ENCICLOPEDIA ECCLESIASTICA

ENCICLOPEDIA ECCLESIASTICA

PUBBLICATA SOTTO LA DIREZIONE

DI SUA ECCELLENZA

MONS. ADRIANO BERNAREGGI

ARCIVESCOVO DI BERGAMO

REDATTORE CAPO

SAC. PROF. LUIGI CORTESI

DEL SEMINARIO DI BERGAMO

CASA EDITRICE DR. FRANCESCO VALLARDI

MILANO

Nihil obstat quominus imprimatur:

Sac. JOANNES BAPTISTA MAGONI *censor eccl.*

Sac. ALOYSIUS SONZOGNI *censor eccl.*

Bergomi, die 18 Novembris 1952.

Imprimatur:

+ HADRIANUS BERNAREGGI, Episcopus Bergomensis.

Bergomi, die 20 Novembris 1952.

NOTE DI REDAZIONE

1. Per l'elenco delle voci, oltre a indici particolari per certe materie, si sono tenute presenti soprattutto le seguenti opere enciclopediche:

Lexikon für Theologie und Kirche, herausgegeben von MICHAEL BUCHBERGER, 10 Bde, Freiburg im Breisgau 1930-1938.

Dictionnaire pratique des Connaissances religieuses, sous la direction de J. BRICOUT, 6 voll., Paris 1925-1928; *Suppléments 1929-1933*, Paris 1933.

Dictionnaire de Théologie catholique, commencé sous la direction de A. VACANT, E. MANGENOT, continué sous celle de É. AMANN, Paris 1903-1950, voll. 15, e tavole generali.

Enciclopedia Italiana, edita dall'Istituto GIOVANNI TRECCANI, 35 voll., 1929-1937; Indici, vol. XXXVI, 1939; *Appendici,* I, 1938; II, 2 voll., 1948-1949.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart, zweite Auflage, 5 Bde, Tübingen 1927-1931; *Registerband,* 1932: enciclopedia protestante, che fa un certo onore anche ad autori cattolici e che, ad ogni modo, è utile per argomenti di controversia.

2. In conformità alle direttive enunciate nella *Premessa* (cf. vol. I), nello sviluppo delle voci s'è data la prevalenza all'elemento *dottrinale.*

3. Si è avuta cura di dare alla materia la massima *unità* e *organicità* possibili ad ottenersi in una Enciclopedia, evitando la ripetizione delle stesse cose sotto voci simili. Il lettore tuttavia sarà guidato da opportuni richiami: (v.) = vedi.

4. I limiti imposti all'Enciclopedia non hanno consentito una — fosse pur breve — illustrazione a parte delle singole diocesi dell'Orbe Cattolico. Questo è stato fatto per le sole diocesi d'Italia: le diocesi estere si troveranno elencate sotto i nomi delle rispettive Nazioni. I paesi di Missione sono illustrati, per lo più, secondo la ripartizione della GUIDA *delle Missioni Cattoliche.*

5. Si è aggiunta, anche a molte voci minori, ma soprattutto alle maggiori, una *bibliografia essenziale,* che possa indirizzare il lettore ad una conoscenza completa dei singoli argomenti. Per economia di spazio, si è, spesse volte, soprattutto per voci minori, citato un solo sussidio bibliografico, possibilmente recente, intendendo implicitamente di rinviare alla bibliografia da esso riportata. Si sono invece segnalate — secondo quanto è stato possibile — le opere più recenti, degne di menzione.

6. Le *abbreviazioni* correntemente adottate sono, nel massimo numero, per se stesse intelligibili nè esigono una elencazione. Le altre sono indicate qui appresso.

ABBREVIAZIONI COMUNI

I. Per i libri della Sacra Scrittura:

Gen	=	Genesi
Es	=	Esodo
Lev	=	Levitico
Num	=	Numeri
Deut	=	Deuteronomio
Gios	=	Giosuè
Giud	=	Giudici
Rut	=	Rut
I. II. III. IV dei Re		
I. II Par	=	I. II dei Paralipomeni
Esdr	=	Esdra
Nee	=	Neemia
Est	=	Ester
Giob	=	Giobbe
Salm	=	Salmi
Prov	=	Proverbi
Eccle	=	Ecclesiaste
Cant	=	Cantica o Cantico dei Cantici
Is	=	Isaia
Ger	=	Geremia
Lam	=	Lamentazioni o Treni di Ger.
Bar	=	Baruc
Ez	=	Ezechiele
Dan	=	Daniele
Os	=	Osea
Gioe	=	Gioele
Am	=	Amos
Abd	=	Abdia
Giona	=	Giona
Mic	=	Michea
Nah	=	Nahum
Abac	=	Abacuc
Sof	=	Sofonia
Agg	=	Aggeo
Zacc	=	Zaccaria
Mal	=	Malachia
Giudit	=	Giuditta
Tob	=	Tobia
Sap	=	Sapienza
Eccli	=	Ecclesiastico
I. II Macc	=	I. II dei Maccabei
Mt	=	Matteo
Mc	=	Marco
Lc	=	Luca
Giov	=	Giovanni
Atti	=	Atti degli Apostoli
Rom	=	Epistola ai Romani
I. II Cor	=	I. II ai Corinzi
Gal	=	ai Galati
Ef	=	agli Efesini
Fil	=	ai Filippesi
Col	=	ai Colossesi
I. II Tess	=	I. II ai Tessalonicesi
I. II Tim	=	I. II a Timoteo
Tit	=	a Tito
Filem	=	a Filemone
Ebr	=	agli Ebrei
Giac	=	ep. di S. Giacomo
I. II Piet	=	I. II di S. Pietro
I. II. III Giov	=	I. II. III di S. Giovanni
Giuda	=	epist. di S. Giuda
Apoc	=	Apocalisse di S. Giovanni

NB. Il capitolo si indica con numero romano, il versetto o i versetti con numeri arabici nel modo seguente:

Mc II 6	=	cap. II e solo il v. 6
Mc II 6s	=	» » e vv. 6 e 7
Mc II 6-12	=	» » dal v. 6 al v. 12
Mc II-IV	=	dal cap. II al IV
Mc II 6-IV 3	=	dal v. 6 del cap. II al v. 3 del cap. IV.

II. Per i Padri:

PL *(PL)* = serie dei *Padri Latini* nella collezione del Migne.
PG *(PG)* = serie dei *Padri Greci* nella collezione del Migne.

Tanto il volume, quanto le colonne si indicano con numeri arabici, separati da virgola:
PL 22,1103 = vol. 22, col. 1103
PL 32,60 e 85 = vol. 32, col. 60 e col. 85
PG 20,695-704 = vol. 20, da col. 695 a col. 704.
Altre edizioni critiche recenti si citano *per disteso* o con chiare abbreviazioni.

III. AAS = *Acta Apostolicae Sedis.*
CJ can = *Codex Juris Canonici*, canone.
DENZ.-B. *(Denz-B.)* = H. Denzinger e L. Bannwart, *Enchiridion Symbolorum* etc.
ACTA SS. = *Acta Sanctorum* dei Bollandisti. Si indicano nelle citazioni il mese, il vol. del mese, il luogo e l'anno della edizione, il giorno del mese e le pagine, nel modo seguente: *Sept.* V (Parisiis et Romae 1868) *die* 17, p. 518-617. Così, qualunque edizione si abbia tra mano, la consultazione dell'insigne raccolta potrà essere abbastanza spedita.

IV. Enc. It., IV, 60 = *Enciclopedia Italiana-Treccani*, vol. IV a pagina 60; 60 *a* = p. 60, prima colonna; 60 *b* = p. 60, seconda colonna.

Le altre Enciclopedie si citano per disteso o con abbreviazioni ovvie. Gli Autori degli articoli sia di Enciclopedie che di Riviste sono per lo più nominati.

Le Riviste si citano comunemente secondo lo schema seguente: *Gregorianum* 17 (1936) 116-131. Il numero preposto alla parentesi indica l'annata o il tomo nella serie, il numero in parentesi indica l'anno, i numeri posposti indicano le pagine.

V. Di alcuni pochi Autori si fa solo il nome, sottintendendone le opere, che sono abbastanza note ai lettori italiani o ricorrono con particolare frequenza in certe materie o hanno titoli troppo lunghi.

Bremond = *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu' à nos jours*, 11 voll., Paris 1920-1933; *Index*, 1936.

Cappelletti = *Le Chiese d'Italia dalla loro origine ai nostri giorni*, 21 voll., Venezia 1844-1870.

Ciaconius = *Vitae et res gestae Pontificum Romanorum et S. R. E. Cardinalium*, dalle origini fino a Clemente IX, con note del padre Ag. Oldoino; 4 tomi, Roma 1677. L'opera fu continuata da M. Guarnacci fino a Clemente XII, due tomi, Roma 1751.

Cottineau (*Dom L. H.*) = *Répertoire topo-bibliographique des abbayes et prieurés,* Mâcon, Protat Frères, Imprimeurs-Editeurs 1939, 2 voll. (I, lettere A-L; II, lettere M-Z), con numerazione continuata delle colonne (I, col. 1-1696; II, col. 1697-3488).

Hefele-Leclercq = *Histoire des Conciles*, Paris 1907 ss. (usciti, fino al 1938, tomi 10 in 19 voll.): questa collezione è un necessario correttivo critico di quella del Mansi = *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, tomi 31, Florentiae-Venetiae 1759-1798.

Hergenröther = *Storia universale della Chiesa* (V ediz.), rifusa da G. P. Kirsch; prima traduz. ital. del Padre E. Rosa, 7 voll., Firenze 1904-1910.

Lanzoni = *Le Diocesi d'Italia dalle origini al principio del sec. VII (a. 604),* 2 voll., Faenza 1927.

Schuster = *Liber Sacramentorum.* Note storiche e liturgiche sul Messale Romano, 9 voll., Torino-Roma 1928; volume-indice per cura di Don Cesario D'Amato, 1932.

Sommervogel = *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 9 voll., Paris-Bruxelles 1890-1900; vol. X, tavole ordinate dal Padre Pierre Bliard (1909); vol. XI, supplementi del P. Ernest Rivière (1911-1930).

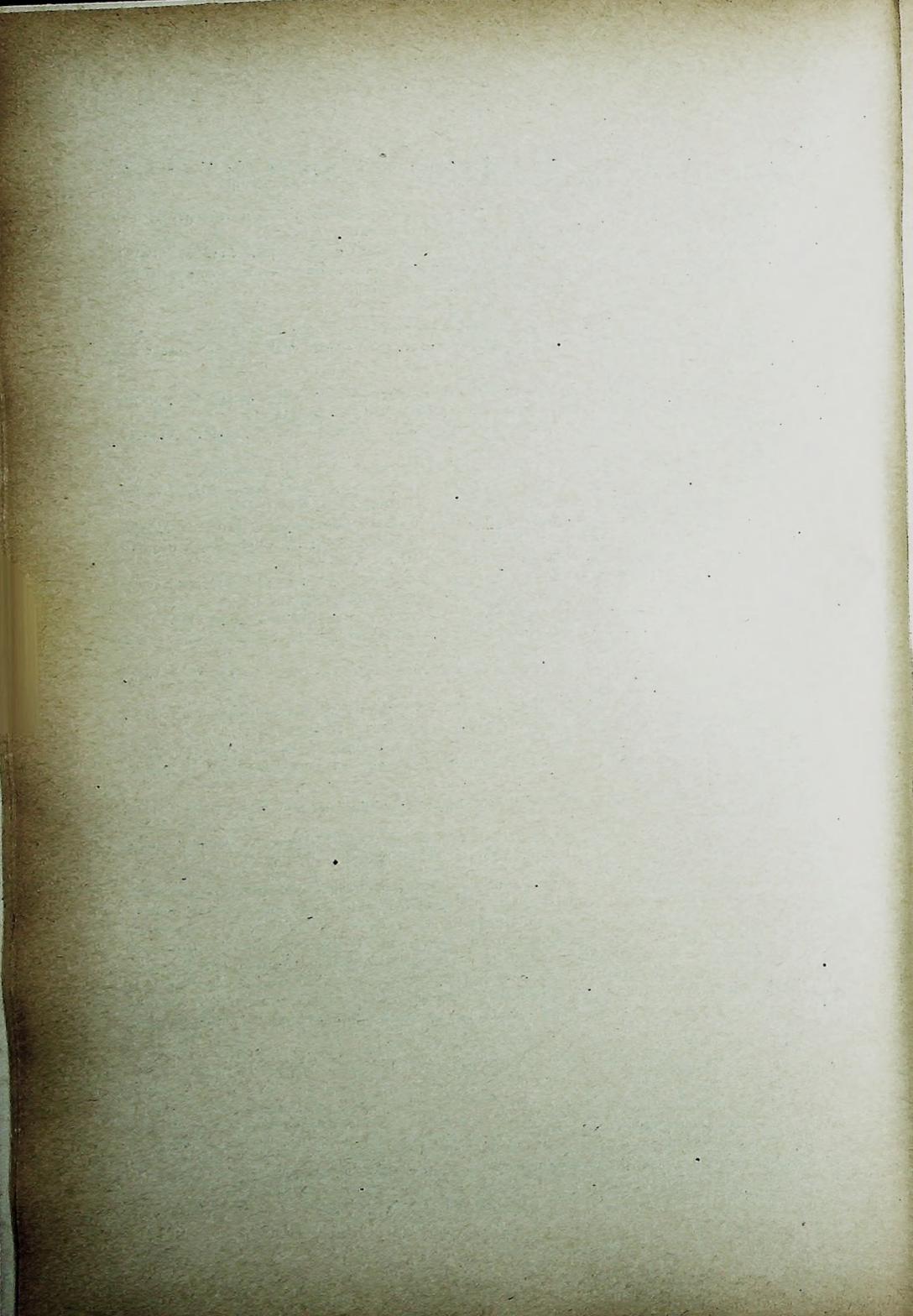
Tillemont = *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique....*, première éd. de Venise, 1732, 16 tomi.

Ughelli = *Italia Sacra sive de Episcopis Italiae...* Si cita la *editio secunda aucta et emendata* per cura di Nic. Coleti, 10 voll., Venezia 1717-1722.

Per non allungare troppo questa lista e anche per poter precisare, ove occorra — come per la grande opera del Pastor — se si citi l'opera in lingua originale o in una versione, oppure quale si citi fra le varie edizioni (ad es., di Hurter, *Nomenclator literarius*), si è preferito usare di citazioni distese o con abbreviazioni ovvie, come per le Enciclopedie. Tuttavia, se un'opera o una collezione dovesse citarsi due o più volte nella medesima pagina o in due pagine successive o anche, quando si tratti di voci a serie (Papi, Santi...), in più pagine successive, la citazione si farà la prima volta per disteso, l'altre volte sarà compendiata, sempre però in modo chiaro, o anche indicata con *o. c.* = opera citata, *l. c.* = luogo citato, *art. cit.* = articolo citato.

VI. Per gli Ordini Religiosi:

O. F. M. = Minorita
O. M. Cap. = Cappuccino
O. S. B. = Benedettino
O. P. = Domenicano
S. J. = Gesuita

L'appartenenza ad altri Ordini o Congregazioni si indica senza abbreviazioni.

AVVERTENZA

Già dal volume II, si sono dovute omettere, per ovvie ragioni, le carte di geografia fisico-politica. Saranno tuttavia preparate apposite *carte di geografia ecclesiastica*, da distribuirsi in fogli sciolti per maggior comodità di consultazione. A fine opera forniremo una copertina-custodia per riunirvele.

VOLUME V

INS - LIUTV

COLLABORATORI:

Padre ABBIATI TIBERIO Barnabita
Sac. Prof. ALGISI LEONE
Mons. Prof. ALLEVI LUIGI
Mons. ARENA GIUSEPPE
Ecc. Mons. BACCI ANTONIO
Sac. Dott. BANCHI JACOPO
Sac. Prof. BARONCHELLI MANFREDO
Prof. BARONI AUGUSTO
Prof. BENDISCIOLI MARIO
Ecc. Mons. BERNAREGGI ADRIANO
Sac. Prof. BERTOCCHI PIETRO
Padre BEVILACQUA GABRIELE
Mons. Prof. BICCHIERAI GIUSEPPE
Padre BONZI UMILE O. M. Cap.
Padre BRUCCULERI ANGELO S. J.
Sac. Dott. BUSETTI ANGELO
Mons. Prof. CALIARO LUIGI
Mons. JOS. CARDIJN
Mons. CASATI GIOVANNI
Mons. CASTIGLIONI CARLO
Prof. CAZZAMALLI FERDINANDO
Mons. Prof. CERIANI GRAZIOSO
Prof. CHIMINELLI PIERO
Sac. Prof. CHIODI LUIGI
Abate CIGNITTI BERNARDO O. S. B.
Sac. Prof. CITTERIO BERNARDO
Mons. CIVARDI LUIGI
Sac. Prof. COLOMBO CARLO
Padre COLOSIO INNOCENZO O. P.
Sac. Dott. CONSONNI NATALE
Dott. CORTESI ALESSANDRO
Sac. Prof. CORTESI LUIGI
Padre COSENTINO G., O. M. I.
Conte Dott. DALLA TORRE
Sac. Prof. DE AMBROGGI PIETRO
On. DE GASPERI ALCIDE
Mons. DEL PIAZ VIRGILIO
Ecc. Mons. DE ROMANIS ALF. CAMILLO (†)
Prof. DI BIASE SILVIA
Can. Prof. DI NAPOLI GIOV.
Conte Dott. DU BOT GAETANO
Sac. Prof. FAGGIOLI GIOVANNI
Sac. FALETTI SERAFINO
Mons. FIGINI CARLO
Mons. FLORIT ERMENEGILDO
Sac. Prof. GALBIATI ENRICO
Padre GEREMIA Passionista
Padre GERMANO DA NADRO O. M. Cap.
Prof. GIACCHI ORIO
Padre GIACINTO Passionista
On. Avv. GIAVAZZI CALLISTO (†)
Padre GIOVANARDI GREGORIO O. F. M.
Padre GIRAUDO MARCO O. P.
Avv. GRAFF CAMILLO
Prof. LA VIA VINCENZO
Don LECCISOTTI TOMMASO O. S. B.
Mons. MANCINI ARGEO
Sac. Prof. MANDELLI FEDERICO
Don MARSILI SALVATORE O. S. B.
Don MATTEI CERASOLI LEONE O. S. B. (†)
Padre MATTEO DA CORONATA O. M. Cap.
Sac. Prof. MATTEUCCI BENVENUTO
Mons. Prof. MELI ANGELO
On. Avv. MIGLIORI GIOV. BATTISTA
Can. Prof. MORSTABILINI LUIGI
Padre OCCHIONI NICOLA Agostiniano
Mons. ORLANDI NAZARENO
Mons. Prof. PASQUAZI GIUSEPPE
Prof. PASTORI GIUSEPPINA
Sac. Prof. PEDEMONTI GIUSEPPE
Sac. Prof. PELLOUX LUIGI
Don PEPATO ERNESTO O. S. B.
Prof. PIOLA ANDREA
Padre PITIGLIANI RICC. Redentorista (†)
Don PRUNERI AURELIO O. S. B.
Sac. Dott. QUADRI SANTO
Sac. Prof. RICCHETTI DINO
Sac. Prof. ROCA PUIG RAMÓN
Mons. ROMEO ANTONINO
P. M° ROSCHINI GABRIELE M. O. S. M.
Sac. Dott. ROTA GIUSEPPE
Can. Prof. SALVONI FAUSTINO
Padre SCADUTO MARIO S. J.
Can. SGANZETTA PIETRO
Dott. SIDLAUSKAITE AGATA
Padre SISINIO DA ROMALLO O. M. Cap.
Mons. SNICHELOTTO FRANCESCO
Mons. Prof. SONZOGNI LUIGI
Avv. SPERANZA FRANCESCO
Mons. STOCCHIERO GIUSEPPE (†)
Dott. TABANELLI AMEDEO (†)
Don TASSI ILDEFONSO O. S. B.
Don TELLI ISIDORO O. S. B.
Padre TRAGELLA GIOV. BATTISTA
Mons. TRISOGLIO DOMENICO
Don TURBESSI GIUSEPPE O. S. B.
Padre VACCARI ALBERTO S. J.
Sac. Prof. VALENTINI UBALDO
Sac. Dott. VALOTI PIERMAURO
Prof. VANNI ROVIGHI SOFIA
Mons. VAUDAGNOTTI ATTILIO
Avv. VERONESE VITTORINO
Don VISENTIN PELAGIO O. S. B.
Mons. VISTALLI FRANCESCO (†)
Sac. Dott. ZAMBETTI MANSUETO
Prof. ZAVATTI SILVIO

INSABATATI (*Insabbatati, Sabbatati, Inzapati*), categoria di eretici, nominata nei documenti dell'INQUISIZIONE MEDIEVALE (v.), specialmente nella consultazione data verso il 1242 da S. RAIMONDO di Peñafort (v.), il quale l'adduce ad esempio di eresia nel suo direttorio ad uso degli Inquisitori aragonesi (cf. DOUAIS, *L'Inquisition*, Paris 1906, Appendice di *Pièces justificatives*, p. 275-288).

Di essi vi si dice: Sono eretici coloro «qui in suo errore perdurant, *sicut Insabbatati*, qui dicunt aliquo casu non esse jurandum [= in nessun caso], et potestatibus ecclesiasticis vel saecularibus non esse oboediendum et poenam corporalem non esse infligendam aliquo casu [= in nessun caso] et similia». In questo documento gli I. appaiono ordinariamente congiunti con *eretici* in generale, o con VALDESI (v.) e POVERI DI LIONE (v.) in particolare...: «contra haereticos et Sabbatatos vel alios..., fecerunt pactum de non revelando haereticos, vel Insabbatatos..., receperunt haereticos vel Insabbatatos..., in quo haeretici vel Insabbatati bis vel pluries convenerunt..., scienter defendunt haereticos vel Insabbatatos..., proviso tamen quod perfecti haeretici vel Insabbatati..., praecipue sectam Valdensium, Insabbatatorum, sive Pauperum de Lugduno..., juro etiam quod cum Insabbatatis, Valdensibus, Pauperibus de Lugduno, vel haereticis cuiuscumque generis sint.., quod non sum vel fui Insabbatatus, vel Valdensis, vel Pauper de Lugduno, neque haereticus in aliqua secta...».

L'insistenza con cui ne parla il grande Penitenziere fa sospettare una larga diffusione degli I., almeno in Aragona. Sembra che essi costituissero non già un grado di un'eresia (come «credentes, fautores, receptatores, etc.»), ma una specifica setta, sia pure affine alle altre pullulanti allora in gran numero. Il loro nome deriva dall'uso, comune ai Valdesi e ai Poveri di Lione, di portare sdrusciti calzari (spagnolo *sapados*, franc. *savates*, ital. *ciabatte*). v. VALDESI.

INSANGUINE Giacomo, detto *Monopoli*, musicista, n. a Monopoli nelle Puglie verso il 1740, m. a Napoli nel 1795. Compose una ventina di opere profane, che mancano di originalità e di buon gusto. Ottima invece è la sua musica sacra, Messe, Salmi, Inni, *Te Deum*, ecc.: eccellente il *Salmo LXXI* per 3 voci ed orchestra, che è giudicato il migliore dei suoi lavori. — ENC. IT., XIX, 339.

INSEGNAMENTO, in senso originario è il rapporto funzionale che ha per soggetto attivo il MAESTRO (v.), qualunque egli sia, per soggetto passivo («passivo» in un modo caratteristico, implicante la essenziale attività dell'«apprendimento» e dell'«autoformazione») lo scolaro, per oggetto la VERITÀ (v.) nei suoi vari aspetti, e per fine ultimo l'EDUCAZIONE integrale (v.) dello scolaro (intesa la educazione come risultato, forma indotta nell'alunno al termine del processo di I.; chè, intesa come «atto di educare», è sinonimo di I.). In questo senso l'I., con tutte le sue implicanze, è oggetto di una scienza speciale: la PEDAGOGIA (v.). — In senso derivato, peraltro assai volgato, I. designa semplicemente la verità, la dottrina, la conoscenza in quanto è «fornita» da un maestro e «ricevuta» da uno scolaro, per cui si suol dire: «ricevere un I..., vivere secondo gli I. I..., gli I. I. di Gesù, della Chiesa, di Platone, della storia...». — Gli stessi significati si ritrovano nella voce **Istruzione**. — Qui I. si assume nel primo senso come «atto di insegnare», richiamando di esso alcuni aspetti generali e rimandando a voci apposite lo sviluppo del formidabile argomento.

I. La necessità dell'I. è la stessa necessità del MAESTRO (v.). La conoscenza delle verità di ragione e di fede è necessaria assolutamente per l'esercizio e l'ordinamento naturale e cristiano della vita consapevole, cioè per la posizione di ATTI UMANI (v.) e per il conseguimento del fine ultimo naturale e soprannaturale: infatti la volontà, per sua natura, non fa che conquistare come bene ciò che l'intelletto ha conosciuto come vero: senza conoscenza non si dà volontà in atto, nè atto volontario. Che poi queste conoscenze provengano dall'I. di un «maestro» è necessità assoluta se si tratta di conoscenze soprannaturali, le quali, superando per definizione le potenze conoscitive naturali, possono venir offerte soltanto da una RIVELAZIONE (v.) di Dio, che è in tal caso Maestro a titolo esclusivo, e venir comunicate dai «maestri», «profeti» di Dio in senso etimologico (Scrittori biblici, Evangelisti, Apostoli, Chiesa, Papa....) deputati da Dio a custodire e a trasmettere la sua parola. L'intervento del maestro è invece necessità semplicemente morale, relativa alle effettuali condizioni umane, se si tratta di conoscenze naturali, poichè l'uomo, in diritto e in generale, può conquistare con le sole sue forze e senza il sussidio della Rivelazione, tutte le conoscenze bastevoli per costituire una retta morale naturale. Ma ognun sa che, per diversi motivi, il caso del perfetto «autodidatta», pur rimanendo teoricamente possibile, non fece mai alcuna apparizione nella storia: sicchè la necessità concreta dell'I. e dell'opera del «maestro» potè trovare chi la esagerò ma non mai chi la negò o la ridusse.

In particolare, l'I. della RELIGIONE (v.) si impone

con nuova urgenza, per ragioni contingenti, nell'età nostra, in cui gli interessi umani si convogliano sempre più nel mondo della « terrestrità », smarrendosi « in regione dissimilitudinis » (S. Agostino) e facendo luogo a sempre più vasta ignoranza religiosa, INCREDULITÀ (v.), INFEDELTÀ (v.), INDIFFERENZA (v.), IRRELIGIOSITÀ (v.).

II. **L'importanza dell'I.** risulta dalla sua necessità, toccata sopra, e dal suo effetto, l'educazione, che conduce l'uomo all'esercizio di una vita veramente umana e cristiana, cioè ad essere pienamente se stesso. L'I. è dunque una seconda paternità, spirituale, gerarchicamente tanto più nobile della paternità fisiologica quanto più nobile della vita del corpo è la vita dello spirito: per quest'opera di educazione, oltrechè per la procreazione, è costituito il MATRIMONIO (v.) e la FAMIGLIA (v.), per diritto naturale e positivo divino. I maestri che collaborano coi genitori e li sostituiscono nel compito educativo, dividono con essi il primato d'importanza nella vita civile e il diritto alla gratitudine, all'omaggio di « pietà filiale » degli educandi.

III. **Oggetto o materia di I.** è ogni verità sotto forma universale. Solo le « scienze » e le « arti » — conoscenze universali e necessarie, in senso aristotelico; cf. *Metaf.*, I, 1-3 — sono oggetto di I., mentre « l'esperienza » — particolare e contingente — non è oggetto di I. Ci si avvicina ad essa con la CASISTICA (v.) e si invita ad essa l'alunno con l'ESEMPIO (v.).

Oggetto privilegiato dell'I. deve essere la CULTURA RELIGIOSA (v.), attorno alla quale, come a centro d'unità di tutto il sapere, deve concentrarsi ogni scienza speculativa e pratica, dalla SCIENZA fisica (v.) in tutte le sue branchie, alla FILOSOFIA (v.), dall'APOLOGETICA (v.) alla TEOLOGIA (v.) e alla STORIA (v.), secondo le grandi sistemazioni classiche, che erano « riduzione di ogni scienza alla teologia » (S. Bonaventura). S. Tommaso organizzava tutto il sapere naturale e rivelato nella conoscenza di Dio, così: « Tractabimus 1) *de Deo* (uno e trino, ivi compresa la « processio creaturarum *a Deo* », cioè la trattazione del mondo); 2) de motu rationalis creaturae *in Deum* (la morale); 3) de Christo qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi *in Deum* » (Incarnazione, Redenzione, Sacramenti, ecc.): *S. Theol.*, I, q. 2, sommario premesso a tutta l'opera. Anche Plotino ricollegava tutto il sapere alla conoscenza di Dio, disponendolo in tre parti: 1) Dio Uno, 2) la discesa cosmogonica dell'essere finito dall'Uno, 3) il ritorno morale dell'essere all'Uno.

IV. **Per il fine e i metodi di I.**, v. METODO, SCUOLA; cf. anche CATECHISMO, CULTURA RELIGIOSA, LETTURE, ecc.

V. **Dovere dell'I.** Già implicito nel concetto di VERITÀ (v.), che, essendo di diritto universale e necessaria, ha un'esigenza interna di essere universalizzata, è specificato per tutti dalla CARITÀ (v.), la cui forma più sublime è appunto la carità della luce, mentre per alcuni soggetti è specificato anche da doveri e missioni speciali: v. FAMIGLIA, MAESTRO, PASTORALE.

VI. **Per gli Istituti di I.**, v. SCUOLA, UNIVERSITÀ, COLLEGI, SEMINARI, GRADI ACCADEMICI.

VII. **Per il diritto della Chiesa** di fornire un I. di tutte le materie e di regolare in modo esclusivo l'I. religioso, v. CJC can 1375 e SCUOLA.

VIII. **Per la storia dell'I.**, v. SCUOLA.

IX. **Per le disposizioni canoniche** circa l'I., v. SCUOLA; UNIVERSITÀ; GRADI ACCADEMICI; CONCILIO (S. Congreg. del); SEMINARI; S. Cong. dei SEMINARI e delle Università degli studi.

X. **Libertà d'I.** È una formula programmatica, mediante la quale si afferma il diritto di comunicare ad altri la scienza o, in senso ristretto, di far scuola senza soggiacere a indebite ingerenze.

Usata dai seguaci del LIBERALISMO laico (v.), significa il presunto diritto attribuito ad ogni maestro di insegnare nella scuola le proprie opinioni, quali esse siano, senza riguardo alle convinzioni religiose dei propri alunni (libertà *nella* scuola, o, come dicono « libertà della cattedra »), concezione che risente dell'INDIVIDUALISMO (v.) del pensiero moderno e fu condannata da Leone XIII, in quanto pone sullo stesso piano verità ed errore, ed espone le menti inesperte dei giovani all'influenza perniciosa di insegnanti increduli.

Usata dai cattolici, la formula « libertà d'I. » significa invece quella che con maggiore proprietà si dice « libertà *della* scuola » ed esprime l'esigenza della famiglia e della Chiesa a esercitare liberamente il diritto di educare: si risolve quindi nella condanna di ogni monopolio scolastico da parte dello Stato. Secondo la dottrina cattolica, vigorosamente riaffermata nell'enciclica *Divini illius Magistri* di Pio XI, il diritto della Chiesa e della famiglia all'educazione è anteriore e superiore a quello dello Stato, chè l'educazione appartiene alla Chiesa per un diritto positivo divino inerente alla sua missione universale di Maestra e di Madre, e alla famiglia per un diritto naturale inalienabile inerente alla fecondità stessa. Lo Stato, cui l'educazione appartiene in relazione al conseguimento del bene comune, deve rispettare, tutelare, promuovere e completare (anche mediante istituzioni e scuola propria) l'opera educativa della Chiesa e della famiglia, e può esercitare un controllo affinchè tutti i cittadini siano forniti di quel grado di cultura che il bene comune richiede, ma non può legittimamente monopolizzare l'istruzione, nè in forma assoluta, vietando l'esistenza di scuole non statali, nè in forma relativa, ponendo le scuole non statali in condizioni di inferiorità giuridica ed economica. v. SCUOLA. La lib. di I., la più alta espressione della LIBERTÀ di pensiero (v.), è sancita, più o meno perfettamente, da tutte le Costituzioni degli Stati democratici. Insufficiente formulazione trova nella nuova Costituzione ital., art. 33; quando si dice (comma 3) che le « scuole ed istituti di educazione », costituiti liberamente da « enti e privati », non implicano « oneri per lo Stato », non si vuol escludere che lo Stato, almeno nell'esercizio del suo potere « discrezionale », possa soccorrere, anche con aiuti finanziari, le iniziative scolastiche non statali.

XI. **I. religioso.** È un fatto notorio il continuo progresso dell'ignoranza religiosa nel mondo. Una delle cause più radicali di questa lacrimevole situazione è la grave crisi dell'I. religioso nella SCUOLA (v.), dalla quale non sono esenti neanche le nostre scuole libere cattoliche. Una fortissima percentuale dei nostri alunni s'annoia dell'I. religioso, anche di quello impartito nelle scuole cristiane: accurate statistiche condotte nelle scuole medie di alcuni collegi dell'Alta Italia mostrano che almeno il 70 % degli scolari sente come un peso inutile il corso di religione quale è da essi ricevuto. Non è av-

vertita l'importanza dell'I. religiosa per l'ordinamento della vita. È colpa degli alunni, certo, ma è maggior colpa di coloro che non preparano ad essi le condizioni più opportune a toglierli dalla loro torpida inerzia e a far scattare la loro sensibilità religiosa.

a) I *genitori*, salve eccezioni tanto più lodevoli quanto più rare, inviano a scuola i loro figli per scopi puramente umani; e anche quando li affidano a istituti cattolici raramente hanno in vista la loro perfetta educazione cristiana, bensì solitamente intendono sgravarsi del fastidioso compito di educatori e procurare ai figli quell'attrezzatura profana di cultura, che, sancita dai risultati d'esame e dai diplomi, assicuri ad essi una conveniente posizione sociale. Ed avviene che i direttori della scuola, per essere fedeli al carattere cristiano dell'istituto, sono costretti ad educare in primo luogo i genitori, promuovendo convegni, conferenze e tenendo vivi rapporti con essi; oppure, quando queste arti non si possano adeguatamente applicare o non riescano allo scopo, sono tentati di sacrificare i fini cristiani della scuola per non incontrare il malcontento dei genitori e degli alunni che conoscono i segreti intenti dei genitori, e per non perdere la clientela scolastica. Perciò l'I. religioso si rinchiude sempre più tra parentesi come appendice irrilevante degli altri insegnamenti.

b) Negli *insegnanti* stessi è frequente rilevare una luttuosa dissociazione tra la cultura profana e la cultura sacra, indotta non solo dalla necessità della divisione del lavoro, ma anche dal disinteresse per la religione, conseguente a una inesatta valutazione del suo posto nel sistema della cultura e nella pratica della vita. Non è raro sentire da insegnanti, anche sacerdoti, espressioni come queste: « Sono professore di matematica: come posso farci entrare la religione? . . . Insegno lettere e m'accontento di far gustare agli alunni i valori umani dei testi: tutto il resto è predica e la lascio all'insegnante di religione ». Altri si scusano dicendo: « Occorrerebbe molto tempo e lunga preparazione per insegnare a dovere la religione », come se non fosse doveroso impiegare per la religione almeno tanto tempo quanto per le discipline profane. Sono ammirati come eccezioni i casi di insegnanti laici che trovano nella fede l'integrazione della propria cultura profana, e di insegnanti sacerdoti che trovano nella cultura profana un campo di approfondimento, di applicazione e di pascolo per la propria fede. Si deve concludere che la cultura moderna non è ancora « cristianizzata » o, se meglio piace, che si è « scristianizzata », « laicizzata », poichè sembra cessato il generoso e poderoso sforzo medievale di creare una civiltà, naturale e soprannaturale, integralmente cristiana. La dissociazione lamentata è particolarmente dolorosa nei sacerdoti insegnanti di materie profane, la cui opera, se dovesse limitarsi alla trasmissione di una cultura semplicemente umana, darebbe grave scacco alla loro vocazione apostolica e meglio sarebbe lasciata a laici: poichè « Cristo non si presentò come professore di cultura umana » (Pascal) e i missionari, sempre troppo pochi, che si consumano nelle nostre città e nei paesi di missioni, invocano angosciosamente confratelli che li aiutino nell'amministrazione della parola di Dio e dei sacramenti alle masse (per i presupposti e gli sviluppi di queste idee v. Mondo; cf. anche Laici, Laicismo).

Gli insegnanti di religione, poi, troppo spesso non sono preparati al compito. Al giudizio dell'Ordinario non si offre un abbondante numero di soggetti adatti, sul quale si possano operare scelte fortunate. La competenza sufficiente non è fornita, specialmente in fatto di metodica e didattica, neppure ai sacerdoti e alle religiose, nè dagli studi di teologia, nè, tanto meno, dagli anni di noviziato. Del resto, per quanto sembri strano, alla loro nomina generalmente non è richiesto alcun diploma, mentre la nomina alle cattedre profane è condizionata a vari titoli e diplomi. Molto è ancora da fare: molto si attende, ad es., dalle facoltà universitarie di teologia.

c) Nei *programmi*, imposti dai poteri laici anche alle scuole cattoliche, l'I. religioso si trova di fatto solamente giustapposto (e meccanicamente giustapposto!) ai programmi di I. profano: così la cultura religiosa, separata dalla cultura umana, appare, in concreto, soltanto tollerata come un libero ozio e patisce un complesso di inferiorità che equivale alla morte d'inedia. Sicchè avviene che a determinare la fama degli istituti scolastici, anche di quelli cattolici, contribuisce soltanto il valore del loro I. profano, non già l'efficacia della educazione religiosa da essi impartita.

Almeno nelle nostre scuole, i cui membri si presuppongono seguaci della fede cristiana, occorre che senza esitanze e senza compromessi la formazione dell'*uomo* sia intimamente inserita nella formazione del *cristiano* e che la cultura profana, essenzialmente incompleta, sia ordinata verso la sapienza cristiana, alla quale, come a fine, deve tendere ogni educazione. Queste idee semplici facilmente troveranno il consenso di tutti.

d) Le *deficienze del metodo pedagogico* sono pure e in gran parte la causa (oltrechè sintomi ed effetti) della crisi dell'I. religioso: v. Metodo.

XII. Per le **congregazioni religiose** consacrate all'apostolato dell'I., v. Istruzione Relig.; Scuola; cf. anche Gioventù.

XIII. Circa il **potere** d'I. della Chiesa, v. Chiesa, Magistero, Gerarchia, Potere, Infallibilità della Chiesa e del Papa, Papa, Concilio, Vescovi, Tradizione, Padri, Teologi.

INSEGNANTE. v. Maestro.

INSEGNANTI. Istituti relig. di I. v. Insegnamento, n. XII. — Unione degli I. v. Intellettuali V B 1, V C.

INSEGNE Ecclesiastiche si dicono quelle vesti e quegli oggetti, che servono a distinguere i gradi della gerarchia cattolica. Si hanno, quindi, le I.:

Pontificie: veste talare di seta bianca, stola, mitra, tiara, pallio, ferula, anello del Pescatore, sedia gestatoria, ombrellino, baldacchino, trono e stemma pontificio, ecc.;

Cardinalizie: veste di porpora, cappamagna, cappello, berretto e zucchetto rossi;

Metropolitiche (patriarchi, primati, arcivescovi): croce gestatoria e pallio;

Vescovili: pastorale, mitra, croce pettorale, anello gemmato; veste, berretto e zucchetto violacei; cappello con sei fiocchi verdi, stemma, mantelletta, rocchetto, sandali, tunicella, trono con baldacchino, ecc.;

Prelatizie (protonotari partecipanti e, con qualche limitazione, anche ad instar): veste e cappa vio-

lacea, rocchetto, anello e, talora, mitra e paramenti pontificali;

Canonicali: rocchetto, mozzetta, almuzia e, talora, la croce pettorale e la cappamagna;

Parrocchiali: in alcune diocesi, rocchetto e mozzetta di seta nera con filettatura, bottoni e fodere violacee.

L'abbate e il prelato nullius, benchè non abbia il carattere episcopale, tuttavia può usare nel proprio territorio le I. vescovili con trono e baldacchino, e anche fuori del territorio può portare la croce pettorale, l'anello con gemma e il pileolo violaceo (C J can 325).

Anche *le confraternite e le pie unioni* sono distinte da I. proprie, che non possono nè abbandonare nè mutare senza licenza dell'Ordinario. Le confraternite erette da religiosi non possono assumere veste e I. proprie da portare in pubbliche processioni e nelle altre sacre funzioni senza speciale licenza dell' Ordinario (can 713 § 2, 714). Con la mutazione debitamente autorizzata delle I. la confraternita non perde i suoi diritti e privilegi: cf. AAS VI (1939) 321.

Privilegi locali e personali possono aumentare l'uso di particolari I. Cf., ad es., J. JADOT, *La croix de distinction* dei canonici della cattedr. di Tournai, in *Rev. belge de numism. et de sigillogr.*, 96 (1950) 111-37. Naturalmente non si devono ammettere I. manifestamente ostili alla religione cattolica (C J can 1233 § 2), come non di tutti i partiti politici è lecito benedire i vessilli: cf. AAS XIV (1947) 130. La privazione delle I. e della veste concesse dalla Chiesa è una delle pene vendicative comuni (can 2291, n. 11).

I. canonicali e la veste corale il can 409 concede che si portino in tutta la diocesi nella quale risiede il capitolo, ma, riprovata ogni contraria consuetudine, vieta che si portino fuori diocesi, tranne che nel caso in cui gli insigniti accompagnino il vescovo, oppure rappresentino il vescovo o il capitolo nei concili e in altre solennità.

In senso largo sono I. E. anche le distinzioni delle chiese basilicali maggiori e minori, enti ecclesiastici, associazioni pie, congregazioni religiose. Il CJ riconosce (cf. ad es. can 391 § 2, 394 § 3, 398 § 2 . . .) la distinzione di *insigne* spettante ad alcune chiese collegiate, alle quali, oltrechè per privilegio concesso dalla S. Sede, veniva conferita per diritto quando quelle chiese fossero: 1) matrici, 2) con precedenza sulle altre nelle pubbliche funzioni, 3) antiche e cospicue nella loro struttura materiale, 4) servite da buon numero di dignità, canonici e ministri, 5) site in località nobile, celebre, antica, popolata, 6) i cui fedeli fossero numerosi e distinti per frequenza alla chiesa e ai sacramenti. Cf. V. GIORDANI in *Encicl. eccles.* di PIANTON, IV (Ven. 1858) p. 1056 s, con abbondante letteratura canonica. — cf. ABITO, BANDIERE, BASILICA, ecc. — Le citate voci delle I. e dei soggetti insigniti hanno generalmente una trattazione a parte. — VERNZ-VIDAL, II, 751 s, 864. — TH. KLAUSER, *Der Ursprung der bischöflichen Insignien u. Ehrenrechte*, Crefeld 1949: vi si prova, tra l'altro, che molte I. vescovili, il pallio, la stola (come aveva già dimostrato il Duchesne), i sandali, l'anello, la mitra, il pastorale, e pure il titolo di «illustris», sono di origine profana, concesse ai vescovi dagli imperatori romani, alcune già in uso presso gli alti funzionari di Stato. — H. J. MC CLOUD, *Clerical dress and Insignia of Roman cath. Church*, Milwaukee 1948.

INSEMINAZIONE artificiale (detta anche, impropriamente, *fecondazione artificiale*) designa quei procedimenti in cui l'artificio umano sostituisce o completa il normale accoppiamento dei sessi al fine di introdurre il seme maschile nell' interno degli organi genitali femminili.

I. Da quando l'abbate Spallanzani (1729-1799) tentò le prime esperienze di I. a. sugli animali, il metodo fece rapidi progressi e in zootecnica diede ottimi risultati. L'applicazione al campo umano è recente ed incontrò speciale fortuna negli Stati Uniti.

Le motivazioni del ricorso all'I. a. possono essere molteplici. Alcune sono fondate su difetti anatomici o funzionali dell'uomo, come ad es. l'azoospermia, l'ipospadia, l'eiaculazione prematura, ecc.; oppure su difetti della donna, come la stenosi della vagina, il vaginismo, ecc. L'I. a. vorrebbe inoltre dare la possibilità a quelle donne, che sentono una istintiva ripugnanza verso l'uomo e l'attrattiva della maternità, di diventar madri.

Innumerevoli sono i problemi di carattere biologico, medico, sociale, giuridico, filosofico, morale che sono legati all'applicazione dell'I. a.

II. **Modi dell'I. a.** L'I. si può attuare:

1) *Con sperma ottenuto da coito condomato.* Questo procedimento appare medicalmente controindicato perchè « compromette sensibilmente la vitalità dei nemaspermi portati necessariamente in contatto con la gomma » del condom (ALFIERI, in *Clinica nuova*, ott. 1945);

2) *Con sperma ottenuto mediante coito interrotto.* Sotto l'aspetto medico questo modo è sconsigliabile perchè il seme non risulterebbe puro;

3) *Con seme ottenuto mediante polluzione volontaria.* È il metodo più indicato dal punto di vista puramente scientifico, ed è quindi anche il più usato nella pratica;

4) *Con liquido seminale ottenuto mediante puntura ed aspirazione dalla coda dell'epididimo o dal dotto deferente, oppure mediante massaggio delle vescichette seminali* È assai dubbia l'efficacia di questo metodo a motivo del numero insufficiente di spermatozoi che si possono prelevare;

5) *Con sperma raccolto in seguito a polluzione involontaria.* Anche prescindendo dalla difficoltà di attuare questo metodo, appare evidente la sua contro-indicazione dal lato medico;

6) *Con sperma raccolto dal fondo della vagina dopo normale accoppiamento.* Praticando questo modo « si arrischia di apportare un'infezione perchè nella vagina sono contenuti numerosi germi, alcuni dei quali possono anche essere patologici » (GEMELLI, *La fecondazione artificiale*, in *La Scuola Catt.*, 1947, p. 8).

III. **Giudizio morale.** Il *S. Officio*, con decreto 24 marzo 1897, alla domanda « se si possa praticare la fecondazione artificiale della donna », rispose che « non è lecito ». Qual'è il preciso significato di questa condanna? Il S. Officio ha inteso riprovare « sic et simpliciter » la I. a., ovvero si è limitato a condannare il modo con cui allora veniva praticata, vale a dire con sperma ottenuto da polluzione volontaria o con atto onanista?

Siccome il decreto non dà alcuna motivazione e, d'altra parte, sono state scoperte maniere di I. a. fino allora sconosciute, i teologi discordano nel dare il giudizio morale, almeno su alcuni metodi.

A) *Tutti i teologi* moralisti e canonisti cattolici *concordano* tuttavia sui seguenti punti:

1.° L'azione dei così detti *donatori di seme* è intrinsecamente illecita perchè si oppone direttamente allo scopo primario, proprio ed essenziale degli organi e delle forze sessuali, che è quello della trasmissione della vita nei modi voluti da natura, e cioè nel legittimo MATRIMONIO (v.) mediante l'atto coniugale.

2.° Parimenti illecita è la I. a. praticata su donna non sposata, perchè « la legge naturale e la legge positiva divina stabiliscono che la procreazione di una nuova vita non può essere il frutto che del matrimonio » (PIO XII, discorso ai partecipanti al IV Congresso Internazionale dei Medici Cattolici, 29 sett. 1949; v. *Civ. Catt.*, 15 ott. 1949, p. 180 ss).

3.° A maggior ragione è da riprovarsi quando venisse praticata su donna sposata, con seme di un terzo, sposato o celibe. In questo caso, sia o non sia consenziente il marito, si avrebbe ADULTERIO (v.).

4.° Illecita è pure la I. a., anche se praticata con sperma del marito, quando esiste impedimento di impotenza. In questo caso il matrimonio continua ad essere invalido anche se segue generazione.

5.° Tutti i moralisti cattolici sono pure concordi nel condannare alcuni dei surriferiti metodi di I. a. precisamente quelli praticati:

a) *Con sperma maritale ottenuto mediante coito interrotto*. Vi è infatti peccato di ONANISMO (v.), che è sempre grave;

b) *Con sperma maritale ottenuto mediante polluzione volontaria*. Prima del succitato decreto del S. Officio alcuni teologi, come il PALMIERI (*Opus theologicum morale*, Prato 1898, vol. VI, tratt. X, n. 1304) ed il BERARDI (*Praxis confessariorum*, 1891, vol. II, n. 5289), ponendo la malizia della POLLUZIONE (v.) « in frustranea seminis effusione », non riscontravano nella I. a. con seme ottenuto da polluzione volontaria (ed anche da onanismo coniugale, secondo il Berardi) una « frustratio seminis » e quindi la ritenevano lecita. Dopo il decreto però nessuno più osò sostenere questa tesi.

6.° Finalmente secondo tutti è lecita la I. a. impropriamente detta che consiste nell'uso di uno strumento introdotto negli organi genitali femminili allo scopo di sopprimere o almeno di attenuare gli ostacoli alla copula e di facilitare l'ascesa dello sperma verso l'utero (cf. HÜRTH, *La fécondation artificielle*, in *Nouvelle Revue théol.*, 1946, p. 406; GASPARRI, *De matrimonio*, vol. II, n. 1095).

B) *Il parere dei teologi è invece discorde* sulla liceità della I. a. praticata:

1.° *In seguito a coito condomato*. Veramente anche in questo caso la quasi totalità dei moralisti afferma l'illiceità di simile procedimento, in quanto il coito condomato è per sua natura un positivo ed assoluto ostacolo al raggiungimento del fine proprio dell'atto coniugale.

Esiste tuttavia una singolare opinione di P. TIBERGHIEN (*Mélanges de science relig.*, [Lille 1944], 341-342), il quale ritiene lecito il coito condomato allo scopo della I. a. perchè ravvisa in esso il rispetto dei due fini essenziali propri dell'atto coniugale, ossia la procreazione e l'intimità.

Sostiene pure questa tesi il P. TESSON, S. J. (cf. *Cahiers Laënnec*, n. 2, 1946, *L'insémination artificielle et la loi morale*, p. 38), il quale afferma che, fino a quando la Chiesa non si pronunci contro, egli non osa giudicare questo metodo come contrario alla legge morale. In realtà però sembra che questa opposizione esista, sia perchè l'atto *in sè* è privato della sua funzione procreativa, come anche per la mancanza di vera intimità, poichè i due coniugi, nel loro incontro, sono separati l'uno dall'altro da una superficie artificiale. Non pare quindi che vi sia bisogno di un particolare intervento della Chiesa a condannare un metodo che resta già colpito dalle precedenti, ripetute condanne contro la pratica del condom nel matrimonio (cf. decreti della S. Penitenzieria, 19 apr. 1853, 3 giugno 1916);

2.° *Mediante sperma maritale ottenuto da puntura ed aspirazione dell'epididimo* .... Anche a riguardo della liceità di questo metodo la grande maggioranza dei teologi concorda nella risposta negativa. La ragione di condanna è data dal fatto che in simile procedimento non esiste nè l'atto che sia per natura destinato alla procreazione, nè l'intimità coniugale. Appare quindi contrario a natura. Alcuni autori però ne sostengono la liceità adducendo a prova il fatto che in tale azione lo sperma è ottenuto senza diletto venereo: così VERMEERSCH, *Theologiae moralis principia, responsa, consilia*, t. IV: *De castitate et vitiis oppositis*, Roma 1933, n. 64; NOLDIN-SCHMITT, *De sexto praecepto et de usu matrimonii*, Innsbruck 1938, ed. XXX, n. 77; GÉNICOT-SALSMANS, *Institutiones theologiae moralis*, ed. XVI, Bruxelles 1946, n. 545, n. (1). La ragione, però, addotta da questi autori non appare convincente, poichè l'illiceità dell'atto non va giudicata tanto dal piacere che ne consegue, quanto dalla sua intrinseca opposizione a natura;

3.° *Con sperma raccolto in seguito a polluzione involontaria*. Prendono in considerazione questo metodo e lo dicono lecito, ad es., PISCETTA-GENNARO, *Elementa theologiae moralis*, Torino 1934, ed. II, vol. VII, n. 250; P. TESSON, nel succitato articolo. Motivo di liceità sarebbe il fatto della polluzione incolpevole. Qualcuno però dubita per la solita ragione che il procedimento non è conforme alla legge stabilita da natura (cf. P. VERARDO, O. P., *La fecond. artif. della donna sotto l'aspetto della morale naturale*, in *Perfice munus, Medicina e morale*, 15 luglio 1949, p. 209 ss);

4.° *Con sperma maritale raccolto dal fondo della vagina*. La maggior parte dei moralisti ritiene conforme a natura questo procedimento e lo considera come un modo di I. a. impropriamente detto, destinato cioè solo ad aiutare l'atto naturale (cf. VERARDO, art. cit., p. 211). Sembra che in questo senso si possano citare le parole di PIO XII nel suaccennato discorso ai medici cattolici: « non si proscrive necessariamente l'uso di taluni mezzi artificiali destinati unicamente sia a facilitare l'atto naturale, *sia a procurare il raggiungimento del proprio fine all'atto naturale normalmente compiuto* » (cf. *Civ. Catt.*, 15 ott. 1949, p. 183).

In conclusione, dei sei metodi di I. a. che finora sono conosciuti, il giudizio morale è abbastanza favorevole (non tutti, peraltro, sono d'accordo nemmeno su questo) all'ultimo procedimento cennato, che però, come s'è visto, è controindicato sotto l'aspetto medico.

Per un'ampia discussione dei punti controversi v., oltre la già citata, la qui sottoposta Bibl.

BIBL. — E. TOFFOLETTO, *La fecondazione artificiale della donna*, numero speciale della *Riv. medica per il Clero*, luglio-sett. 1947, p. 99-126; v. anche, 1949, p. 52-55. — P. VERARDO, *La fecondazione artificiale della donna sotto l'aspetto della morale naturale*, in *Perfice munus. Medicina e morale*, 15 apr.; 15 maggio; 15 giugno; 15 luglio; 15 agosto 1949; estratto, Torino 1949: messa a punto di alcune affermazioni del Toffoletto (v. sopra). — G. JOSIA, *La fecondazione artificiale. Aspetti teologici e morali*, ivi, 15 ott. 1949, p. 296. — A. BOSCHI, *Nuove questioni matrimoniali*, Roma 1947², p. 287-333. — PALMER-MARCEL-SAVATIER-LARÈRE-TESSON, *L'insémination artificielle*, tecnica, psicologia, diritto, morale, Paris 1946. — FR. HÜRTH, *La fécondation art. Sa valeur morale et juridique*, in *Nouvelle Rev. théolog.*, 68 (Tournai 1946) 402-26; cf. ivi, P. TIBERGHIEN, p. 819 s e HÜRTH, p. 821. — R. BIOT, *Génération et amour*, ivi, 69 (1947) 32-48. — G. CAGOL, *La fec. artif. di fronte alla filosofia morale*, in *La Città di vita*, 2 (1947) 237-51. — A. GEMELLI, *La fec. artif.*, Milano 1947, 1949³. — G. KELLY, *The morality of artif. fecundation*, in *Theol. Studies*, 8 (1947) 106-10. — C. MOONEN, *Kunstmatige bevruchting*, in *Nederl. kath. Stemmen*, 43 (1947) 159-166. — J. MULLIN, *Inseminatio artif. sine pollutione praevia*, in *The Clergy Rev.*, 29 (1948) 359 s. — B. G., *La fecond artif.*, in *Monitore eccles.*, 1947, p. 193 ss. — L. MOLINEGO, G. DURANDO, A. GENNARO, *La fec. art. sotto l'aspetto medico,... sotto l'aspetto giuridico*, in *Perfice munus*. 1947, p. 32 ss, 161 ss. — A. AMANIEU, *L'insémination artif.*, in *Ami du Clergé*, 57 (1947) 813-23, 58 (1948) 97-109. — F. BONNET-ROY, *La fécondation artif.*, in *Le Monde*, 17-II 1948; cf. *Ephem. theol. Lovan.*, 24 (1948) 287-90. — J. BERNHARD, *La fécondation artif. et le contrat de mariage*, in *Nouvelle Rev. théol.*, 70 (1948) 846-53. — R. BRUCK, *Sittliche Beurteilung der kunstlichen Befruchtung*, in *Tr. theol. Zeitschr.*, 57 (1948) 141-48. — P. N. ZAMMIT, *Human artificial insemination (from the point of view of reason)*, in *Angelicum*, 26 (1949) 31-38. — *Artificial human insemination*, conferenze tenute sotto gli auspici del « Public morality Council », London 1948, ristampa: discussioni mediche, sociologiche, legali, teologiche e psicologiche. — DI FRANCESCO, *La fec. artificiale*, Milano, Istituto « La Casa » 1949. — J. FOLEY, *The morality of artif. human insem.*, in *Actas* del III Congr. intern. dei medici cattol. (Lisbona 17-23 giugno 1947) p. 789-800. — GOETHOLS-BORIN, *L'insémination artif.*, in *St-Luc médical*, 1947, p 103-08. — O. DAUWE, *De Kunstmatige bevruchting*, ivi, p. 87-92. — L. FERIN, *L'ins. artif. au point de vue médical, légal, social et moral*, ivi, 1948, p. 18-24. — A. SCHENKER, *Zum Problem der künstl. Befruchtung*, in *Schweiz.-Kirchen-Zeitung*, 1947, p. 26 ss, 38 ss; cf. 199 ss, 211 ss. — L. BABBINI, *La fec. artif.*, in *Palestra del clero*, 1949, p. 201 ss. — V. K. GLOVER, *Artif. insem. among hum. beings*. Washington 1948. — E VAN CAMPENHOUT, *L'insém. artif. chez les mammifères et chez l'homme*, in *Rev. médicale de Louvain*, 1947, p. 49-60. — M. FRAEYMANN, *Kunstmatige inseminatie en befruchting*, in *Coll. Gandav.*, 31 (1948) 295-313. — J. GÉRAUD, *Parthénogénèse et ins. artif.*. in *Chronique sociale de France*, 58 (1949) 48-57. — Vari articoli in *R. K. Artsenblad*, 25 (1946) 95-97, 122 s; 26 (1947) 92-97, 158-62; 27 (1948) 67-71, 163-71, 211-19; 29 (1950) 78, 233-44, 257-60; 30 (1951) 17-22. — J. CREUSEN, *Techniques médicales et loi morale*, in *Gregor.*, 30 (1949) 259-64. — L. RENWART, *Ins. art. et documents pontificaux*, in *Nouv. Rev théol.*, 71 (1949) 1072-81. — C. MOONEN, *Een pauselijk woord over de kunstm. inseminatie*, in *Nederl. kath. Stemmen*, 46 (1950) 19-28. — F. HÜRTH, *Annotationes* al cit. discorso di Pio XII, in *Periodica de re mor. can. lit.*, 1949, p. 279-95. — G. PUERTO, *Fecundación artif.*, in *Illustración del Clero*, 43 (1950) 148-51. — F. ALEIXO, *De fœcundatione artif.*, in *Rev. ecles. Brasileira*, 9 (1949) 170-72 — R. P. DE BOECK, *L'ins. artif.*, in *St-Luc médical*, 21 (1949) 400-06. — J. C. BACALA, *L'ins. artif.*, ivi, 22 (1950) 105-07; cf. p. 147-50. — R. EGENTER, *Eine päpstl. Lehraeusserung zur kunstl. Befr.*, in *München. theol. Zeitschrift*, 1 (1950) 105-07. — R. CARDENTE, P. CIPROTTI, G. M. HERING, *La fec. artif.* in *Justitia*, 3 (1950) 20-22. — P BAILO, *Sulla fec. art.*, in *Studium*, 45 (1950) 520-27. — P. A. D'AVACK, *Il problema della fec. artif.*, in *Il dir. eccles.*, 60 (1949) 318-26. — T. MIRABELLA. *Aspetti etici e giuridici della fec. artif.*, ivi, 61 (1950) 48-51. — G. B. GUZZETTI, *La fec. art. della donna nelle ultime pubblicazioni cattol.*, in *Scuola catt.*, 78 (1950) 192-208. — G. B. ALFANO, *La fecond. art. della donna*, Napoli 1950. — *Fec. artif. umana*, in *Aggiorn. sociali*, luglio 1951, p. 193-206. — A. M. HOSTEN, *De kunstmatige inseminatie*, Antwerpen 1951. — L. BENDER, *Fœcundatio artif.*, in *Ephem. juris can.*. 5 (1949) 230-35. — J. BERNHARD, *L'aide apporté à l'opus naturae*, ivi, p. 236-40. — C. VALENTINI, *Fec. art. e adulterio*, in *Giustizia penale*, 1950, p. 567 ss.

INSORDESCENZA. v. SCOMUNICA.

INSTALLAZIONE (originariamente, presa di possesso di uno stallo corale, poi generica *introductio in statum*), è, in generale, la immissione di un titolare in POSSESSO reale (v.) di una carica o di un BENEFICIO (v.) a lui conferiti. Questo atto, ultimo di tutta la complessa procedura della COLLAZIONE (v.), ha il valore di rendere efficiente il conferimento precedente fatto dal superiore ecclesiastico: dà l'*exercitium juris*. Già nota al diritto romano sotto il nome di *Traditio rei*, e al diritto liturgico sotto il nome di *Traditio instrumentorum*, è ripresa dal diritto canonico, il quale regola in particolare l'I. in un beneficio, chiamata *Missio in possessionem seu Institutio corporalis* (can 1443 § 2), con le disposizioni seguenti:

Nessuno può prender possesso, per sua iniziativa, di un beneficio a sè conferito (can 1443 § 1); contro gli INTRUSI (v.) il can 2394 sancisce pene adeguate. Se si tratta di benefici non concistoriali, l'I. spetta all'Ordinario, che all'uopo può anche delegare un ecclesiastico (can 1443 § 2).

Nei Capitoli l'I. è solitamente delegata alla prima dignità, nelle parrocchie urbane al presidente del consiglio dei parroci urbani, nelle parrocchie foranee al vicario foraneo.

L'I. deve effettuarsi « secundum modum jure peculiari praescriptum vel legitima consuetudine receptum », a meno che per giusta causa il superiore abbia concessa esplicita dispensa scritta dalle modalità e dal rito, nel qual caso la dispensa vale come la I. effettiva (can 1444 § 1).

In particolare: *a*) l'I. avvenga nel tempo prescritto dall'Ordinario, passato il quale senza la presa di possesso, il beneficio è dichiarato vacante (can 188 § 2), a meno che il titolare sia stato legittimamente impedito (can 1444 § 2); *b*) il possesso del beneficio può avvenire anche per procuratore munito di speciale mandato (can 1445); c) là dove è richiesta, il titolare deve emettere la professione di fede (can 1443 § 1) sotto pena di incorrere nelle sanzioni del can 2403.

Per l'I. del Papa, dei vescovi, v. ELEZIONE canonica, PAPA, VESCOVO.

INSTANZIO o *Istanzio*, vescovo spagnolo priscil-

lianista, assieme al vescovo Salviano sostenne il partito di Priscilliano (v.) e fu associato a tutte le vicende della vita di costui. Condannato « in absentia » nel sinodo di Saragozza (380) e colpito nuovamente da un rescritto generico « contro pseudoepiscopos et manichaeos », emanato dal giovane imperatore Graziano, I. volle scolparsi davanti a papa Damaso, in Roma. Con Salviano e Priscilliano redasse un memoriale: *Liber ad Damasum*. Ma il Papa non volle nemmeno riceverli (382). Anche Ambrogio, a Milano, ricusò di vederli. Tuttavia Priscilliano e I., nonostante l'opposizione di Ambrogio, riuscirono ad ottenere, colla corruzione del « Magister officiorum » Macedonio, la revoca del decreto di Graziano. Ma il nuovo imperatore, l'usurpatore Magno Clemente Massimo (383), convocò un sinodo in Bordeaux (384): I. fu deposto dall'episcopato ed esiliato nelle isole Scilly (Sorlingues), mentre Priscilliano, che aveva commesso l'imprudenza di ricorrere in appello all'imperatore, veniva decapitato a Treviri (385).

La sede vescovile di I. è sconosciuta. È del pari ignota la sua produzione letteraria. Germ. Morin (*Rev. bénédict.*, 1913, p. 153-72) rivendicò a I. gli 11 scritti che Ed. Schepps aveva scoperto nella bibliot. di Würzburg e aveva pubblicato sotto il nome di Priscilliano (in *Corpus Script. Eccles. Lat.*, XVIII, 1889): sono un'apologia della setta, una supplica a papa Damaso (381 o 382), un memoriale sui libri apocrifi del Vecchio e del Nuovo Test., 7 omelie e una preghiera liturgica. Contro l'attribuzione avanzata dal Morin, v. M. Hartberger in *Theol. Quartalschr.*, 1913, p. 401-30. — Per altra *Bibl.* v. Priscilliano

INSTITORIS *Krämers* Enrico, O. P. (c. 1430-1505), n. a Schlettstadt, m. in Moravia, conosciuto quale Inquisitore zelante ma intemperante, che entrò facilmente in conflitto con altre autorità. Fatto Inquisitore da Sisto IV nel 1479, condusse aspra lotta a eretici e streghe; sono famosi i processi di Costanza, Bressanone e Innsbruck. Contro gli stregoni aveva ottenuto la nota bolla *Summis desiderantes affectibus* (1484) di Innocenzo VIII (v.) e aveva composto il celebre *Malleus* (sotto citato), che ebbe innumerevoli edizioni. Ma l'opera e le opinioni di I. circa la stregoneria suscitarono vive opposizioni da parte di dotti ecclesiastici e laici. Prese pure parte attiva alla vita dottrinale sia con l'insegnamento che con pubbliche discussioni. Si oppose ad Andrea Zamometič che tentava di aprire un concilio a Basilea contro Sisto IV (cf. *Epistola contra quemdam conciliistam archiepiscopum Craynensem* ... del 10-VIII-1482). Nel 1500 Alessandro VI lo nominò Nunzio ed Inquisitore in Boemia, ove potè esercitare proficuo apostolato presso i fratelli moravi (v.). Scrisse: *Malleus maleficarum* ... in collaborazione con G. Sprenger, Lione 1484; *Tractatus varii* ... *contra quatuor errores* ... *adversus Eucharistiae sacramentum*, in 3 parti, Norimberga 1496; *Tractatulus adversus errores D. A. Rosselli*, in difesa del primato del Papa, Venezia 1499; *Opus perutile* contro i Valdesi, Olmütz 1501; *Clypeus*... contro Valdesi e Piccardi, ivi 1502. — Quétif-Echard, *Scriptores O. P.*, I, 896-97. — Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess in Mittelalter*, München und Leipzig 1900. — Id., *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns*... *in Mittelalter*, Bonn 1901. — Aggiungi, perchè trascurata dallo Hansen, la bolla di Sisto IV, *Ad comprimendam* (18 ottobre 1483), pubblicata dal Pastor, Roma 1942, p. 784, in cui viene affidato all'I. il compito di estirpare l'eresia in Germania.

INSUFFLAZIONE, Essufflazione. v. Soffio.

INSULINDIA. v. Indonesia.

INTAGLIO (franc. *intaille*, ted. *Schnitzwerk*, ingl. *intaglio*, spagn. *entalle*) è ogni lavorazione intesa a realizzare, in *rilievo* oppure in *incavo*, una figurazione prestabilita, su legno, marmo, avorio, rame, pietre dure, ecc. Lo scopo della lavorazione può essere una figurazione plastica come oggetto artistico finito (v. Scultura); l'I. ad incavo, poi, molto spesso si effettua per trarne delle stampe (v. Incisione).

Particolarmente importante è l'I. di pietre dure, preziose (sardonice, calcedonio, corniola, ametista, cristallo di rocca, anche pasta di vetro ...). **Glittica** (da γλύφω = incido) è appunto l'arte di intagliare e di incidere le pietre dure, che venivano sottoposte dapprima a semplice levigazione e molatura, poi, a partire dal sec. XV, anche a sfaccettatura. L'I. può fare sulla gemma figurazioni in rilievo, dette **Cammei** (franc. *camée*, ted. *kamee*, ingl. *cameo*, spagn. *camafeo:* nome di origine incerta, introdotto nel sec. XIII), dove la diversità dei colori è ottenuta solitamente dalla disposizione dei diversi strati della pietra. Le figurazioni in incavo, dette genericamente ***Pietre incise***, servivano di solito come matrici di suggelli (v. Sigilli).

L'I., praticato nelle varie forme fin dai tempi più antichi, fu coltivato anche dall'arte cristiana, lasciandoci gran numero di prodotti pregiati. — Cf. per le gemme, H. Leclercq in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, VI-1, col. 794-864 con amplissima bibl. e numerose riproduzioni. — Id., ivi, VII-1, col. 1199-1205.

INTARSIO o Tarsia è, genericamente, opera di connessione, su disegno, con vario materiale. Tale è il **Niello** (intaglio su oro o argento con vari metalli), la **Dameschinatura** (intaglio su acciaio o ferro con oro), il **Musaico** (v.).

Ordinariamente per I. si intende un lavoro d'ornamento per incrostazione e combinazione a disegno con legni di vari colori o con marmi.

La ***tarsia marmorea*** incomincia ad apparire nell'arte cristiana fin dal sec. V (S. Sabina a Roma, S. Vitale a Ravenna) ed ha poi uno sviluppo grandioso nel periodo romanico (opere cosmatesche di Roma, Firenze, Pistoia, Lucca), rinascimentale (scuola di S. Marco a Venezia, S. Maria Novella a Firenze), e nel periodo barocco (la navata di S. Pietro in Vaticano, la Cappella Paolina in S. Maria Maggiore, la Cappella della S. Sindone a Torino, ecc.).

La ***tarsia in legno***, composta in origine col nero (ebano) e col bianco (avorio), si impose ben presto nella forma detta alla « certosina ».

Verso la metà del '400, sovrapponendosi a un sistema monocromo e geometrico, inizia la ***tarsia pittorica***, costituita da strisce lignee variamente colorite, trattate col ferro arroventato o con acidi. Così, invece dei vari disegni geometrici e motivi ornamentali, si ebbero figure e quadri d'assieme. È da notare che in genere lo stile di quest'arte minore segue quello dell'architettura del tempo.

L'Italia e tutti i paesi dell'Europa occidentale sono ricchissimi di tarsie eseguite per chiese, conventi, cappelle. Per l'Italia ricorderemo insuperati maestri quali Fra Giovanni da Verona, che lavorò

specialmente nella chiesa di S. Maria in Organo, i fratelli Canazzi (basilica del Santo a Padova), Fra Damiano Zambelli (S. Maria Magg. a Bergamo). Di minor fama, ma — specie in talune opere — di non minor valore sono i toscani fratelli da Maiano, Baccio d'Agnolo, il Francione; nel Friuli i Mioni; i Marchesi a Bologna; i Sacco a Cremona; i Capoditerro e i Caniana a Bergamo. Ai nostri tempi, se si esclude qualche tentativo più generoso che felice, l'I., anche per lavori sacri, è in completa decadenza. — Enc. It., XXXIII, 282 s.

INTEGRITÀ. — 1) *Della confessione:* v. Confessione Sacramentale, V, 4.

2) *Del corpo:* v. Eugenetica; Chirurgia e Morale; Eunuchi; Mutilazione. Per altro aspetto dell'I. del corpo, v. Castità e Verginità.

3) *Della coscienza* (rettitudine nel giudicare e nel fare): v. Coscienza (*Morale*, III–V, e *Pedagogia*); Peccato.

4) *Della virtù* (« bonum ex integra causa »): v. Virtù; cf. A. D. Sertillanges, *Vita cattolica*, vers. it., II serie, Brescia 1939, p. 141–50.

5) *Stato di I.* v. Natura e soprannatura; Peccato originale; Adamo ed Eva, III ss.

INTELLETTO o **Intelligenza**, da *inter legere* = raccogliere dentro di sè, cioè « comprendere » (cum-prehendere), oppure, come meglio piace a S. Tommaso, da *intus legere* = leggere l'intimità dell'essere, cioè « penetrare » (= penitus intrare) nell'essere oltre ciò che immediatamente appare, oltre gli accidenti sensibili per cogliere la sostanza, oltre il suono e i segni delle parole per « intendere (= tendere in) il loro significato, oltre l'effetto per scoprire la causa e oltre la causa per prevedere l'effetto, oltre la figura per comprendere il figurato . . . Ma sia l'*inter* che l'*intus*, come gli altri vocaboli (« comprendere, intendere, penetrare », tanto più « cogliere, scoprire », ecc.) introducono immagini spaziali e materiali, gravemente improprie a designare la funzione dell'I., che è spirituale: improprietà prevista, poichè, essendo l'I. una realtà metafisica, ogni descrizione umana di esso prenderà lo spunto dai corpi che sono l'oggetto proprio specifico del pensare umano.

A. Trascurando l'accezione abusiva per cui si denomina I. anche l'Istinto animale (v.) nelle sue manifestazioni più sorprendenti, per I. si intende talora la stessa *sostanza intellettiva*, ora l'*atto intellettivo*, più solitamente la *facoltà* che, quando passa all'atto, pone le *operazioni intellettive* sotto accennate; talora questa facoltà si assume come facoltà di *pensare in generale*, talora si distingue, come una specie di pensiero, dalla Ragione (v.). Un'accezione non esclude l'altra; Cartesio, invece, definisce l'anima come I. in atto (pura « cogitatio », *Medit.* II), anche se poi altrove, per incoerenza, fa luogo anche alla concezione sostanzialistica (l'anima è il « soggetto cui inerisce » il pensare); presso Kant (v.) l'I., distinto dalla Ragione, è la funzione categorizzante, che con l'Idealismo (v.) perde ogni residuo sostanzialistico, per ridursi, con l'attualismo, a puro « atto di pensiero » creatore dell'essere. Del resto la storia del concetto di I., delle sue operazioni, della sua unione col corpo nell'uomo . . . coincide con tutta la storia della filosofia e ne subisce tutte le variazioni.

B. La fondazione dell'esistenza e della natura di una facoltà intellettiva è uno dei più squisiti processi della Metafisica (v.). Parte dall'esperienza quotidiana del conoscere umano percorrendo questi momenti.

C. La fenomenologia umana mostra che: l'uomo conosce le realtà materiali sotto forma universale, necessaria, immutabile, cioè le « essenze » spogliate con l'Astrazione (v.) dalle condizioni dello spazio-tempo individuante e diveniente, rappresentandole nell'Idea (v.), nel Concetto (v.), nella definizione, o conosce pure, in un modo caratteristico, realtà che prescindono dalla eventuale materia in cui fossero attuate (ad es., ente, verità, giustizia, uguaglianza), o che addirittura positivamente escludono la materia (ad es., Dio, spirito); egli poi nel giudizio stabilisce rapporti tra concetti (o, che è lo stesso, tra cose), categorizzando, classificando, ordinando la realtà; egli infine ragiona, cioè trae verità ignote da verità note in cui erano implicite, passando dal particolare all'universale (induzione) o dall'universale al particolare (deduzione), e così organizza le sue conoscenze nella forma sistematica della Scienza (v.). Di queste operazioni la più radicale è la conoscenza dell'universale, che si può considerare come caratteristica dell'I. e dell'anima umana, bastevole a fondare i suoi privilegi che la distinguono da tutte le altre « forme ». Dall' attività intellettiva consegue uno speciale comportamento dell'appetito umano, detto Volontà (v.), il linguaggio, la signoria sul mondo dell'uomo, che, conoscendo le leggi generali del cosmo e prevedendone le combinazioni, lo adatta a se stesso e si adatta ad esso: donde la civiltà e il progresso. (Perciò spesso si dice « Intelligenza » anche l'abilità, la destrezza nello scegliere i mezzi più adatti al fine).

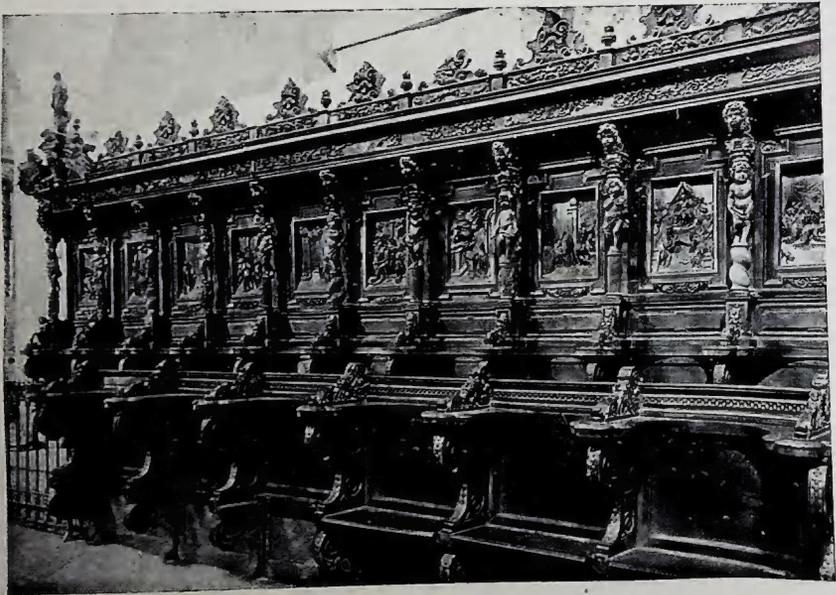
D. Siffatta attività, che costituisce la « storia naturale dell'uomo », è propria dell'uomo in quanto non si verifica nei regni infraumani, nemmeno negli animali, presso i quali l'assenza di nozioni universali è dimostrata dalla mancanza del linguaggio, dalla loro determinazione « ad unum » e dal difetto di progresso. Anche la sensazione animale è conoscenza (contro Cartesio per il quale l'animale non è che una macchina), ma non sorpassa il particolare contingente dell' « hic et nunc », mentre l'intellezione coglie l'universale e pertanto, contro il Sensismo (v.), si dimostra irriducibilmente diversa dalla sensazione, superiore ad essa in quanto la giudica, la dirige e l'utilizza.

E. Poichè il suo oggetto — l'universale — è « immateriale » cioè spogliato dalle condizioni individuali della materia concreta, l'azione intellettiva si dovrà dire « spirituale », ossia non solo priva essa stessa di materia (come, del resto, è ogni « forma » e ogni « operazione » dell'essere), ma anche intrinsecamente — se non pure estrinsecamente — indipendente da materia e da organi corporei (v. Spiritualità).

F. E poichè ogni azione finita postula un « soggetto cui inerisca » (che per altre considerazioni si potrà specificare come « prossimo » e « remoto »), l'azione intellettiva ci induce a postulare una « potenza » o « facoltà », ugualmente irriducibile al senso e spirituale, detta appunto I., come « potenza », inerente essa stessa a una « sostanza » parimente spirituale, che è l'Anima umana (v.). Dalla spiritualità dell'anima, come corollario razionale, si deduce la sua naturale Immortalità (v.).

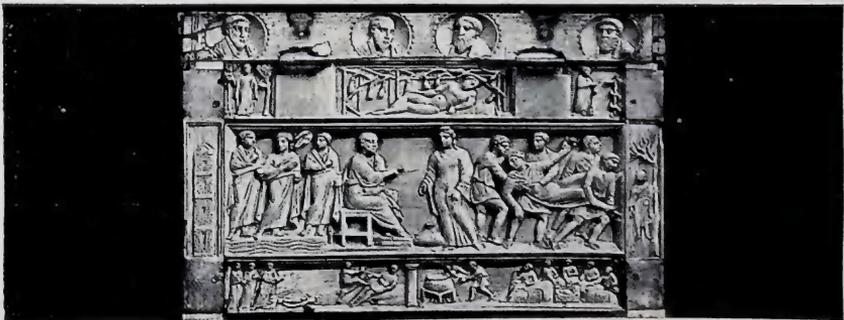
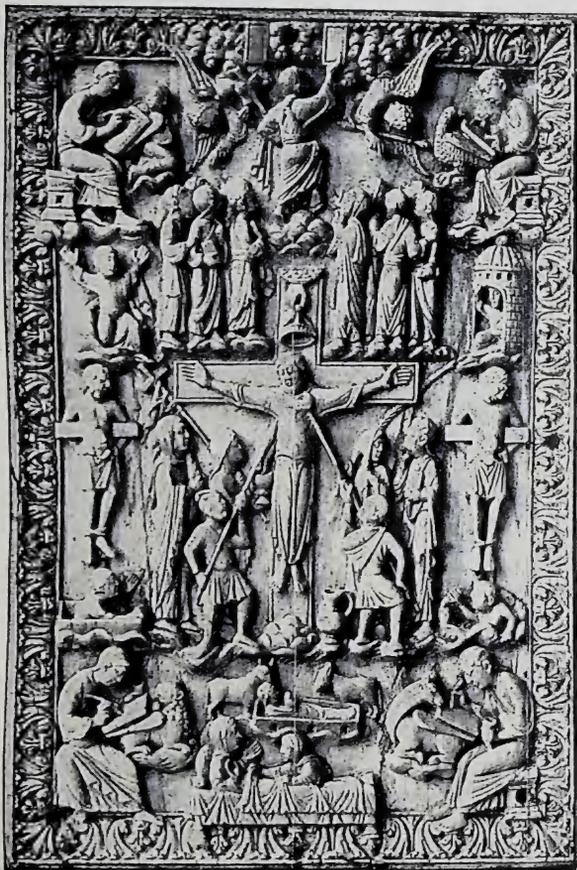
G. Una completa fenomenologia dell' Uomo (v.) rivela inoltre, nell'unità della vita umana, attività

Ancona intagliata nella chiesa di S. Zaccaria a Venezia. (Giovanni e Antonio da Murano). (Fot. Alinari).

Intagli nel coro della chiesa di S. Severino a Napoli.

Intagli nel coro di Chiaravalle (Milano), di Carlo Garavaglia (1645).

Basilica di S. Martino, Alzano Lombardo, Bergamo. Intagli di A. Fantoni: 1, 2, scene di martirio (cimase di armadio della seconda sacristia); 3, nascita di Maria.

1, 2, 3. opere di Andrea Fantoni: 1, 2, scene della Passione; 3, pulpito della basilica di Alzano Lombardo (Bergamo). — A destra, S. Teodoro, placca di bronzo bizantina.

Dittico in avorio di artefice romano (sec. IV), con scene evangeliche.

Avorio del sec. IV, parte posteriore. Lipsanoteca di Brescia. Al centro, episodio di Anania e Saffira.

Avorio carolingio (principio del sec. XI). Museo di Bruxelles.

Antica gemma cristiana col dodici Apostoli. Originale nel Gabinetto numismatico di Berlino.

Colonna a destra: 1) Abraxas da una gemma gnostica; 2) simboli su una gemma incisa; 3) gemma con la crocifissione; 4) gemma con colomba, olivo, pesce, monogramma; 5) cammeo bizantino con la figura di Cristo. Tutte al British Museum.

Patena in alabastro con smalti. Arte bizantina. sec. X, XI. Venezia. Tesoro di S. Marco.

Anfora in vetro con montature in argento dorato e gemme. Venezia. Tesoro di S. Marco.

Coppa di turchese in oro con smalti (sec. X, XI) Venezia. Tesoro di S. Marco.

Gemma del IV sec., col Buon Pastore e la storia di Giona. – Medaglione di Valente. col labaro. – Cammeo bizantino con l'Annunciazione. – British Museum.

Venezia, Tesoro di S. Marco. Calice bizantino in onice con smalti (sec. X-XI). Coppa in calcedonia e gemme (sec. X-XI). (Fot. Alinari).

Cammeo in serpentino dell'imperatore Niceforo Botoniate. Londra, Victoria and Albert Museum.

L'Arcangelo Gabriele in una steatite bizantina. Fiesole, Museo Bandini.

corporee materiali (vegetative, sensitive) accanto alle attività spirituali (intellettive, volitive), e perciò, ci obbliga a concludere che l'anima intellettiva si unisce al corpo come forma sostanziale a materia (v. MATERIA E FORMA), costituendo l'unità sostanziale dell'UOMO (v.) e rimanendo individualizzata dal CORPO (v.). Sicchè ogni uomo è dotato di anima intellettiva personale e gode, quindi, di immortalità personale.

H. Così, con la effettiva dimostrazione qui accennata, si vincono le istanze dello SCETTICISMO (v.) antico e moderno, ripresentato in forma speciale da KANT (v.), che nega la possibilità di una METAFISICA (v.) del soggetto intellettivo. Si vincono le obiezioni del MATERIALISMO (v.) e del SENSISMO (v.), che riducono l'I. alla fisico-chimica della materia generale o al senso. Si smonta il dualismo antropologico del PLATONISMO (v.) e di CARTESIO (v.), che separa l'anima intellettiva dal CORPO (v.), spezzando l'unità sostanziale dell'UOMO (v.). E si vince, infine, l'errore degli Arabi, attribuito da essi e da molti altri, anche ad Aristotile, che nega la personalità dell'I. ponendo un I. separato, unico per tutti gli uomini. A quest'errore s'accostano alcune forme di MONISMO (v.), come l'IDEALISMO trascendentale (v.), che non è in grado di salvare a dovere la realtà dell'Io empirico individuale. (Del resto l'idealismo pecca in altri punti contro la corretta concezione dell'I., sia perchè non lo distingue adeguatamente dal senso, nè dalla facoltà, nè dalla sostanza intellettiva, sia perchè gli affida la funzione smisurata di creatore dell'essere).

I. L'unione dell'anima col corpo pone all'I. una dipendenza dal corpo, la quale, pur dovendosi giudicare soltanto « estrinseca », nullameno è carica di conseguenze. Primamente l'unione dell'I. colla materia *mia, tua* . . ., individuale, dà all'I. *mio, tuo* . . . la sua individualità incomunicabile, originale, per cui si differenzia da ogni altro I. (non è possibile decidere in metafisica se le caratteristiche individuali dell'I. si debbano far risalire anche all'atto creativo di Dio); inoltre, l'unione dell'I. con la materia specifica, comune alla specie umana, condiziona l'esercizio di ogni I. umano nella sua vita terrena (v. CORPO), determinandone l'oggetto e il modo.

L. Ciò che l'I. conosce (**oggetto materiale**) è la *res ipsa*, la « realtà », oggetto materiale generico di ogni I., anzi di ogni conoscenza, con cui l'I. « intenzionalmente » si identifica (v. INTENZIONE), dando luogo alla VERITÀ logica (v.). Contro questa affermazione non si solleva alcuna istanza, neppure dallo SCETTICISMO (v.). Più interessante è rivolgere l'analisi psicologica ai vari « aspetti sotto i quali » (*ratio sub qua*, **oggetto formale**) l'I. conosce le cose. Ora, come la vista percepisce le cose sotto l'aspetto del colore, così l'I. conosce tutte le cose sotto la ragione di *ente*, « quod primo intellectus noster concipit quasi notissimum et in quo omnes suas conceptiones resolvit », S. Tommaso, *De verit.*, q. I, a. 1 (v. ONTOLOGIA). La ragione di ente (« entità ») è detta appunto oggetto formale **generico**, o **adeguato estensivo**, o **comune**; fuor della quale non si dà alcuna intellezione, poichè, essendo omninamente universale, anzi « trascendente », come si dice, comprende ogni altro aspetto conoscibile e si impone a ogni I., anche supraumano. Ma il possesso dell'essere si effettua, nell'I. umano, in un modo speciale, caratteristico della sua situazione di spirito immerso in materia. Infatti l'oggetto formale **proprio**, o **adeguato intensivo**, o **specifico**, o **proporzionato** dell'I. umano nello stato di unione col corpo, è la « *quidditas rei materialis* »; questa è concepita « primo et per se », ed ogni altra cosa (l'ente incorporeo) in relazione ad essa per conoscenza « derivata » (inferenziale, metafisica) ed « analogica ». Tale è la dottrina classica della tradizione aristotelico-tomistica (l'opinione che l'oggetto formale proprio dell'I. sia la *ratio entis* è forse di Scoto, ma, certo, non di S. Tommaso) e ben rappresenta le condizioni dell'I. umano: che esso possa conoscere anche l'incorporeo è sua gloriosa prerogativa; ma che esso per conoscerlo debba partire dal corporeo ed esser legato al corporeo è la sua miseria.

M. In deroga a questa legge alcuni ritengono che l'anima abbia di se stessa (precisamente, della propria *esistenza*) una conoscenza immediata « sperimentale », come se l'anima fosse oggetto formale proprio dell'I.: l'I., si dice, coglie immediatamente se stesso in quanto immediatamente percepisce l'oggetto della sua operazione e poi l'operazione stessa, la quale è immediatamente avvertita come *da* me, *in* me, *di* me e quindi connota l'esistenza del *me*. Senonchè questa osservazione non par conclusiva: l'operazione dell'I. non è « immediatamente » percepita come *da, in, di* me: le preposizioni « *da, in, di* » indicano rapporti di « derivazione », di « inerenza », di « appartenenza », cioè schiette categorie metafisiche — riassumibili nel rapporto metafisico di sostanza e accidente — che non sono accessibili ad alcuna esperienza, neppure all'esperienza interna o introspezione, ma deducibili soltanto con un processo di « mediazione » inferenziale, lo stesso processo che sbocca alla fondazione della SOSTANZA (v.) in generale. Nè si dica che l'« esperienza interna » ci offre soltanto l'« esistenza » dell'anima, lasciando alla « dimostrazione » il compito di chiarirne la « natura », poichè di ogni realtà metafisica la mediazione che ne fonda la « natura » e le qualità è la stessa che ne fonda l'« esistenza », e non c'è altro modo di accertarne l'esistenza se non dimostrandola quale sostanza, o natura, o qualità, o funzione, come avviene di Dio che si dimostra *esistente* in quanto si dimostri la necessità di un *trascendente*. Per queste considerazioni, crediamo, S. Tommaso non pose l'anima tra gli oggetti formali dell'I. Ciò avvertito, è poco male che alcuni manuali scolastici considerino l'anima come oggetto formale *secundum quid*, o *riflesso*, o *secondo*, purchè le specificazioni aggiunte siano intese nel senso detto sopra, escludendo l'anima dagli oggetti di conoscenza « experimentalis ».

N. La presenza del corpo pesa anche sul modo della conoscenza intellettiva: la quale non ha altra maniera di costituirsi se non appropriandosi l'oggetto fornito dall'esperienza dei sensi esterni, fissata ed elaborata dai sensi interni, giusta il principio del sano empirismo aristotelico: « Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu ». L'oggetto dell'I. — l'intelligibile, come si dice — non è dato in atto all'I., nè in specie innate, come vuole l'INNATISMO (v.), nè in un ipotetico mondo iperuranio, come sognava Platone (v. PLATONISMO), nè in una intuizione di Dio, come pretende l'INTUIZIONISMO (v.) e l'ONTOLOGISMO (v.), ma « deriva » tutto, benchè non totalmente, dall'esperienza sensibile, senza la quale l'I. umano, nelle sue condizioni terrene, morrebbe di fame.

O. Questo « derivare » diede luogo a secolari, memorabili discussioni. L'esperienza sensibile, che inizia l'avventura del pensiero, offre soltanto oggetti particolari e contingenti, mentre l'intelligibile, oggetto dell'I., è universale e necessario. Come avviene la derivazione di questo da quelli? (è data la conoscenza sensitiva, è data la conoscenza intellettuale: che questa « derivi » da quella non è propriamente dato, bensì facilmente inferito).

Considerando questo passaggio come un divenire, bisogna porre che l'intelligibile, « in atto » nell'I. che lo contempla, si trovi « in potenza » nel sensibile donde è derivato. Ora il principio di causalità, applicato al divenire, esige che il passaggio dell'intelligibile dallo stato di potenza (nel particolare sensibile e, in definitiva, nel cosiddetto « fantasma ») allo stato di atto (nell'I. che lo conosce), sia operato da una « causa », diversa dall'intelligibile e che contenga in sè almeno la perfezione dell'intelligibile da essa prodotto. Ebbene questa operazione, per cui l'intelligibile in potenza (sensibile in atto) particolare e contingente, diviene intelligibile in atto universale e necessario, si dice ASTRAZIONE (v.); la « causa » che la compie si suol dire dopo Aristotile ***I. agente*** o ***attivo*** (νοῦς ποιητικός). Esso, dunque, è un « lumen intellectuale » che rende « intelligibili » gli esseri, come il sole rende « visibili » i colori; esso, « qui potest *facere* omnia » (intelligibilia). si configura rispetto alle cose sensibili (intelligibili in potenza) come atto rispetto alla potenza. A questo punto la facoltà che effettivamente « riceve » e conosce l'intelligibile appare realmente distinta dall'I. agente che « forma » l'intelligibile, configurandosi rispetto all'intelligibile come potenza passiva recettiva (« potest *fieri* omnia ») rispetto all'atto o alla potenza attiva. Dopo Aristotile essa si chiama col nome distintivo di ***I paziente*** (νοῦς παθητικός), o ***passivo***, o ***possibile***, o ***dispositus*** (a ricevere le specie intelligibili). E poichè l'attività intellettiva, a spiegar la quale furono postulati l'I. attivo e passivo, è fenomeno strettamente personale dell'anima individuale (meglio: dell'individuo umano), si deve concludere che I. attivo e passivo, pur rimanendo realmente distinti fra loro, sono facoltà dell'anima umana, ambedue concorrenti a produrre l'intellezione.

P. Va da sè che, come ogni divenire, anche il divenire della conoscenza, si conchiude nella causa ultima, in Dio, il quale. da questo lato, si deve dire l'I. agente supremo ed unico, intelligibilizzante tutto l'essere. Ma come, in generale, la causalità divina non esclude le « cause seconde » e le « nature » specifiche, così non esclude la causalità dell'I. agente individuale. il quale fu invocato a spiegare l' « umanità » e la « personalità » dell'intendere, testimoniate dall'esperienza; dalla nota precedente si dovrà dedurre soltanto che l'I. agente è una « partecipazione » finita dell'I. divino. Infine, è facile rendersi conto che la deduzione dell'I. agente, imposta dalla conoscenza intellettiva, non ha alcuna analogia nella conoscenza sensitiva, perchè il « sensibile », oggetto del senso, è già in atto nelle cose e attende soltanto la facoltà che lo percepisca, mentre l' « intelligibile », trovandosi in potenza nelle cose, attende una facoltà che lo tragga in atto (I. agente) e un'altra facoltà che lo riceva e lo conosca (I. passivo).

Q. Sicchè, riassumendo, secondo S. Tommaso l'I. agente è introdotto per svolgere questi compiti: a) *illuminare i fantasmi sensibili*, cioè renderli prossimamente atti a produrre la specie intelligibile; b) *astrarre effettivamente la specie intelligibile* dal fantasma così « illuminato »; c) *confortare l'I. passivo*, offrendo ad esso, nelle specie intelligibili, il suo oggetto che lo sazia e lo perfeziona; d) *rendere evidenti i primi principi*, non già nel senso che l'I. attivo astragga egli stesso i primi principi e li produca nell'I. passivo, ma nel senso che esso produce le specie intelligibili, informato delle quali l'I. passivo, apprendendo i termini di cui possiede la specie, immediatamente vede e forma i primi principi.

R. Questa dottrina dell'I., alla cui elaborazione la tradizione aristotelico-tomistica consacrò poderosi e gloriosi sforzi, rimase pur sempre torturata da gravi difficoltà e incontrò da varie parti nutrite opposizioni. Alcuni presupposti della teoria possono ritenersi definitivi, come: *1*) la particolarità delle conoscenze sensibili, fornite dai sensi esterni e interni (si noti: l'essere *particolare* è dato al senso, ma la sua *particolarità* è data soltanto all'I. che riflette sulle sensazioni e le distingue da altre conoscenze); *2*) l'universalità della conoscenza intellettiva; *3*) conseguente distinzione di senso ed I.; *4*) la principialità della conoscenza sensibile rispetto a tutte le conoscenze umane e, pertanto, la sua necessaria medianità rispetto alla conoscenza intellettiva.

Ma come funzioni questa medianità (ossia, come l'intellezione derivi dalla sensazione) fu oggetto di discussione. L'introduzione di ***specie intelligibili*** — che non sono delle « conoscenze » o idee, ma soltanto dei « conoscibili », mezzi di conoscenza (« id quo cognoscimus ») , diventando conoscenze quando vengono ricevute nell'I. passivo — sembra esigita dalla negata possibilità di un'unione diretta, nell'atto conoscitivo, dell'I. con l'essere percepito dal senso; si nega, infatti, che il « fantasma » sia per se stesso direttamente intelligibile. Ora se per intelligibile si intende l'universale, il fantasma e tutto il sensibile, sempre particolare, non è intelligibile. Ma se intelligibile è « oggetto di conoscenza intellettiva », non sembra altrettanto evidente che esso nel sensibile non si offra alla presa diretta dell'I., il quale, essendo di natura spirituale, irriducibile a qualunque modello meccanico di conquista e di possesso, potrebbe ben avere un modo speciale di farlo suo e di cogliere nel sensibile l'universale, senza l'intermediario delle specie e senza gli uffici di un I. agente astrattivo. Del resto quelle specie appaiono un inutile duplicato fittizio delle cose e, se non sono possedute da alcuno, non avranno modo di sussistere come realtà purchessia, mentre se sono possedute da una sostanza saranno conoscenze, cioè l'I. stesso in atto: non esistono intermediari tra le cose da conoscere e le conoscenze dell'anima, che sono poi l'anima stessa nelle sue operazioni. È bensì vero che postulando l'assimilazione diretta del sensibile da parte dell'I. si invoca una misteriosa potenza originale dell'I. stesso e non si chiarisce come poi il particolare sensibile si trovi ad essere universale nell'I., mentre la teoria delle specie e dell'I. agente ha il merito di tentare una spiegazione; ma, oscurità per oscurità, piace meglio lasciare zone d'ombre che proiettare in esse una luce equivoca.

Ancora: nel passaggio dalla sensazione all'intellezione si vuol vedere un *divenire* delle specie in-

telligibili — che si considerano in potenza nelle cose sensibili, e in atto nell'I. passivo —, il qual divenire esige un I. agente che tragga la specie dalla potenza all'atto. Ora nel detto passaggio si potrebbe vedere soltanto il divenire dell'anima (dell'uomo), che dallo stato di conoscenza sensibile particolare (potenzialmente universale) passa allo stato di conoscenza intellettiva attualmente universale, il qual divenire (dell'uomo, non delle specie) non sembra postulare altra causa tranne il principio vitale immanente e la causalità divina trascendente.

Se si tien fede alla dottrina della specie e dell'I. agente, sorgono altre gravi difficoltà circa questa misteriosa potenza astrattiva. L'I. agente non appare come facoltà propriamente umana, poichè proprio dell'uomo è soltanto « l'intelligere » dell'I. passivo, non già l'« intelligibilizzare » dell'I. agente, il quale, da una parte, non « conosce » esso stesso, ma crea soltanto le condizioni della conoscenza, e dall'altra, potrebbe essere sostituto nella sua funzione intelligibilizzante da un I. agente unico per tutti gli uomini, da Dio stesso, anzi addirittura da un agente inanimato (« productio quippe speciei ex suo genere posset a re non vivente fieri... », Suarez), senza iattura per l'« umanità » e l' « individualità » del conoscere. Inoltre, per la legge della causalità, cosiffatto I. agente dovrebbe, come causa, possedere in atto tutte le specie che esso è capace di enucleare dai fantasmi, e non si vede bene come il possedere specie intelligibili in atto non sia anche per ciò stesso conoscere, nè si vede bene come esso, possedendo in atto tutto l'intelligibile, possa adeguatamente distinguersi da Dio o, almeno, considerarsi facoltà umana. Altre ragioni di perplessità sono introdotte in questa teoria dall'uso disattento delle immagini di « luce » e delle analogie meccaniche, che presso alcuni autori sembrano tenere il luogo delle rigorose dimostrazioni e creare una chiarezza fallace. Non si dicono, poi, le obiezioni che si sollevano contro l'I. agente nei sistemi filosofici lontani da quello tomistico...

S. Un sintomo di tali imbarazzi è, ad es., il dissenso che divide gli autori scolastici circa la conoscenza del singolare. La quale è un fatto indubbio, tant'è vero che pronunciamo giudizi come questo: « Giovanni è uomo ». Ma in qual modo si conosce il particolare? Scoto, molti filosofi francescani, Suarez... ritengono che l'individuo concreto materiale (ad es., Giovanni) sia un oggetto formale proprio dell'I., conosciuto direttamente dall'I. al pari della quiddità universale (ad es., l'umanità). Per altri, invece, capeggiati dal Caietano, è conosciuto soltanto per dimostrazione logica. Con S. Tommaso e S. Bonaventura più comunemente si ritiene che il singolare, direttamente conosciuto dal senso, soltanto indirettamente può esser conosciuto dall'I., cioè *per quamdam reflexionem* dell'I. sulla quiddità universale e sul fantasma particolare, benchè immediatamente e senza dimostrazione. Senonchè a questo punto si domanda come poi l'I., facoltà dell'universale, possa « convertirsi » al fantasma, che è pur sempre sensibile e particolare; inoltre, se la « conversione al fantasma » è introdotta per spiegare la conoscenza del particolare, questa verrebbe spiegata con una conoscenza del particolare, cioè non verrebbe spiegata, ma soltanto supposta. I testi tomistici non sono nè chiari nè chiaramente coerenti; spesso rinviano ad Aristotile, la cui antropologia differisce notevolmente da quella dell'Aquinate; nè i commentatori antichi e moderni offrono soluzioni rassicuranti.

T. Perciò la teoria dell'I. agente fu uno dei punti più vivacemente combattuti nella filosofia SCOLASTICA (v.). V'ha chi lo nega come « facoltà », facendo di esso e dell'I. passivo due « funzioni » di una stessa facoltà (Scoto, nominalisti, Vasquez, Suarez, Arriaga, Lossada...). Altri lo negano anche come funzione, negando la necessità delle specie intelligibili impresse, asserendo che a determinare l'I. alla conoscenza basta il semplice fantasma in quanto questo è unito con l'I. nella stessa anima (Enrico di Gand e, più recentemente, Palmieri, Geyser, Bl. Romeyer...).

Maggior clamore suscitò la opinione degli Arabi (v. ARABA filosofia). Per Avicenna esiste un unico I. agente per tutti gli uomini, separato, produttore non solo delle forme conoscitive (specie intelligibili) ma anche delle forme ontologiche realizzate negli esseri finiti sublunari: è la decima, l'ultima, « intelligenza separata » (della Luna), potenza gnoseologica e insieme cosmogonica: così viene riconosciuta la necessità della funzione intelligibilizzante, ma vien negata la sua personalità: a spiegare poi le varietà psicologiche individuali dell'intellezione viene introdotta una speciale « virtus cogitativa » personale, incaricata di disporre l'I. passivo a ricevere le specie dell'I. agente unico. Averroè pose l'unicità anche dell'I. possibile, distruggendo così la personalità anche della funzione conoscitiva intellettuale: una speciale « virtus » individuale, al vertice delle potenze sensitive individuali e intermediaria fra queste e l'I. separato, disporrebbe i fantasmi in modo da venir illuminati dall'I. unico.

La tesi degli Arabi adduceva in proprio favore la autorità di Aristotile, il quale, davvero, dopo aver descritto l'I. agente con attributi divini, lascia indeciso se sia immanente all'anima o non piuttosto « separato » e venga « dal di fuori ». Alcuni commentatori antichi gli attribuiscono la seconda alternativa; ad es., Alessandro di Afrodisia, che per giunta materializza l'I. possibile, detto da lui, appunto, *intellectus materialis*, affida a Dio e a Dio solo le funzioni dell'I. agente aristotelico; parecchi dottori scolastici e rispettabili critici moderni interpretano lo Stagirita in senso arabo; lo stesso S. Tommaso nel Commento alle Sentenze (1253-54) gli riconobbe l'errore averroistico, da cui in seguito lo scagionò dando di Aristotile un interpretazione che, invero, sembra piuttosto una correzione teoretica.

Le idee arabe ottennero consensi anche nel mondo latino della SCOLASTICA (v)., come si dirà sotto questa voce. Secondo una visione di E. Gilson, peraltro bisognevole di gravi chiose correttive, ci fu tra i dottori latini cristiani della scolastica una corrente di **agostinismo avicennizzante**, la quale, seguendo Avicenna, negava all'anima un I. agente personale, e seguendo S. AGOSTINO (v.), ne sopperiva le funzioni postulando l'ILLUMINAZIONE divina (v.). Così Ruggero Bacone, che cita per sè Aristotile e Guglielmo di Auvergne e « maiores philosophos »: « et sic intellectus agens, maiores secundum philosophos, non est pars animae, sed est substantia intellectiva alia et separata per essentiam ab intellectu possibili » (*Opus maius*, parte II, c. 5). Guglielmo di Auvergne combattè Avicenna e negò ogni I. agente: se si pensa immanente all'anima, allora ne compromette la semplicità e indivisibilità; se si pensa separato al modo di Avicenna, allora

è inutile sia come produttore di forme ontologiche, nel qual caso verrebbe a sostituire Dio creatore, sia come produttore di specie intelligibili, la qual funzione può essere compiuta da Dio: alla costituzione della scienza, poi, bastano i principi tratti dalle « res ipsae », i quali sono appunto « lumina » dell'I. e, facendoci scorgere le conclusioni nelle premesse, fondano le dimostrazioni scientifiche. A lato di questa corrente, un **agostinismo aristotelizzante** (Alessandro di Hales, Bonaventura, Matteo di Acquasparta . . . .), all'attività di un I. agente personale immanente associava l'illuminazione divina, che in certo modo è l'equivalente cristiano dell'unico I. agente separato degli Arabi.

U. L'educazione dell'I. mira a creare e a migliorare i buoni **abiti dell'I.** che rendano più facile, pronta, spontanea, perfetta e dilettevole l'operazione intellettiva. Dagli scolastici si riconoscono 5 abiti dell'I., 3 *speculativi* e 2 *pratici*: 1) **Intellectus principiorum** e **synderesis,** che perfeziona l'I. in ordine alla comprensione dei primi principi speculativi e morali, rispettivamente; 2) **Sapientia,** che dispone l'I. a meglio ascendere verso le cause supreme; 3) **Scientia** per cui prontamente si traggono le conclusioni dai principi; 4) **Prudentia,** che dispone l'I. « ad opus agibile » e si manifesta come *eubulia* (consiliativa), *synesis* (buon senso), *gnome* (giudicativa o perspicacia); 5) **Ars,** che dispone l'I. « ad opus factibile ».

Questi abiti non sono potenze distinte dall'I., ma sono l'I. stesso in quanto è disposto a sviluppare la sua attività in un certo modo, bene o male. Poichè s'identificano con l'I., sono tutti, come l'I., innati, « naturali », comuni a tutti gli uomini, essendo proprietà specifiche della natura umana. Tuttavia, in quanto sono speciali disposizioni dell'I., sono proprietà individuali, diverse da individuo a individuo, dipendenti per un lato dalla conformazione ereditaria o acquisita del Corpo (v.) e dal Temperamento (v.), per un altro lato dall'esercizio mentale. Si sa poi che l'I. gira a vuoto, anzi non gira affatto — e l'abito non si costituisce — se non è alimentato dal suo oggetto: questo è fornito dall'esperienza sensibile, la quale a sua volta dipende dalla perfezione dei sensi corporei.

In queste osservazioni si raccoglieranno facilmente tutti i presupposti filosofici dell'educazione dell'I., che sarà preparata e accompagnata dall'educazione dei sensi. Per altre indicazioni, v. anche le voci Pedagogia, Metodo.

V. La fenomenologia intellettiva fu notevolmente arricchita e chiarita dalle analisi della moderna Psicologia sperimentale (v.). Prima del 1900 le teorie sui processi mentali non avevano altre basi su cui costruirsi se non le cosiddette « leggi del pensiero » esposte dalla logica formale, il linguaggio, considerato manifestazione fedele del pensiero, e le ipotesi dell'associazionismo o dell'antiassociazionismo. In seguito si tentò di scoprire la vita intellettiva con metodo sperimentale che essenzialmente consiste nel: proporre un bene scelto problema da risolvere a un soggetto, che si mette nelle condizioni più opportune per pensare in modo originale, autentico: ascoltare e interpretare il racconto libero che il soggetto, a prova finita, fa del cammino mentale percorso nella soluzione del problema. Il metodo non è esente da lacune e difetti; ma, per quel che può dire, è buono; ed è l'unico che possa illuminarci sulla cosiddetta « psicologia differenziale », cioè sulle caratteristiche individuali dell'I.

La psicologia scientifica moderna ha abbandonato in gran parte lo studio introspettivo dell'I. per consacrarsi allo studio pratico della « performance » intellettiva, condotto specialmente col metodo dei « tests » mentali, che ebbero nei nostri tempi uno straordinario sviluppo: essi considerano i *risultati* dell'atto intellettivo, i quali, classificati con metodi statistici, vengono elevati alla dignità di leggi psicologiche.

Ora la fiducia nei « tests » sta per tramontare: psichiatri e psicologi rimettono in onore le analisi introspettive qualitative dell'I., sia pure con scopi più pratici di quelli perseguiti già dalla scuola di Würzburg. Ci si accorge infatti che la valutazione di un risultato ottenuto coi tests mentali e l'elaborazione stessa di una batteria di tests presuppongono la conoscenza esatta dei processi intellettivi grazie ai quali il soggetto perviene alla soluzione del problema che i tests gli propongono (cf., ad es., l'importante studio di Piret, in Bibl.).

Z. Per i rapporti dell'I. con la volontà, v. Libertà, Volontà, Volontarismo, Fede.

Bibl. — Trattati di Psicologia razionale (v.), e manuali di filosofia scolastica, come T. Pesch, *Institutiones psychologicae*, P II (vol. III), Frib. Br. 1898; Remer-Geny, *Psychologia*, Roma 193[illegible]; C. Boyer, *Cursus philosophiae*, II, Bruges, Desclée de Brouwer, II ed., p. 65 ss.; in queste opere troverai anche i riferimenti agli autori scolastici, specialmente a S. Tommaso. — Trattati di Psicologia sperimentale (v.), come E. Baudin, *Corso di psicologia*, vers. ital. di G. Lorenzini sull'VIII ed. francese, Firenze 1948, p. 367 ss; R. S. Woodworth, *Psychologie expérimentale*, vers. franc. di A. Ombredane-I. Lézine sulla IV ed. americana, II (Paris 1949) p. 1057 ss. — Qui si segnalano soltanto alcuni studi più recenti di psicologia filosofica, di psicol. sperimentale e di storia dei problemi dell'I.

I. — A. Mansbridge, *The kingdom of the mind*, a cura di L. Clark, Manchester 1946. — R. Ingalese, *L'histoire et le pouvoir de l'esprit*, adattato dall'inglese e commentato da P. Oudinot, Paris 1945. — Delcour, *De l'intelligence: définitions, qualités, défauts, usages*, Genève 1945. — K. A. Menninger, *The human mind*, New-York 1945[3]. — G. Viaud, *L'intelligence*, Paris 1946. — I. Chein, *On the nature of intelligence*, in *Journal of gener. psychology*, 32 (1945) 111-26. — C. Gattegno, *Studies on the structure of the mind*, in *Mind*, 55 (1946) 204-22. — R. Meili, *L'analyse de l'intelligence*, in *Archiv. de philos.*, 31 (1946) 2-64. — Goddard, *What is intelligence?*, in *Journal of social psychology*, 24 (1946) 51-70. — A. C. Ewing, *Mental acts*, in *Mind*, 57 (1948) 201-20. — J. Luning Prak, *De polen van het intellect*, Amsterdam 1948 — E. Holmes, *Questions and answers on the science of mind*, in collabor. con A. Smith, New-York 1948. — H. Delacroix, *Les grandes formes de la vie mentale*, Paris 1948[4], ristampa. — P. Font Puig, *Irreductibilitad de la actividad mental a la sensitiva*, in *Revista de filos.*, 4 (1945) 103-25. — E. G. Boring, *Mind and mechanism*, in *American Journal of psychol.*, 59 (1946) 173-92. — J. N. Findlay, *On mind and our knowledge of it*, in *Philosophy*, 20 (1945) 206-26. — V. Arcozzi-Masino, *Osservazioni sul problema dell'autoconoscenza dello spirito umano singolare nella filosofia scolastica e neo-scolastica*, in *La Scuola catt.*, 73 (1945) 31-41. — G. Ferretti, *Analisi della coscienza*, Palermo 1946. — W. Berteval, *Le faux intellectualisme*, Paris 1948. — G. Ryle, *The con-*

cept of mind, London 1949. — D. E. WATKINS, *Effective thinking*, New-York 1948. — S. LEGHISSA, *L'origine della intelligenza*, Milano 1950. — A. CRESSON, *Le mécanisme de l'esprit*, Paris 1950. — M. NÉDONCELLE, *La reciprocité des consciences*, Paris 1950. — F. BARTLETT, *The mind at work and play*, London-Boston 1951. — E. BERNE, *The mind in action*, London 1950. — S. P. ADINARAYAN, *The human mind*, London 1950. — J. PETRIN, *L'habitus des principes spéculatifs et de la syndérèse*, in *Rev. de l'univ. d'Ottawa*, 18 (1948) 208*-16*. — M. BLONDEL, *La pensée*, Paris 1948. — R. ARNOU, *L'acte de l'intelligence en tant qu'elle n'est pas intelligence*, in *Mélanges J. Maréchal*, II (Bruxelles 1950) 219-52. — J. MARÉCHAL, *Le dynamisme intellectuelle dans la connaiss objetive*, ivi, p. 75-101. — N. BALTHASAR, *Abstraction proprement dite et «transcendantalisation»*, ivi, p. 54-61 (v. anche ONTOLOGIA, ASTRAZIONE).

II. — R. CARRINGTON DA COSTA, *Testes mentais: sua historia e valor*, Lisbona 1945. — D. RAPAPORT, *Diagnostic psychological testing*, in collaboraz. con Merton Gill e Roy Schafer, Chicago 1945, 2 voll. — C. V. VALENTINE, *Intelligence tests for young children*, London 1945. — C. A. RICHARDSON, *Methods and experiments in mental tesis*, London 1946. — R. PIRET, *Etudes sur les tesis collectifs de l'intelligence*, Paris 1945. — V. MORTIER, *Intelligentie onderzoek en leerprognose*, Deinze 1945. — A. BINET-T. SIMON, *La mesure du développment de l'intelligence chez les jeunes enfants*, Paris 1946. — J. PIAGET, *La psychologie de l'intelligence*, Paris 1947. — TERMAN Y MERRILL, *Medida de la inteligencia*, Madrid, Espasa Calpe. — H. WIDART, *L'étude psychologique de l'intelligence*, in *Collect. Mechlinensia*, 33 (1948) 176-84. — R. ZAZZO, *Intelligence et quotient d'âges*, Paris 1946. — MANDEL SHERMAN, *Intelligence and his deviations*, New-York 1945. — H. J. HEYSENCH, *Les dimensions de la personnalité*, vers. di D. Mazé, Paris 1950, v. indice alfab. sotto «action», «concepts», «intelligence», ecc. — H. PIÉRON, *La psychologie différentielle*, ivi 1949. — E. MOUNIER, *Traité du caractère*, Paris, 1947², specialmente cc. VI ss. — H. WALLON, *Les origines de la pensée chez l'enfant*, Paris 1947, 2 voll.; cf. ID., *Les origines du caractère chez l'enfant*, ivi 1949². — J. PIAGET, *La construction du réel chez l'enfant*, Paris 1950. — A. ADLER, *Connaissance de l'homme*, vers. di J. Marty, Paris 1949. — F. L. GOODENOUGH, *Mental testing. Its history, principles and applications*, New-York 1949. — R. L. THORNDIKE, *Personnel selection. Test and measurement techniques*, New-York 1949. — L. LITWINSKI, *L'ascension et le déclin mental en function de l'âge*, in *Arch. de psychol.*, 33 (1950) 49-68. — H. GULLIKSEN, *Theory of mental tests*, New-York 1950. — J. E. DOPPELT, *The organisation of mental abilities*, New-York 1950. — H. LUCCIONI, *Les tests mentaux à l'école*. I, *La mesure du niveau mental*, Alger 1950. — P. GRIÈGER, *L'intelligence et l'éducation intellectuelle. Investigations caractérologiques*, Paris, Presses univers. — R. B. CATTELL, *Nouveaux aspects théoriques et pratiques de la mesure de la personnalité*, in *Rev. de psychol. appliquée*, 1 (1950) 1-10. — Frère AUGUSTE EMILE, *L'intelligence et le caractère*, in *Nouv. Rev. pédag*, 6 (1950-51) 80-86. — D. E. SUPER, *Appraising vocational fitness by means of psychol. tests*, New-York 1949. — F. E. and F. J. SCHONELL, *Diagnostic and attainment testing*, London 1950. — E. F. LINDQUIST, *Educational measurement*, Washington 1951.

III. — O. N. DERISI, *La doctrina de la inteligencia de Aristoteles a S. Tomas*, Buenos Aires 1945. — P. ROUSSELOT, *L'intellectualisme de S. Thomas*, Paris 1946³. — STAN. CANTIN, *L'intelligence selon Aristote*, in *Laval théol. et philosophique*, 4 (1948) 252-88. — FR. NUYENS, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, vers. dall'olandese, Louvain 1948. — A. PORTELLI, *Platonica penetratio in Aristotelis doctrinam de intellectu agente*, S. Maria degli Angeli 1949. — E. GILSON, *Introduction à l'étude de S. Augustin*, Paris 1943², v. indice analitico sotto «illumination», «intellect», «intellectus», ecc. v. anche ILLUMINAZIONE. — ID., *Le thomisme*, Paris 1948⁵, v. indice sotto «intellect» ecc. — L. B. GEIGER, *La participation dans la philoside S. Thomas*, Paris 1942, v. indice sotto «idées», «intellect», ecc. — M. de CHENU, *Introduction à l'étude de S. Thomas d'A.*, Montréal-Paris 1950, p. 167-70 («intellectus» e «ratio»). — J. PEGHAIRE, *«Intellectus» et «ratio» selon S. Thomas d'A.*, Paris-Ottawa 1936. — G. RABEAU, *«Species», «verbum». La activité intellectuelle élémentaire selon S. Thomas d'A.*. Paris 1938. — E. Q. FRANZ, *The thomistic doctrine of the possible intellect*, Washington 1950. — P. MAZZARELLA, *Il «De unitate» di Alberto M. e di Tommaso d'A. in rapporto alla teoria averroistica*, Napoli 1949. — J. PAULUS, *A propos de la théorie de la connaiss. d'Henri de Gand*, in *Rev. philos. de Louvain*, 47 (1949) 493 96. — TH. NYS, *De werking van het menselijk verstand volgens Hendrik van Gent*, Leuven 1949. — B. PEREZ ARGOS, *La actividad cognoscitiva en los excolasticos del primer periodo postomista (1275-1320)*, in *Pensamiento*, 4 (1948) 167 ss. — Circa la questione dell'I. agente e possibile, v. anche la Bibl. di ARABA Filosofia, ARISTOTELE, AVERROÈ, AVICENNA, SCOLASTICA, S. TOMMASO e i singoli filosofi scolastici. Una questione anonima composta tra il 1308 e il 1323 da un domenicano, probabilmente tedesco, contenuta nel Cod. 111-22 f. 182 v - 183 v della Bibliot. universitaria di Basilea, discutendo «utrum beatitudo consistat in intellectu agente, supposito quod consistat in intellectu», enumera ben 16 teorie diverse sull'I. agente, indicando esplicitamente il nome dei sostenitori: Platone e l'«opinio theologizantium», l'opinione di coloro che fanno dell'I. agente una sostanza separata (Avicenna, Averroé, i commentatori greci dello Stagirita, Temistio e Giovanni Filopono), i filosofi scolastici Enrico di Gand, Goffredo di Fontaines, Giacomo da Viterbo, Durando di Saint-Pourçain, un anonimo, Teodorico di Freyberg e infine S. Tommaso, la cui dottrina è condivisa dall'autore, mentre le altre soluzioni sono severamente criticate: cf. su quest'argomento l'importante studio di M. GRABMANN, *Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom νοῦς ποιητικός*, secondo il documento ricordato. *Untersuchung und Textausgabe*, München 1936. — REIJNDERS, *De verstandelijke kennis van het materieel-singuliere in de philosophie van St. Thomas*, Lovanio 1949 (tesi dottorale), e in *Tijdsch. philos.*, 12 (1950) 281-316. — J. HERSCH, *La transcendance du singulier*, in *Studia philos.*, 10 (1950) 44-51. — P. FOULQUIÉ, *La psychologie contemporaine*, Paris 1951. — A. FOUILLÉE, *La pensée et les nouvelles écoles antiintellectualistes*, Paris 1927⁵. — v. anche INTUIZIONE; IRRAZIONALISMO.

INTELLETTO. v. DONI DELLO SPIRITO SANTO.

INTELLETTUALI: designazione, assai vaga e imprecisa ma diffusa, di una classe sociale che si distingue per un particolarmente intenso esercizio della vita intellettuale e per alto grado di «cultura».

I. Accezioni. Nell'accezione originaria I. designa gli amatori della teoreticità, della «scienza» in senso aristotelico, nella sua purezza disinteressata; perciò s'addice in grado diverso, decrescente, ai cultori della teologia e delle scienze sacre, della filosofia, della storia, della scienza fisica come scienza, delle «arti liberali» in quanto siano sot-

tese da una generale visione, abbastanza sistematica, del mondo e della vita.

Nella società attuale, generalmente ma non necessariamente, gli I. sono muniti di diplomi di ordine superiore, o almeno di ordine medio. Solitamente gli I. costituiscono la classe dei professionisti e la classe degli ecclesiastici: diventano sempre più rari i casi privilegiati di I. che della pura ricerca e della pura contemplazione del vero fanno l'occupazione unica o precipua della vita. Un giorno, poi, il ceto degli I. coincideva coi ceti superiori della compagine sociale, dei « chierici », degli aristocratici . . . ; oggi per la salutare democratizzazione della cultura — detta anche, ma non bene, « laicizzazione » — e per la restaurata coscienza della uguaglianza dei diritti umani, la classificazione di « intellettuale » coesiste con ogni altra classificazione sociale.

II. Doveri generali. (Per i doveri speciali degli I. v. MORALITÀ PROFESSIONALE). I doveri generali, che incombono a tutti gli uomini, acquistano per gli I. singolare gravità ed urgenza in ragione della maggiore vastità, profondità ed interiorità della cultura da essi posseduta: — *1)* « conoscere ciò che si deve fare » e costruirsi una retta COSCIENZA (v.), grazie ad una approfondita CULTURA religiosa (v. anche INSEGNAMENTO) alla quale questa classe è, meglio di ogni altra, preparata; — *2)* « fare ciò che si deve fare », « fare la verità conosciuta », « vivere secondo coscienza », nel che sta la santità, coraggiosa adeguazione della « pratica » alla « teoria », « coerenza » della volontà con la mente, « verità » che florisce in « bontà »: la frattura tra vita pratica e coscienza, già lacrimevole in coloro che alla verità aderiscono indirettamente in quanto vi si trovano per tradizione ed esteriormente l'appresero, diventa singolarmente deprecabile in coloro i quali, come gli I., alla verità, conquistata direttamente con lavorio personale, sono in grado di aderire per interiore convinzione del suo valore; — *3)* Lo ZELO (v.) e l'APOSTOLATO (v.) nelle sue varie forme, che è già un'esigenza interna della VERITÀ (v.), la quale, essendo per sua natura universale, vuole essere universalizzata da coloro che la posseggono, si impone con speciale obbligatorietà agli I., che più degli altri conoscono le ragioni della verità. Essi, dunque, hanno il compito pedagogico di diffondere la cultura e di difenderla dalle contaminazioni che la minacciano: la vera, sana cultura, beninteso, la quale, pur essendo signora assoluta, come la VERITÀ (v.) e la FILOSOFIA (v.), che rifiutano qualificazioni aggiunte, dovrà essere « cristiana » in quanto la « vera » cultura assoluta non può non essere in armonia perfetta col sistema integrale della verità che è il cristianesimo (v. RAGIONE e FEDE; SCIENZA E FEDE). Da essi attendiamo la realizzazione del sogno di De Maistre, la costruzione della *Summa theologica* del nostro secolo: « Aspettate che l'affinità naturale della religione e della scienza le riunisca nella mente di un uomo di genio: quest'uomo non può essere lontano. Costui sarà grande e metterà fine al sec. XVIII che dura tuttora ». A dir vero il Tommaso d'Aquino del nostro tempo non è ancor venuto: dov'è la più alta santità, unita al più alto genio? dov'è l'assoluta castità d'una vita intera, unita alla ricchezza d'una natura meridionale? dove sono la solitudine, il silenzio, il chiostro e quei dodici frati che decifrano, copiano, cercano per S. Tommaso e sono pronti notte e giorno a scrivere i dettati suoi che Dio ispira? » (GRATRY, *Vigilia d'armi*). Tuttavia, « chi sa se non si farà co' numero e con l'unione ciò che Gius. de Maistre aspetta dall'unità e dalla solitudine del genio? forse alcuni buoni operai decisi, coraggiosi, attivi e spinti da un Architetto invisibile, costruiranno l'edificio come api costruiscono l'alveare » (ID., *ivi*).

Inoltre gli I. hanno il compito pratico di creare una civiltà integralmente cristiana, di attuare il Vangelo negli ordinamenti civili e politici del mondo. Gli I. sono il cervello e il cuore del corpo sociale, i paraninfi del corteo dell'umanità in marcia, i detentori dei poteri direttivi, poichè, da una parte, checchè se ne dica, la vita è sempre guidata dall'idea e la volontà dall'intelletto (v. VOLONTARISMO e INTELLETTUALISMO), dall'altra il mondo umano della « massa » è un « pensiero che non si pensa » agganciato a un « pensiero che si pensa »: al pensiero della ristretta aristocrazia degli I., che crea gli stati di civiltà.

III. Irreligiosità degli I. Troppo spesso oggi il vocabolo I. si associa a INCREDULITÀ (v.), IRRELIGIOSITÀ (v.), INDIFFERENZA religiosa (v.). Alla qual sinonimia si giunge per complessi fattori, primo fra tutti, crediamo, il difetto di una virtù: dell'aspirazione generosa e doverosa a mediare e a « rendersi conto » direttamente del proprio sapere religioso. A un certo livello della sua evoluzione spirituale, l'« uomo di cultura » sente il dovere e il bisogno di mettersi in stato di dubbio « metodico » circa le credenze religiose tradizionali, per lanciarsi alla riconquista diretta e al possesso personale di esse. Ora avviene troppo spesso che in questo tentativo di « personale » ricerca, il quale è pur sempre un lusinghiero fenomeno di crescenza mentale, molti si arrestano, slittando dal vuoto « metodico » provvisorio in un vuoto definitivo e « sistematico », oppure si smarriscono, inoltrandosi nella via dell'errore. Infatti « l'arte è lunga, la vita è breve » e il cammino verso la verità è aspro, osservava già il vecchio Ippocrate ripetuto nel *Faust* di Goethe. Per disavventura, poi, gli I. che vi si mettono si credono capaci di cosiffatte indagini per il solo fatto che sono muniti di eccellente cultura professionale specializzata, mentre per preparazione filosofica e teologica raramente si discostano dall'ignoranza del « volgo ». D'altronde, essi sono i più accessibili alle parvenze speciose delle obiezioni contro la religione, che la loro cultura, generalmente monoculare, li mette in grado di conoscere, ma non li mette in grado di risolvere. S'aggiungano i più vari e complessi fattori ateoretici: pigrizia mentale che sempre differisce lo studio serio, profondo a tempi migliori: la vigliaccheria morale che spinge a procrastinare la conoscenza e l'accettazione completa di una fede la quale, accettata, imporrebbe penose obbligazioni e rinunce: le effettive necessità economiche — create dalla moderna struttura sociale quanto mai aliena dal disporre condizioni favorevoli alla meditazione religiosa —, che esacerbano le necessità professionali quotidiane a tal segno da non lasciare margini all'« ozio » della cultura liberale e religiosa orgoglio di classe che disprezza e rifiuta le fonti di sapere dalla tradizione ammannite alle classi intellettualmente inferiori.

Così è che assistiamo a un pauroso abbassamento della sensibilità speculativa metafisica e teo-

logica. Il mal genio della « terrestrità », che imperversa nella nostra civiltà, ha dilatato i confini del « regnum hominis » (Bacone) sulla terra, ma ha soffocato le ansie verso la « civitas Dei » (S. Agostino) ed ha mortificato lo slancio dell'intelletto verso i suoi supremi ideali. Per una tragica frattura, che tuttora persiste e s'aggrava, il progresso dell'intelletto scientifico è una progressiva miopia dell'intelletto teologico.

Tale « intellettualità », quando s'associa a malafede, comandata da obliqui fini polemici, ama rivomitare la cloaca dell'anticlericalismo passato (v. CLERICALISMO, LAICISMO), come accade alla « cultura comunista », che, decisamente, ha stomaco grosso e palato non più fino. Ma generalmente l'intellettualità europea moderna, tinteggiata di LIBERALISMO (v.), ha abbandonato le intemperanze dell'anticlericalismo ottocentesco, facendo luogo a larga TOLLERANZA (v.): non già per maggior saggezza, forse, ma per innato buon gusto o per INDIFFERENZA (v.). Negli I. cattolici, che non facciano professione di metafisica e teologia, la sognata riconquista personale della verità raramente procede oltre la palude del « dilettantismo » religioso: nulla di più letale per la fede, poichè se quell'infingardo eufemismo maschera (non troppo, in verità) la effettiva « ignoranza », si sa che l'ignoranza è l'alleata delle peggiori aberrazioni; se poi significa « poca scienza », si sa che « poca scienza allontana da Dio, e molta scienza ci riavvicina a Dio ».

IV. Gli I. cattolici. A prevenire e a sanare questi guasti, ad assicurare gli scopi individuali e sociali dell'intellettualità, il senso cattolico ha creato in ogni nazione organismi appropriati o ha utilizzato istituti preesistenti. Benchè queste iniziative siano sorte tardi — molto prima degli I., i lavoratori, ad es , avevano sentito il bisogno e l'utilità di organizzarsi —, sono ormai tanto numerose e tanto varie che non ci è possibile farne un sia pur sommario elenco.

Ricordiamo: le UNIVERSITÀ (v.), le SCUOLE, Istituti, Circoli di istruzione e di educazione cattolica generale e professionale, le SETTIMANE SOCIALI (v.), la immensa fioritura della STAMPA cattolica (v.).

Fra le Associazioni francesi ricordiamo a caso: *La Semaine des écrivains catholiques* con cerchi di studio e annuali convegni (il primo tenuto nel 1921) che ebbero vivo successo; *La Confédération des Instituts catholiques* (C.P.I.C.), con sede sociale a Parigi, con proprio *Bullettin*, sorta per ispirazione di Enr. Massis, redattore della *Revue universelle*, e di Franc. Hepp, redattore della *Revue des jeunes*, allo scopo di coordinare e di aiutare le attività degli I. cattolici già associati nella professione, e di far sentire ad essi « il dovere di essere pionieri dello spirito, costruttori e difensori della civiltà cristiana in tutti i campi dell'agire umano » (J. CALVET in *Almanach cathol. français pour 1923*, p. 235 s). Molte associazioni vi aderirono: *Corporation des publicistes chrétiens, Société générale d'éducation et d'enseignement, Société médicale de S. Luc, L'Arche, L'Association des Instituteurs privés, L'Association féminin pour l'étude et l'action sociale*, e altre ancora.

Per i nostri lettori diamo qualche cenno più diffuso circa istituti, sussidi, iniziative varie creati in Italia a vantaggio degli I.

V. In Italia gli I. cattolici possono raggrupparsi in *Associazioni nazionali* appartenenti all'AZIONE CATTOLICA ITALIANA (v.), regolate non più da Statuti particolari bensì dall'unico Statuto della stessa Azione Cattolica, approvato da Pio XII l'11 ottobre 1946 e redatto da un'apposita Commissione episcopale. L'art. 3 ricorda: la ***Federazione Universitaria Cattolica Italiana***, ramo maschile e femminile; — il ***Movimento Laureati;*** — il ***Movimento Maestri,*** che sono a base nazionale e diocesana.

A) Per la prima, v. F.U.C.I., e UNIVERSITÀ. Gli universitari sono rappresentati nel Consiglio centrale e nei Consigli diocesani dei Laureati di A. C. (v. sotto). Come associazione affine ricordiamo la ***Gioventù Studentesca*** (G. S.), fondata nel marzo 1944, rami maschile e femminile. Cf. *Qu'est-ce que c'est la F. U. C. I.?* a cura della F. U. C. I., Roma 1950. — *Ricerca*, quindicinale della F. U. C. I. Roma (dal 1945).

B) La Sez. Laureati di Az. Catt., sorta nel 1935 sotto la guida di Igino Righetti per organizzare il **Movimento Laureati di Az. Catt.** iniziato tra il 1932 e il 1934, e ufficialmente definita già nello Statuto dell'A. C. I. del giugno 1940, « comprende coloro i quali, avendo conseguito in una facoltà civile ovvero ecclesiastica una laurea o altro titolo equipollente, intendono collaborare agli scopi dell'A. C. Vi sono pure ammessi i Letterati e gli Artisti di professione. Il Movimento ha carattere unitario, ammettendo persone di ambo i sessi. Esso tuttavia favorisce quelle attività particolari che rispondono alle specifiche esigenze di formazione e di apostolato sia maschile che femminile . . . Patrono del Movimento è S. Paolo Apostolo » (art. 86, del nuovo Statuto dell'Az. Catt. del 1946). « Ha i seguenti scopi speciali: *a*) completare la formazione religiosa, intellettuale e morale dei suoi soci; *b*) assisterli nella fedele applicazione dei principi cristiani nelle singole professioni; *c*) svolgere opera di apostolato in mezzo alle classi colte; *d*) assicurare all'A. C. il contributo delle particolari competenze dei Laureati » (art. 87). Al Movimento possono appartenere e ritirarne la tessera solo i « cattolici che, religiosamente e moralmente incensurabili, ne facciano richiesta ed assumano gli impegni inerenti al suo scopo e conformi al suo Statuto » (art. 8). Gli altri che, per qualsiasi motivo, non intendono ritirarne la tessera e pure simpatizzano per il Movimento, possono ritirare il « biglietto d'invito », che dà diritto a partecipare a tutte le iniziative del Movimento e a ricevere il giornale *Coscienza,* senza assumere alcun impegno verso il Movimento stesso.

L'unità base del Movimento è il *Gruppo diocesano* retto da un Presidente, da un Vicepresidente e da un Assistente ecclesiastico, nominati dal Vescovo, e da un Consiglio, di numero variabile, eletto dai soci, il quale a sua volta elegge un Tesoriere. Del Consiglio fanno parte di diritto i rappresentanti delle locali Associazioni Universitarie di A. C.

Nei Gruppi regolarmente funzionanti l'attività del Movimento si svolge lungo tre direzioni: a) *Formazione religiosa e morale* (preparazione alle grandi solennità di Natale, Pasqua, Pentecoste; corsi di Esercizi spirituali, giornate di Ritiro, Ritiri minimi; partecipazione attiva alla vita liturgica della Chiesa, ecc.); b) *attività culturale* (corsi e conferenze di cultura religiosa e Gruppi del Vangelo; corsi di cultura filosofica, giuridica, sociale, storica; preparazione specifica, tecnica e morale, all'esercizio delle singole professioni; varie iniziative di cultura generica); c) *opere caritative* (Con

ferenze di S. Vincenzo; prestazione delle proprie competenze professionali a favore dei bisognosi, a servizio delle opere promosse dalla Chiesa, dall'Azione Cattolica in diocesi e nella parrocchia).

I Gruppi diocesani fanno capo agli organi direttivi della gerarchia centrale, formata dalla *Presidenza centrale* (un Presidente, una Vicepresidente nominati dalla S. Sede, un Segretario nominato dal Presidente, un Tesoriere eletto dal Consiglio centrale) e dal *Consiglio centrale* (Presidenza centrale, Presidenti delle Unioni professionali, rappresentanti dei Gruppi diocesani anche di quelli non ancora regolarmente costituiti).

Il collegamento dei vari Gruppi è attuato dai « Convegni regionali » (preparati da un Delegato e da una Vicedelegata regionali), dai Congressi nazionali (il primo ebbe luogo a Firenze nell'Epifania 1936), dalle annuali Settimane di cultura religiosa di Camaldoli (iniziate nel 1936) e altre Settimane similari, dalla Stampa del Movimento (il quindicinale *Coscienza*, inviato a tutti i soci; la rivista *Studium* fondata nel 1903).

« Il Movimento Laureati di A. C. promuove la costituzione di *Unioni professionali* in corrispondenza alle esigenze particolari delle singole professioni. Le Unioni rimangono collegate al Movimento per le attività comuni a tutti i Laureati. A tale scopo i Presidenti delle varie Unioni professionali fanno parte del Consiglio centrale dell'Associazione, e il Presidente centrale potrà nominare un Segretario per le Unioni professionali facente parte della Presidenza centrale » (art. 91). Le Unioni professionali aderiscono pure alle Associazioni Cristiane Lavoratori Italiani (A C.L.I.): il Presidente centrale di ogni Unione fa parte del Consiglio nazionale delle A.C.L.I.

Le Unioni, secondo il rispettivo Statuto, sono organismi apolitici, aperte a tutti i professionisti che accettano la dottrina e la morale cattolica, e non vincolano gli aderenti a legami organizzativi con l'Az. Catt. Ogni Unione è retta al centro da una Presidenza e da un Comitato o Consiglio nazionale a membri elettivi, e assistita da un Consulente ecclesiastico. Alla periferia, analogamente, le Sezioni o Gruppi (diocesani o interdiocesani) sono retti da un Presidente, da un Comitato o Consiglio diocesani, e assistiti da un Consulente ecclesiastico.

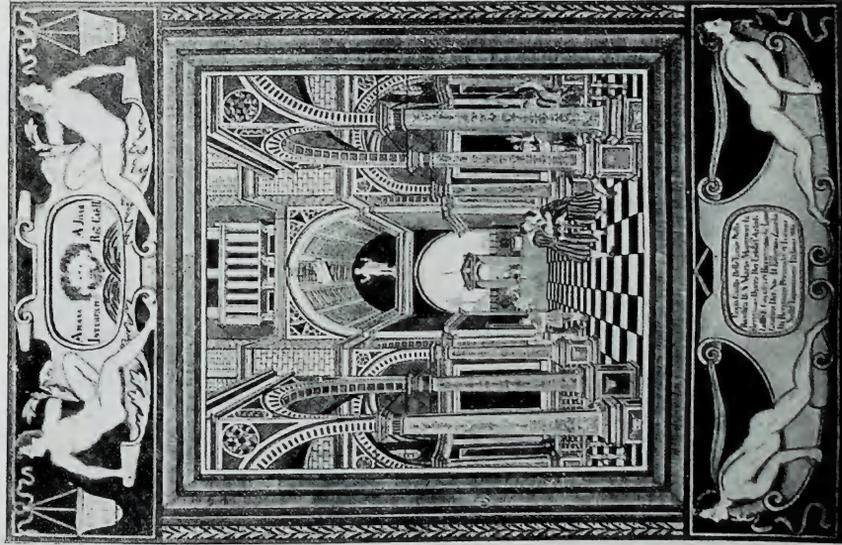
Attualmente (gennaio 1951) risultano costituite le seguenti Unioni:

1) *Unione Cattolica Italiana degli Insegnanti Medi* (U.C.I.I.M.), che ha per scopo di: *a*) promuovere ed attuare la formazione morale e professionale dei soci in ordine alla loro specifica missione educativa; *b*) promuovere ed attuare nella educazione dei giovani e nella legislazione scolastica, con l'azione individuale e con quella delle rappresentanze professionali, principi e metodi conformi al pensiero e alla morale cristiana; *c*) promuovere la partecipazione degli insegnanti alla vita sindacale della categoria e prepararli a cooperare alla attività delle organizzazioni sindacali secondo i principi sociali cristiani » (art. 2 dello Statuto). Gli organi dell'Unione sono: le Sezioni, il Consiglio provinciale, il Consiglio centrale, il Consiglio nazionale, il Presidente nazionale, il Congresso (art. 7). Patrono è S. Tommaso d'Aquino (art. 26). L'organo di stampa (cf. art. 27) è *La scuola e l'uomo*.

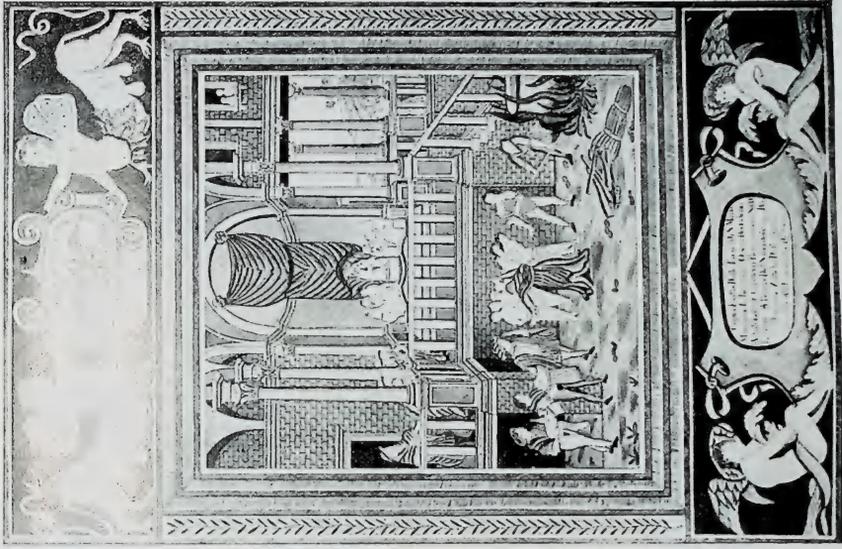
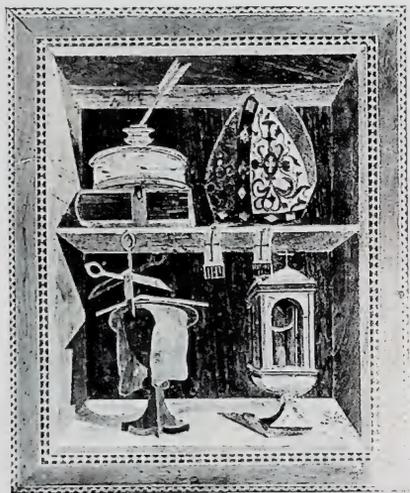
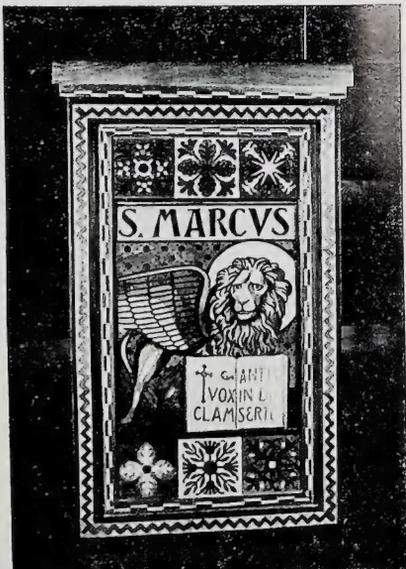
2) *Associazione Medici Cattolici Italiani* (A.M.C.I.), nella quale si raccolgono i « medici italiani che si propongono di testimoniare nel campo scientifico la luce della verità rivelata e di attuare nella loro professione i principi della morale cattolica », allo scopo di: « *a*) coltivare la loro formazione religiosa e culturale e di prestarsi fraterna assistenza; *b*) di diffondere tra i colleghi lo spirito informatore della loro vocazione avvicinandoli alla pratica e alla cultura cristiana; *c*) di influire attraverso le rappresentanze professionali per un degno esercizio dell'arte medica e per una legislazione consona alla tradizione cristiana della Nazione » (art. 1 dello Statuto). Consta di Sezioni, per lo più provinciali (art. 3), rette da un Consiglio direttivo (art. 6), che fanno capo a un Consiglio generale, il quale elegge nel suo seno il Presidente, il Vicepresidente, il Segretario e il Cassiere (art. 5). Organo di stampa è *Orizzonte medico*.

3) *Unione Giuristi Cattolici Italiani* (U.G.C.I.), che « ha lo scopo di contribuire all'attuazione dei principi dell'etica cristiana nella scienza giuridica, nell'attività legislativa, giudiziaria e amministrativa, in tutta la vita pubblica e professionale. In particolare l'Unione intende: *a*) promuovere un'adeguata specifica preparazione spirituale e culturale dei giuristi; *b*) curare gli interessi d'ordine sociale connessi con la dignità delle professioni giuridiche; c) richiamare l'attenzione dei giuristi sui problemi della vita sindacale; *d*) prestare opera di assistenza giuridica alle istituzioni e alle iniziative d'ispirazione cristiana; *e*) ottenere, anche nell'opinione pubblica, una maggiore consapevolezza della funzione del diritto nella società nazionale o internazionale » (art. 2 dello Statuto). Gli organi dell'Unione sono: *a*) l'Assemblea dei Delegati delle Unioni locali, *b*) il Consiglio centrale, *c*) il Comitato esecutivo centrale (art. 8). Organo di stampa: *Justitia*.

4) *Unione Cattolica Italiana dei Tecnici* (U.C.I.T.) raggruppa i suoi aderenti in Rami, dei quali sono attualmente costituiti: a) *Ingegneri e Architetti;* b) *Tecnici dell'Agricoltura* (Dottori in agraria, Veterinari, Ingegneri agronomi); c) *Dottori in chimica;* d) *Dottori commercialisti;* e) *Dirigenti di aziende* (art. 3 dello Statuto provvisorio). Si propone: « di testimoniare con l'esercizio della professione, ispirato ai principi della morale cristiana, come la tecnica attraverso le conquiste delle scienze moderne non debba essere intesa quale strumento di sfruttamento e di illecito arricchimento, nè fattore per la materializzazione della vita, ma invece quale principale strumento per il superamento dell'indigenza; di influire con lo spirito e il metodo della tecnica sulla giusta impostazione dei problemi sociali ed economici, avviando sopra una via pratica la ricerca delle relative soluzioni; di promuovere e di attuare tale finalità nelle mansioni di dirigenza delle aziende e nella legislazione del lavoro, sia con la loro azione individuale, sia attraverso le rappresentanze professionali, secondo i principi e i metodi conformi al pensiero e alla morale cristiana; di attendere a tal fine alla preparazione spirituale e culturale degli associati e dei colleghi, svolgendo tra questi opera di apostolato, in riguardo anche ad un sempre più alto sviluppo del concetto di moralità professionale, servendosi in proposito di un organo periodico di stampa » (art. 1 dello Statuto provvisorio); il quale organo è *Tecnica e Uomo*.

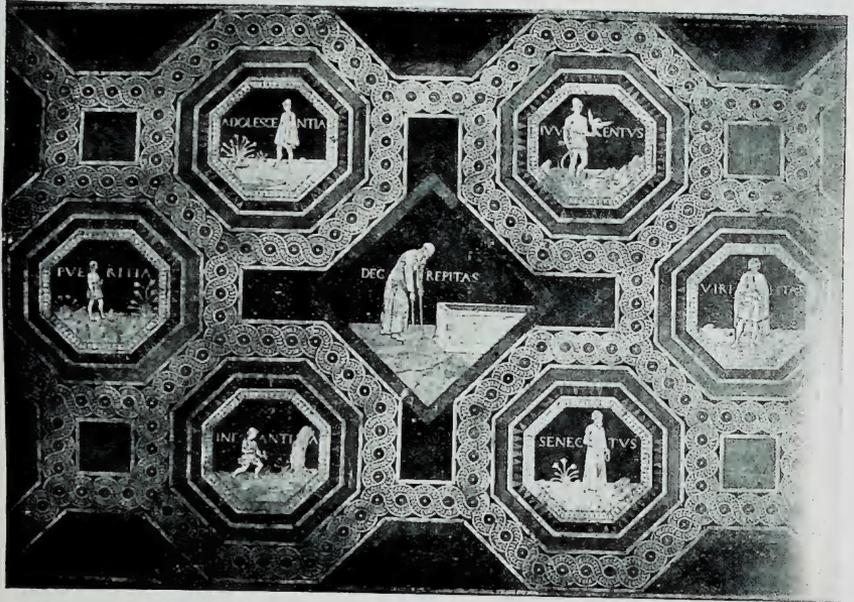
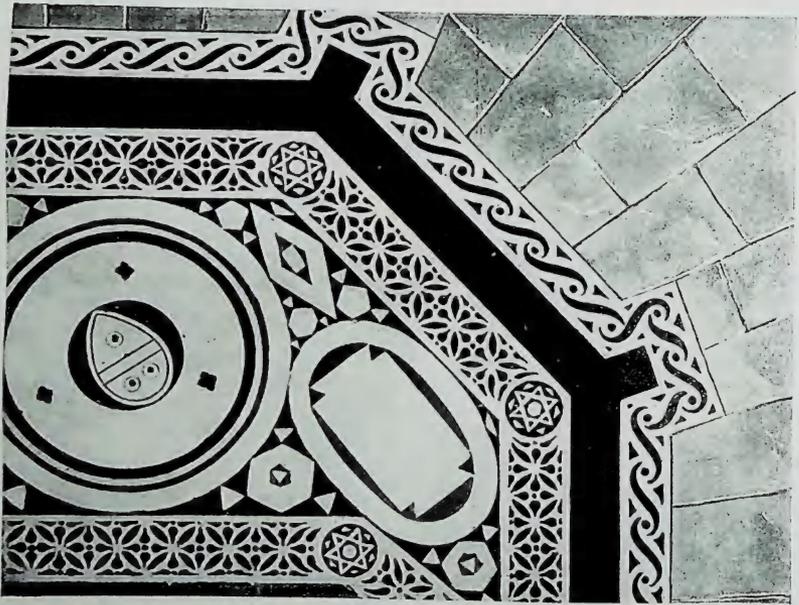
5) *Unione Cattolica Artisti Italiani* (U.C.A.I.) raccoglie « oltre che artisti individualmente, anche

Tarsia in legno

Basilica di S. Maria Maggiore di Bergamo. Tarsie di Lotto, Capoferri, ecc. Il tradimento di Gioab. Il martirio dei Maccabei.

D. F. V.

Tarsie in legno della cattedrale di Todi.

Monastero O. S. B. di Finalpia (Savona). Tarsie in legno di p. Leandro Montini.
(Fot. Marconi, Genova).

Tarsia marmorea

Pavimento della cattedrale di Siena. Particolari della strage degli Innocenti. (Matteo di Giovanni). Foto Alinari.

D. F. V.

Pavimento della cattedrale di Siena. Tarsia marmorea. Le sette età dell'uomo (Antonio Federighi) (Fot. Alinari).

S. Croce di Firenze. Pezzo di pavimento sotto il pulpito.

quegli Enti che si prefiggano scopi analoghi » (art. 6 dello Statuto provvisorio), col fine di: « *a*) promuovere la elevazione spirituale e morale degli artisti di tutte le arti, nel campo sacro e profano; *b*) di contribuire al potenziamento e alla difesa della civiltà cristiana nel campo dell'arte; *c*) di valorizzare nella vita sociale l'arte e gli artisti; *d*) di prendere opportune iniziative di consulenza e di assistenza tecnica, professionale, economica; *e*) di curare il collegamento e la buona intesa con gli altri Enti analoghi; *f*) di promuovere la partecipazione degli artisti alla vita sindacale secondo i principi sociali cristiani » (art. 3). L'Unione pubblica i suoi notiziari su *Coscienza*.

6) *Unione Cattolica Farmacisti Italiani* (U.C.F.I.), ha per scopo: « *a*) il miglioramento morale e culturale dell'individuo; *b*) l'adesione sincera ai dettami della deontologia professionale; *c*) l'offerta alla classe farmaceutica di un nucleo di professionisti onesti e coscienti, atti ad influire sui colleghi per un retto esercizio dell'arte; *d*) l'assistenza fraterna e professionale tra i farmacisti e verso i dipendenti dalle farmacie; *e*) la carità del Samaritano verso il pubblico bisognoso » (art. 1 dello Statuto provvisorio). Gli impegni assunti dai soci « effettivi » e « attivi » (cf. art. 2) sono contenuti nella seguente *Promessa del farmacista cattolico:* « 1) Considero la mia professione come un « servizio », non come un semplice commercio; 2) I prodotti che distribuirò saranno preparati « con arte », conformi alle prescrizioni e alle formule; essi saranno dati con cura; 3) Cosciente della responsabilità che impone il valore del mio diploma, eserciterò personalmente la mia professione con una presenza sufficiente nel laboratorio e con una sorveglianza costante dell'esercizio professionale. Avrò cura di migliorare le mie conoscenze professionali e scientifiche; 4) Rispetterò rigorosamente il segreto professionale; 5) Sarò leale con il medico e con i miei colleghi per il miglior bene del malato; 6) Io sarò per il malato un consigliere riflessivo, prudente e disinteressato e una valida guida sociale per quanto sarà in mio potere; 7) I prezzi saranno conformi alle norme abituali della professione, senza nuocere agli interessi dei clienti o dei colleghi; 8) M'asterrò dal vendere i prodotti antifecondativi, abortivi, proibiti dalla morale o semplicemente nocivi alla salute, e coglierò tutte le occasioni per farmi apostolo della natalità; 9) Pagherò ai miei impiegati almeno il salario minimo fissato; 10) Veglierò attivamente e personalmente alla formazione tecnica e morale dei miei allievi, degli studenti che mi sono affidati, dei miei collaboratori e dei miei impiegati » (art. 3). Organo di stampa è *Raphaël*.

7) *Unione Editori Cattolici Italiani* (U.E.C.I.) sorta nel settembre 1944, in conformità allo Statuto definitivo, approvato nel settembre 1948, si propone di *a*): riunire in una forza compatta le forze editoriali cattoliche; *b*) tutelare collettivamente gli interessi specifici di categoria; *c*) assistere professionalmente e spiritualmente gli associati; *d*) coordinare l'azione per un più efficace influsso sulla editoria in generale. L'Unione, mediante una costante assistenza interna, vuole l'elevazione culturale e professionale dell'editore, per cui le Case editrici cattoliche divengano convegno dei dotti, centri di cultura e di apostolato della parola scritta, propulsori di attività editoriali ad illustrazione del pensiero cattolico (v. Stampa Cattolica).

8) *Comitato Centrale Cattolico Docenti Universitari* (C.C.C.D.U.). v. Università.

9) *Unione Cristiana Imprenditori Dirigenti* (U.C.I.D.), con sedi centrali a Milano e a Roma, che pubblica dal 1945 la rivista economico-sociale bimestrale *Operare*. v. Lavoro.

C) Il **Movimento Maestri di Az. Catt.**, che per espressa volontà di Pio XII è entrato nel nuovo Statuto dell'A. C. I. (1946), raccoglie i maestri cattolici che sentono la vocazione all'apostolato nelle forme dell'Az. Cattolica. Si propone come scopo particolare la formazione dei suoi aderenti allo spirito della Pedagogia cristiana (v.) e all'esercizio dell'apostolato di ambiente. Per raggiungere questo scopo il M.M.: *a*) forma nei propri soci la coscienza della missione cristiana dell'insegnamento; *b*) prepara i maestri sia spiritualmende sia culturalmente all'apostolato della scuola; *c*) guida gli stessi nella azione comune per la difesa e la valorizzazione del patrimonio cristiano della scuola italiana. Il M.M. di A. C. indirizza i suoi soci all'*Associazione Ital. Maestri Cattolici*, con la quale mantiene rapporti di stretta collaborazione.

Una organizzazione professionale dei maestri a carattere nazionale risale in Italia solo al 1900, con la costituzione dell'*Unione Magistrale Nazionale* (U.M.N). I maestri, attratti dalla possibilità di migliorare le loro condizioni economiche e giuridiche e animati dalla speranza di rialzare le sorti dell'educazione nazionale, risposero pronti e numerosi all'invito, così che in breve l'U.M.N. potè contare tra le sue file quasi tutta la classe magistrale. Ad essa aderirono anche i maestri cattolici; nè la loro adesione apparve avventata dato che un preciso articolo dello Statuto e le esplicite dichiarazioni dei propagandisti garantivano l'assoluta neutralità politica e religiosa, e, quindi, il pieno rispetto di tutte le convinzioni. Ma ben presto i maestri cattolici si videro delusi, perchè le tanto proclamate garanzie non vennero mantenute. Nel Congresso di Perugia del 1904 l'U.M.N. aderì al « Congresso dei Liberi Pensatori » e al conseguente voto « pro scuola laica ». Nel Congresso di Cagliari del 1905 si ripeterono i soliti voti di laicità dell'insegnamento e si deliberò l'adesione dell'U.M.N. alla Confederazione Nazionale del Lavoro, che era la massima organizzazione socialista italiana.

Delineatosi così chiaramente il nuovo indirizzo dell'U.M.N., si ebbe naturalmente la reazione di tutti i maestri cattolici, i quali nel luglio del 1906 si radunarono a Milano e costituirono l'*Associazione Magistrale Italiana « Nicolò Tommaseo »*, compilandone il relativo Statuto.

Per vent'anni la « Nicolò Tommaseo » riunì i maestri cattolici per il loro miglioramento morale, intellettuale ed economico, per la difesa degli interessi di classe e dei diritti professionali dei singoli consociati e per l'incremento dell'istruzione e dell'educazione primaria e popolare, sulla base dei principi cristiani. Combattè vittoriosamente molte battaglie in campo sindacale, soprattutto per l'insegnamento della religione e per la difesa dei principi cristiani nella scuola.

In regime fascista, nel 1926, l'U.M.N. veniva ufficialmente sciolta e il governo incitava tutti i maestri fascisti a entrare nella nuova *Associazione Nazionale Insegnanti Fascisti* (A.N.I.F.).

Quanto alla «Nicolò Tommaseo», nel gennaio dello stesso anno venne ufficialmente riconosciuta dal governo e invitata a continuare con intensità il suo lavoro a favore della scuola cristiana.

Furono parole. In realtà dal 1926 la «Nicolò Tommaseo» cessò di essere un'Associazione magistrale a carattere nazionale e i maestri cattolici, se volevano conservare il posto, si videro a poco a poco costretti a entrare nelle file dell'A.N.I.F. Continuò tuttavia a vivere ufficialmente fino al giugno 1930 quando, in un'assemblea tenutasi a Milano, il Consiglio Nazionale dell'Associazione e i delegati delle Sezioni ancora esistenti votarono all'unanimità lo scioglimento dell'Associazione, la cui vita era diventata impossibile.

I maestri cattolici più volonterosi entrarono nell'Azione Cattolica e precisamente nella *Sezione Maestri di A. C.*

L'attività di questa Sezione si ridusse quasi esclusivamente alla formazione spirituale dei soci e all'apostolato d'ambiente, ma fu preziosissima perchè servì a tener accesa la fiaccola della difesa dei principi cristiani nella scuola.

Cambiatisi i tempi, fu per iniziativa di questa sezione che nel luglio 1945 si costituì la nuova ***Associazione Italiana Maestri Cattolici*** (A.I.M.C.), che in pochi anni di vita ha già raccolto tra le sue file la maggioranza degli insegnanti d'Italia.

L'A.I.M.C. è una libera associazione professionale, apolitica, che riunisce nelle sue sezioni tutti gli educatori (ispettori, direttori didattici, maestri elementari, maestre di scuola materna), i quali intendono operare nella scuola elementare, governativa e non governativa, secondo i principî del Vangelo. Si propone perciò: la formazione religioso-morale e culturale dei maestri in ordine ai problemi professionali; lo studio dei problemi educativi e scolastici; l'azione per la scuola ispirata ai principî cristiani; l'orientamento e la preparazione dei maestri alla soluzione dei problemi sindacali per il miglioramento economico e la difesa degli interessi di categoria.

L'Associazione esplica la sua attività mediante corsi di cultura, adunanze periodiche di studio, convegni, incontri a carattere spirituale, ricreativo, artistico e sportivo, assistenza sociale e caritativa, studio dei problemi sindacali e di categoria.

Organi costitutivi dell'A.I.M.C. sono:

— le Sezioni, che possono sorgere ovunque vi siano almeno dieci soci; — i Consigli Diocesani, organi di coordinamento e direzione generale delle varie Sezioni comprese nell'ambito della diocesi; — i Consigli Provinciali, organi di rappresentanza delle Sezioni e di coordinamento dei Consigli Diocesani compresi nell'ambito della provincia in ordine ai problemi scolastici e sindacali riferentisi all'unità provinciale; — il Consiglio Nazionale, supremo organo dirigente di tutta l'Associazione.

Tutti gli organi costitutivi dell'A.I.M.C. si giovano dell'opera di assistenza religiosa svolta da sacerdoti appositamente designati dall'autorità ecclesiastica competente.

Organo di stampa dell'A.I.M.C. è la pubblicazione mensile *Il Maestro.*

L'A.I.M.C. e il Movimento Maestri di A.C. sono organismi ben distinti. Questo è ramo diretto dell'A.C. e come tale si rivolge a una «élite», cioè solamente a coloro che si impegnano all'apostolato; per le sue finalità può promuovere opere educative e sociali, delle quali la prima è l'A.I.M.C. La quale, invece, è una libera Associazione di «massa», apolitica, pre- e para-sindacale, che si rivolge a tutti i maestri i quali aderiscono ad un programma di affermazione dei principi cristiani nella scuola. La formazione di una «élite», di un nucleo che costituisca il necessario fermento apostolico, è una esigenza di tutte le associazioni di massa.

Il Movimento offre appunto il «buon lievito» necessario per la fecondità sociale dell'Associazione.

Fuori d'Italia esistono pure organizzazioni similari di maestri cattolici, come: IN AUSTRIA, *Reichsvereinigung der Kathol. Lehrerschaft Oesterreichs;* IN FRANCIA, *Le Mouvement des Enseignants Chrétiens;* IN SPAGNA, *Federación Católica de los Maestros Españoles;* IN SVIZZERA, *Katholisches Lehrer-Verein der Schweiz;* IN EGITTO, *Association Cath. pour les écoles gratuites des villages de la Haute Egypte.* Tutte le predette Associazioni sono in intimi rapporti con l'***Unione Mondiale dei Pedagogisti Cattolici,*** che ha la sua sede a Noordwijk (Olanda).

A conclusione del Congresso mondiale dei Maestri Cattolici (Roma, ottobre 1951) fu costituita la ***Unione Mondiale dei Maestri Cattolici***, con lo scopo di raccogliere in una organizzazione unitaria tutte le associazioni cattoliche tendenti al miglioramento culturale, spirituale e professionale degli insegnanti primari in genere. (Cf. L'*Osservatore Rom.*, 21-X-1951).

VI. Altri istituti e iniziative varie. A combattere la sciagura dei nostri tempi, che è, come fu detto argutamente, «l'ignoranza (religiosa) dei dotti», sorsero recentemente in gran numero Istituti, Corsi, Studi, Circoli.... cattolici di cultura religiosa per i laici intellettuali, che promuovono metodicamente, con iniziative riproducenti in qualche modo i corsi accademico-universitari, una istruzione religiosa superiore degli I., dove il pensiero cattolico nei suoi molteplici aspetti, dogmatico, morale, mistico, apologetico, filosofico, storico, artistico, s'incontri con la cultura e la civiltà attuale non già per riconoscersi «superato», ma per interpretarla, correggerla, guidarla, «cristianizzarla».

A) Il primo esempio moderno di siffatte iniziative si ebbe a ROMA con la fondazione (1918) dell'*Istituto di cultura superiore per laici* presso la Pontif. Università Gregoriana, seguito pure a Roma dallo *Studium Christi* aperto nel 1936 dalla Compagnia di S. Paolo per lo studio e la diffusione della cristologia cattolica. Sul finire dell'ultima guerra, incoraggiati o promossi dagli Ordinari diocesani, organizzati dai Minori Conventuali, collegati dalla nota rivista bimestrale *Città di Vita,* fiorirono in varie città numerosi ***Studi*** e ***Istituti teologici per laici:*** i primi impartiscono un insegnamento quotidiano di tutte le scienze attinenti in qualche modo alla teologia; i secondi danno un insegnamento bisettimanale con programma meno esteso; tutti poi promuovono Corsi straordinari, Settimane teologiche, Conferenze di varia periodicità.

Fra gli ***Studi teologici*** ricordiamo: FIRENZE (il primo, fondato il 25-I-1945, Piazza Santa Croce 16); PADOVA (nov. 1945, Basilica del Santo); NAPOLI (genn. 1946, Via Tribunali 316); PERUGIA (genn. 1947, S. Francesco al Prato); MESSINA (genn. 1947, Chiesa dell'Immacolata). — Fra gli ***Istituti teologici*** ricordiamo: VITERBO (ott. 1946,

S. Francesco alla Rocca); Assisi (marzo 1947, Via Aluigi 4); Albano L. (dic. 1948, S. Maria alle Grazie); Potenza (febbr. 1948, Convento S. Francesco). — Gli Studi sono retti da un Rettore e da un Preside, gli Istituti da un Preside, scelti fra le più eminenti personalità laiche ed ecclesiastiche della cultura cattolica.

B) Analoghi centri di istruzione religiosa superiore per laici I. sorsero a Ferrara (1947, inaugurato 1950, Palazzo Cini); a Genova (*Didascaleion*, per decreto arcivescovile del nov. 1945, Piazza Corvetto 5; filiali a Sampierdarena e a Sestri Ponente, erette nel 1948; corsi quotidiani dal novembre all'aprile); a Venezia (*Studio Cattolico Veneziano*, eretto per iniziativa dell'Az. Catt. diocesana, nel 1945, Piazza S. Marco 339, approvato dal card. Piazza nel 1947, con corsi di Teologia, di Letture bibliche, di Patrologia, di Sociologia; nel 1948 aprì in Piazza S. Marco la «Libreria cattolica Pio X» in seguito due «Atenei cattolici» con Biblioteca circolante); a Piacenza (*Studio teologico per laici Maria Immacolata*, fondato nel nov. 1948 da mons. Alfonso Fermi presso il Seminario Urbano e il Collegio Alberoni); a Milano (*Ambrosianeum*, fondato nel 1948).

C) Non vanno dimenticati: 1) la ***Scuola Superiore di Assistenza sociale dell'O.N.A.R.M.O.*** (= Opera Nazionale per l'Assistenza Religiosa e Morale degli Operai), sorta in Roma alla fine del 1945 con lo scopo di preparare spiritualmente e tecnicamente un personale specializzato per l'assistenza sociale e di promuovere gli studi della sociologia in tutti i suoi aspetti (religioso, giuridico, biologico, medico, psicologico, economico); il programma comprende tre ore quotidiane di studio e tre esercitazioni pratiche nei vari settori di attività dell'O.N.A.R.M.O. (assistenza nelle fabbriche, ambulatori, ospedali, mense aziendali, centri parrocchiali di assistenza, ecc.); dopo il corso, che dura due anni, la Scuola rilascia il diploma di «Assistente sociale plurivalente»; — 2) l'***Università Internazionale «Pro Deo»***, sorta a Roma nel nov. 1949 come sviluppo dell'*Istituto Internazionale di Giornalismo «Pro Deo»*, eretto presso il Pontif. Ateneo «Angelicum» nel nov. 1945 per iniziativa del Movimento Internaz. «Pro Deo». Essa mira a formare specialisti di un giornalismo culturale che traduce nella pratica moderna i principi e i metodi tomistici. Comprende le seguenti facoltà: — *Giornalismo*, che rilascia diploma di «Scienze dell'opinione pubblica»; — *Scienze politiche e sociali*, che prepara alla carriera diplomatica, consolare, e alle nuove professioni nelle organizzazioni e missioni internazionali; — *Scienze amministrative* per la formazione dei dirigenti di aziende; — *Scienze sindacali*, che forma i dirigenti delle supreme organizzazioni sindacali e gli addetti sociali delle aziende private, degli Enti statali del Lavoro e della Previdenza sociale. — I corsi durano 2 anni. — In seno all'Università sono poi costituiti, come Centri autonomi di insegnamento e di ricerca, due Istituti Superiori: di *Formazione sociale*, che dà una formazione sociale a coloro che siano già muniti di una laurea; e di *Studi pedagogici*, che perfeziona la preparazione degli insegnanti medi ed elementari; — 3) ***Centro Informazioni «Pro Deo»*** (C.I.P.), sezione italiana dell'Istituto Internazionale «Pro Deo». Il Movimento «Pro Deo» sorse dall'accordo (1 marzo 1937) intervenuto fra il belga Padre Felix A. Morlion O.P., fondatore di un'agenzia stampa a Bruxelles, e l'olandese Dr. H. Hoeben, fondatore di un'agenzia stampa a Breda (Olanda). Il 15 luglio 1940 sorgeva il primo Centro a Lisbona; seguirono i Centri di New-York (1942), di Ottawa (1944), di Montevideo (1944), di Roma (1 ottobre 1944). Il Movimento Internaz. «Pro Deo» (Inter C.I.P.) si propone di illustrare e diffondere nell'opinione pubblica, specialmente dei dotti, la visione cristiana del mondo, mediante una serie sistematica di servizi: agenzie e servizi quotidiani di informazione, servizi documentari, servizi radio, discussioni private e pubbliche (dette «Forum C.I.P.») circa argomenti di attualità.

D) Indispensabile strumento di queste generose iniziative è anche la pratica delle buone letture, diffuse dalla Stampa cattolica (v.; cf. Italia per la stampa cattolica italiana) e messe a disposizione dalle innumerevoli Biblioteche cattoliche: a questo bisogno dal 1949 provvede, su piano nazionale, il ***Centro Biblioteche per tutti*** (C.B.T., Roma, Via Conciliazione 1), promosso da vari enti educativi e sociali (A.C.L.I., Unione Edit. Cattol. It., Maestri Cattol.) e dall'Ufficio Centrale dell'A.C.I., per imprimere un ritmo più intenso alla cultura cattolica tra il popolo. Il C.B.T. si propone di avvicinare la massa e l'individuo al libro e alla stampa periodica di indirizzo schiettamente cattolico, provvedendo alla loro diffusione, non solo nelle parrocchie, nei collegi, nei circoli . . . ma altresì in ogni fabbrica, ospedale, caserma, carcere . . . e istituendo ovunque piccole biblioteche aperte al pubblico, rette secondo principi di sana ricreazione e di formazione civica e morale. Vengono inoltre organizzati dal C.B.T.: un servizio di segnalazione libraria diffusa a migliaia di indirizzi, con la pubblicazione di elenchi di volumi adatti ai vari tipi di bibloteche, in rapporto al grado di cultura e alle condizioni sociali dei frequentatori; un corso per corrispondenza per i bibliotecari; un servizio di rifornimento dei volumi desiderati. Organo del Centro è la rivista mensile *Libri d'oggi*, gratuitamente inviata a tutte le biblioteche aderenti.

VII. Pax Romana è il M. (= movimento) Internazionale degli studenti universitari e degli intellettuali cattolici, mirante a fomentare la fraternità degli spiriti che mettono l'intelligenza al servizio di Dio nel mondo intero.

I primi tentativi di un M. internaz. degli studenti cattolici si ebbero in seno all'Unione degli Studenti Svizzeri. Se ne fece promotore Giorgio de Montenach a Fribourg: l'idea lanciata con entusiasmo nel 1887 fu accolta da molti con esitazione e scetticismo, nullameno de Montenach nel 1888 radunò a Fribourg alcuni delegati stranieri e intraprese subito viaggi nei principali centri universitari di Europa per propagandare la sua idea. Il M. ebbe vita incerta fino al termine della prima guerra mondiale quando l'Unione degli Studenti Svizzeri riprese l'idea di Giorgio de Montenach e, aiutata dall'esperienza passata e dalla situazione psicologica del dopoguerra, gettò le basi solide per realizzarla.

Nel 1920 a Wyl (Cantone di San Gallo) il rev. Jean Tschuor, presidente degli Studenti Svizzeri, annunciò di aver preso contatto con i delegati olandese e spagnolo: essi accettavano di formare un comitato per creare legami con le nazioni ex belligeranti e organizzare il primo congresso. Questo si

tenne a Fribourg il 21 luglio 1921 alla presenza dei delegati di 20 nazioni europee. Si venne alla creazione di un Segretariato destinato a servire di legame tra le diverse associazioni universitarie cattoliche del mondo. Si scartò l'idea di una « unione » o « confederazione », perchè si voleva lasciare la massima autonomia alle singole associazioni nazionali. Al Segretariato Internazionale con sede a Fribourg fu dato il nome significativo di *Pax Romana*, che indicava lo scopo del M.: la pace universale nello spirito cattolico romano.

Il M. si affermò decisamente quando al Congresso di Budapest (1924) divenne segretario generale il rev. Grémaud, l'animatore instancabile fino al 1946.

I Congressi si succedettero regolarmente: Fribourg, Salzburg, Budapest, Bologna, Amsterdam, Varsavia, Cambridge, Siviglia, Monaco, Fribourg, Bordeaux, Lussemburgo, Roma, Praga, Salzburg, Parigi, Bled (presso Lubiana)... Nel frattempo, a partire dal 1930, erano entrate a far parte di *P. R.* alcune associazioni universitarie dell'America del Nord e del Sud; sicchè nel 1939 il Congresso annuale fu tenuto a Washington.

La guerra interruppe i Congressi annuali e limitò l'attività normale del M. ma aperse il campo ad altre attività non meno importanti, quali l'assistenza e l'aiuto agli studenti prigionieri, internati o profughi. Durante la guerra si completò l'affiliazione a *P. R.* delle associazioni universitarie dell'America Latina.

Nel 1946 si ripresero i Congressi annuali con quello giubilare di Fribourg (1946), cui parteciparono delegati di 42 nazioni. Particolarmente importante fu il Congresso di Roma-Anzio (1947), dove si decise di ammettere al M. le associazioni degli I. catt.; Pio XII elogiò e incoraggiò il M. ed assegnò a *P. R.* un cardinale protettore (Pizzardo).

Fino al 1947 *P. R.* raccoglieva soli studenti universitari: in quell'anno entrò a farne parte anche il M. Internaz. degli I. Cattolici. In tal modo *P. R.* comprende attualmente due sezioni: una per gli studenti (M.I.E.C. = *Mouvement International des Etudiants Chatholiques*), l'altra per gli I. (M.I.I.C. = *Mouvement International des Intellectuels Catholiques*).

Del M.I.E.C. sono membri le federazioni nazionali universitarie cattoliche. Gli organi direttivi sono: 1) l'Assemblea interfederale composta di due delegati per ogni federazione affiliata; 2) il Comitato direttivo composto del Presidente, di 7 membri e del Segretario generale.

Del M.I.I.C. sono membri le associazioni nazionali o specializzate, che raggruppano gli uomini di professione liberale. Gli organi direttivi sono: 1) l'Assemblea plenaria, composta dei delegati delle organizzazioni affiliate; 2) il Consiglio, che è composto del presidente e di otto membri.

I due MM. sono autonomi. I problemi comuni sono risolti dal « Comitato di *P. R.* » composto del presidente, d'un vice presidente e del segretario generale di ogni M., che si radunano due o tre volte all'anno.

P. R. ha un Assistente ecclesiastico, il quale designa il suo rappresentante presso ogni M.

I due MM. si radunano ogni anno separatamente per l'Assemblea interfederale degli studenti e l'Assemblea plenaria degli I. Ogni tre anni si raduna un Congresso mondiale, che abbraccia sia il M. degli studenti, sia quello degli I.

P. R. si propone di promuovere la creazione e incoraggiare lo sviluppo di solide associazioni degli universitari e I. cattolici: di formare integralmente l'universitario catt. in vista della sua responsabilità nel mondo moderno: di ricristianizzare l'università e la vita professionale: di far penetrare nell'università e nella società il pensiero ed i principi cristiani: di rappresentare sul piano internazionale gli universitari e I. catt.: di unire gli universitari e I. catt. del mondo in uno spirito di carità universale e mutua comprensione.

Ognuno dei due MM. realizza questi scopi nella maniera conforme alla propria formazione e alle proprie esigenze. Tutti i compiti sopradescritti non appartengono evidentemente in maniera esclusiva alla organizzazione internazionale. Ma ogni federazione o associazione nazionale deve proporsi i medesimi scopi. Ciò che è proprio di *P. R.* è il coordinamento di tutte le attività su una scala internazionale. Per questo motivo *P. R.* crea e mantiene contatti anche con tutte le altre organizzazioni mondiali che interessano il problema della cultura (*O.N.U.*, *U.N.E.S.C.O.*, *Unione Internazionale degli Studenti* o *Movimento di Praga*, *Aiuto Universitario Internazionale*, *Federazione Universale delle Associazioni degli Studenti Cristiani*....), protestanti, ebree o neutre.

Per raggiungere meglio il fine fondamentale ogni M. di *P. R.* ha creato dei sottosegretariati specializzati per i singoli rami della vita universitaria e professionale, che sono distribuiti nei vari Stati.

Il M.I.E.C. ha i seguenti sottosegretariati: Missioni (Louvain, Belgio); Formazione e Azione sociale (Luxembourg); Medicina (Paris VI, Francia); Scienze economiche e sociali (Tilburg, Olanda); Diritto (Madrid, Spagna); Farmacia (Paris VI, Francia); Storia (provvisorio, Philadelphia, USA); Arte (provvisorio, Mexico D.F., Messico).

Il M.I.I.C. ha i seguenti segretariati specializzati: Missioni (Louvain, Belgio); Ingegneri (Paris VII, Francia); Farmacisti (Paris VI, Francia); Medici (Roma); Giuristi (Roma); Scrittori (Paris VI, Francia); Architettura e Belle Arti (Madrid, Spagna); Insegnamento e Biblioteche (Louvain, Belgio); Studi economici e sociali (Fribourg, Svizzera); Filosofia (Fribourg, Svizzera). Al M.I.I.C. di *P. R.* hanno portato la loro collaborazione anche certe organizzazioni internazionali cattoliche già esistenti, quali l'U.N.D.A. per la radio diffusione e l'O.C.I.C. per il cinema.

Una delle attività svolte da *P. R.* durante la guerra ed in questo dopoguerra è l'aiuto agli studenti e I. vittime della guerra e a quelli esiliati o profughi.

Per far conoscere le proprie intenzioni, attività, esperienze, risultati, i due MM. pubblicano (Friburgo di Sv.) in collaborazione un giornale mensile, nelle principali lingue europee, il cui titolo è quello del Segretariato Internazionale, cioè *Pax Romana*.

Il M. collabora con l'*Unione Cattolica di Studi Internazionali;* ha una diramazione in tutti i paesi, ad es., la *Catholic Commission of Intellectual and Cultural Affairs* (C.C.I.C.A.), la *National Federation of Catholic College Students* (N.F.C.C.S.) degli Stati Uniti, la *Newman Association* di Gran Bretagna, la *Thijmgenootschap* dei Paesi Bassi; promuove o partecipa alle grandi manifestazioni annuali degli I. cattolici, come la *Semaine des Intellectuels catholiques* di Francia,

la *Settimana di cultura religiosa d'Italia*, la *Bonner Hochschulwoche* di Germania, la *Summer School* d'Inghilterra.

Ai tempi della « Società delle Nazioni » Pax Romana fece spesso udire la sua voce in seno alla « Commissione di Cooperazione Intellettuale ».

Dalla S. Sede il M. fu favorito di benedizioni, di incoraggiamenti, di aiuti materiali.

Il M.I.I.C. ha ormai 40 federazioni in 33 nazioni, senza contare le affiliazioni, e il M.I.E.C. ha 75 federazioni in 47 nazioni. Nell'agosto 1950 tenne ad Amsterdam il suo XXI Congresso mondiale col tema: « la cooperazione intellettuale all'opera della Redenzione »; in quell'occasione Pio XII inviò ai congressisti un nobile discorso (6-VIII-1950: AAS XLII [1950] 635-37), dove si lodano gli imponenti risultati di questo M. nato per « organizzare nel mondo intiero la fraternità degli spiriti che mettono l'intelligenza al servizio di Dio » (Stef. Gilson, in *Les intellectuels dans la chrétienté*, Edit. « Pax Romana », I, Roma 1948, p. 175), e per realizzare « l'ideale di una nuova cristianità, una civiltà veramente cristiana... che corrisponda al clima storico del nostro tempo » (G. Maritain, *ivi*, p. 105).

VIII. La missione degli I. Con questi e tanti altri istituti il senso cattolico tenta risolvere la « crisi dell'umanità » aumentando nel mondo la massa di luce, di bontà, di felicità. Che il mondo non ritorni all'ovile della saggezza e non si redima dall'errore, dal male, dalla sciagura, non è certo imputabile nè a pigrizia apostolica nè ad avarizia di luce della Chiesa; non a scarsità nè ad angustia delle iniziative più atte ad illuminare il cammino del « grande ritorno ». Semmai, al contrario; poichè l'abbondanza del cibo suole allontanare l'urgenza e diminuire l'avidità della ricerca.

A proposito di questa generosa crociata dell'intellettualità cattolica impegnata nella conquista dell'intellettualità incredula non va dimenticato che: 1) il problema della Fede (v.) non è soltanto problema intellettuale, ma è anche problema di Grazia (v.), e perciò la carità della luce si fecondi con la carità della preghiera, che invochi da Dio il dono della fede per chi ne è privo; — 2) l'intento immediatamente polemico e apologetico non deve dispensare l'apologista dall'esposizione sistematica della sintesi cristiana integrale, la quale, sola, può creare convinzioni profonde e durature; la sensibilità metafisica e teologica moderna, sia detto con buona pace di tutti, è enormemente più bassa di quella che nell'età di mezzo costruì i grandi sistemi del pensiero cristiano, e perciò avviene spesso che le sue obiezioni, benchè psicologicamente tenaci, siano speculativamente assai povera cosa e facilmente vincibili: ma la soluzione di esse non è ancora la conquista di un'anima alla fede; — 3) il proposito di « adeguare il cristianesimo alla vita moderna » (come si dice con formula non poco equivoca) potrà ben spingersi fino a proclamare « superate » e inopportune certe forme dell'organizzazione esteriore, rituale e sociale, della Chiesa, che sono i più cari e comodi idoli polemici dell'ironia incredula e che, in definitiva, per consenso unanime si considerano caduche e accidentali nell'esistenza storica della Chiesa e della società cristiana; ma ciò si faccia senza disprezzo, con giusta comprensione della loro opportunità in altri tempi e della loro antichità veneranda, senza smania rivoluzionaria, con prudenza, con la convinzione che la stessa gerarchia costituita provvede con le cautele dovute all'auspicato « rinnovamento »; — 4) poichè il mondo tarda a mettersi al passo col Vangelo, si può essere tentati di mettere il Vangelo al passo col mondo « adattando » anche i metodi e il contenuto della metafisica, della teologia, dell'apologetica, dell'ecclesiologia, delle scienze bibliche alle cosiddette « esigenze » della cultura e della vita moderna. Di fatto alcuni valorosi intellettuali cattolici dei nostri giorni, nell'intento generoso e santo di attirare alla fede i lontani, e un po' per « paura di restare in coda » al carro dei tempi, « simpatizzano all'estremo con l'inquietudine degli increduli » (Gemelli, p. 157, 161), accorciano imprudentemente le distanze ideali e non esitano a prendere in dottrina posizioni avanzate discutibili, temerarie, o decisamente eterodosse. Si suol fare i nomi, ad es., di Teilhard de Chardin, de Lubac (*Surnaturel*), Chenu (*Une école de théologie*, all'Indice, decr. 4-II-1942), Brouillard (*Conversion et grâce chez S. Thomas d'A.*), Fessard, mons. Bruno de Solages, Ceuppens, ecc., i quali, pur essendo per molti aspetti assai benemeriti della cultura cattolica, hanno provocato fiere critiche da parte dell'ortodossia tradizionale e anche l'intervento della Chiesa (v. « Teologia nuova »). Senza fare un accostamento, che per i casi citati sarebbe ingiusto, è istruttivo richiamare Hermes (v.), Günther (v.), il Modernismo (v.), le intemperanze del metodo di Immanenza (v.)...: alcune premesse psicologiche di queste correnti aberranti rinascono in ogni tempo e creano quella che con goffo ma seduttore neologismo si suol oggi chiamare « teologia progressista », destinata all'« uomo nuovo », lanciata alla costruzione di un « ordine nuovo », di un « nuovo umanesimo cristiano ». Non è raro trovare sulla penna di codesti scrittori, per altri aspetti benemeriti ed encomiabili, leggere e malaccorte critiche alla sistemazione medievale del pensiero cristiano, critiche audaci alle interpretazioni bibliche tradizionali, concessioni avventate alle pretese della scienza evoluzionistica, tesi temerarie circa l'ordine soprannaturale, circa i metodi teologici, ammissioni frettolose di cosiddette « negatività » nella storia della Chiesa, formulazioni di problemi, che già per se stesse non vanno senza gravi chiose, come queste: « La Chiesa è in declino? », « Il Vangelo è superato? », « Basta il cristianesimo all'uomo moderno? ». Contro questo malvezzo occorre immunizzarci avvertendo che se l'« uomo moderno » è ancora, come par bene, uomo, non ha il diritto di giudicare e di dare scacco al Vangelo, nè di esigere un addomesticamento di esso a proprio vantaggio, ma ha il dovere di farsene giudicare, di lasciarsene correggere e guidare. Assoluto è il Vangelo, « soteria » e verità universale, che si deve tradurre in storia e in civiltà ma non si « storicizza »: non « passa mai » (Mt XXIV 35), non « segue » la storia nè « adatta se stesso » ai tempi, ma dirige e giudica i tempi. Il relativo è, invece, la storia umana la quale, quando si scosta dal Vangelo, non ha il diritto di imporsi o sovrapporsi come fatto compiuto al Vangelo, ma ha il dovere di sottoporsi ad esso riconoscendo i propri sbandamenti, per farsene condannare e riscattare. Sicchè non ci sarà mai da chiedersi « se il cristianesimo è superato dalla società moderna », bensì ci sarà da chiedersi sempre « se la società moderna è in accordo col cristianesimo ».

Il solito discorso, truistico, dell'intransigenza, si dirà. Della saggezza, crediamo, che ha parlato ancora una volta per bocca del Papa con la enciclica *Humani generis* (12-VIII-1950: A A S XLII [1950] 561-78). Per l'eco di essa nella stampa, v. R. Spiazzi, *A un anno dalla « Humani generis »*, in *Ecclesia*, 10 (1951) 396-400; in particolare, v. il largo commento di A. Dondeyne, in *Rev. philos. de Louvain*, 49 (1951) 5-56, 141-88, 293-356. Del resto con queste semplici osservazioni non pensiamo di aver risolto il problema, sempre aperto della comprensione dell'« essenza eterna » del Vangelo e della sua traduzione in civiltà storica.

Questi irenismi, pur essendo deprecabili come bastarde alleanze con dottrine e politiche erronee, ci richiamano tuttavia un'esigenza intrinseca della vera cultura e del perfetto intellettuale: l'*universalismo* obiettivo della verità e subiettivo dell'amore, contro ogni forma di narcisismo, individualismo, settarismo, classismo, razzismo, nazionalismo culturale: solidarietà che si esperimenta sulle cime, davanti a orizzonti nuovi, al cospetto delle idee universali, eterne: comunione fraterna di spiriti che florisce dall'approfondita meditazione dell'essere cosmico e umano, o, quanto meno, dall'esperienza storica, la quale mostra come, da soli, soltanto pochi, dopo lungo tempo, e non senza errori, giungono alla verità: ideale « repubblica degli spiriti » realizzata dall'amore, il quale ci fa superare l'individualismo, collaborare con altri del gruppo o della classe per intenti culturali, accettare umilmente le ricchezze di pensiero di società che non sono la nostra.

Una vasta letteratura denunzia la crisi della cultura occidentale: « *Crisi della civiltà* » di Huizinga, « *Tramonto dell'occidente* » di Spengler, « *Uomo e valore* » di Bilder, « *Umanesimo integrale* » di Maritain..... Questa crisi è il soggettivismo particolaristico del sapere e della verità, che tenta perfino di costituirsi come « sistema » (e quindi, contraddicendosi, di ricomporsi in unità e universalità) sotto il nome di Irrazionalismo (v.): donde la dispersione, lo sgretolamento, la « schizofrenia », come fu detto, della persona, della società, dell'arte moderna. Invece, la storia della cultura è il progressivo realizzarsi della esigenza universalistica interna al sapere. Merito della Grecia fu l'aver trasformato il « sempre » degli egiziani in « necessariamente »: « sublime passaggio che trasforma l'agrimensura in geometria, il costume in legge, le saggezze in morali, i consigli dei saggi in assemblee politiche, il suddito in cittadino, il mito in storia, la religione in filosofia, e, in una parola, la magia in scienza, trasparente e feconda inesauribilmente » (J. Guitton). E il merito dei Romani fu, analogamente, di esser risaliti, dalle positive risoluzioni delle contese tra individui, alle leggi, che in seguito avrebbero potuto dirimere ogni altra contesa. Ora l'universalismo della dottrina, che prosegue il suo cammino, deve fomentare anche l'universalismo dei dotti e stringere sempre più i legami della famiglia intellettuale del mondo, cioè superare le passioni: che, concepita la cultura come professione lucrativa soggetta alla guerra di concorrenza, oppongono una professione all'altra e gli individui di una stessa professione tra loro; che, ridotta la cultura a una sola forma di cultura, per es. al sapere scientifico sperimentale, inducono gli scienziati a disprezzare la metafisica, la teologia, l'arte; che, degradata la cultura a strumento di false ideologie nazionalistiche, razzistiche, politiche, classiste, creano micidiali antagonismi tra popoli, classi e partiti. Cf. *Humanitas*, 4 (1949) 761-846, vari articoli.

Bibl. — A) Card. Suhard, *Erreur ou déclin de l'Eglise?* pastorale della Quaresima 1947, Editions du Vitrail. — *Monde chrétien et monde moderne: enquêtes*, in *Esprit*, fascicolo agosto-settembre 1947. — N. Devolder, *De godsdienstigheid der Intellectuelen*, Bruges 1947, risultati di un'inchiesta sulla religiosità degli I. — A. Gemelli, *L'incredulità degli I. in Francia e l'attività dei cattolici francesi sul terreno della cultura*, in *Vita e Pensiero*, 31 (1948) 157-65, riprodotto anche in *Clergé information* del 30-VII e 7-VIII-1948, e in *Ephem. theol. Lovan.*, 24 (1948) 645-55, la qual rivista lascia « all'autore la responsabilità intera delle sue informazioni e dei suoi giudizi », che in verità non sono sempre centrati. — J. Guitton, *Les sources de l'incroyance intellectuelle dans la France contemporaine*, in *Lumen vitae*, 2 (1947) 613-31. — N. G. M. van Doornik, *Jeugd tusschen God en Chaos*, il problema religioso presso gli studenti, 's Gravenhage 1948. — K. Leese, *Die Religionkrisis des Abendlandes*, Hamburg 1948. — J. Leclercq, *Le problème de la foi dans les milieux intellectuels du XXe siècle*, Tournai-Paris 1949. — A. D. Sertillanges, *La vie intellectuelle. Son esprit, ses conditions, ses méthodes*, Paris 1950. — Fr. Jav. Conde, *Misión politica de la inteligencia*, in *Rev. de estudios polit.*, 51 (1950) 11-30. — V. Veronese, *L'intellettuale e l'ordine politico*, in *L'Osserv. Rom.*, 26-VIII-1950. — Th. Geiger, *Aufgaben u. Stellung der Intelligenz in der Gesellschaft*, Stuttgart 1949. — X. La Bonnardière, *Devoir de croire et sincérité intellectuelle*, Paris 1949. — v. anche bibl. di Irreligiosità, come H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris 1950[4]; J. Maritain, *La signification de l'athéisme contemporain*, Paris 1949; vers. ital. T. Minelli, Brescia 1950. — *Perspectives on a troubled decade. Science, philos. and religion (1939-49)*, a cura di L. Bryson-L. Finkelstein-R. M Maciver, New-York and London 1950. — *Religion and the intellectuals. A symposion* di vari autori, New-York 1950. — L. Soubigou, *Ames de lumières. Les exigences intellectuelles de la vie du chrétien et du prêtre*, Paris 1949. — Relazioni, edite a Parigi (Ed. de Flore), delle « Settimane degli I. cattolici francesi », per es., del 1948; *Les intellectuels devant la charité du Christ*, del 1949: *Foi en Jésus-Christ et monde d'aujourd'hui*, del 1950: *L'humanisme et grâce. Les Intellectuels dans la chrétienté*, conferenze dell'aprile 1947 a Roma, di Mons. Bernareggi, G. Gonella, M. Suarez, J. Maritain, G. Gundlach, J. P. Walshe, T. Gilson, Edit. « Pax Romana », I, Roma 1948. — Pio XII ai professori e studenti francesi pellegrini a Roma (21-IX-1950): AAS XLII (1950) 735-38.

B) M. Duportet, *Répertoire permanent des intellectuels*, Néris-Allier, Centre bibliographique Duportet, fascicoli di notizie bibliografiche circa le grandi Scuole e Università, Biblioteche e Archivi, Società e Istituti scientifici. — « *Scrinium* ». *Elenchus bibliographicus universalis*, edito da « Pax Romana », in franc., ingl., spagn., ted.: bibliografia scelta. Per le *Riviste*, che nella nostra civiltà sono il sussidio più consueto e abbondante della vita intellettuale, v. Stampa Cattolica; per la produzione italiana, v. Italia; per la Francia si ricordano le notissime riviste: *Etudes* dei Gesuiti (Parigi), *Vie intellectuelle* dei Domenicani (Parigi), *La pensée catholique*, *Cahiers de sinthèse doctrinale*, *Critique*, *Témoignage* dei Benedettini di Pierre-qui-vire, *Ecole et pensée moderne*, *Bullettin J. Lotte* organo della « Paroisse universitaire », *Voix universitaire*, *Cahiers de la jeunesse*, *Esprit* di Em.

Mounier (+); oltre le riviste più specializzate, come *Revue thomiste* (St. Maximin e Parigi), *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (Parigi), *Bullettin thomiste*, *Bulletin de littérature ecclésiastique* (Tolosa), *L'Année théologique*, *Revue des sciences religieues* (Strasburgo), *Vie spirituelle*, *Etudes carmélitaines*, *Recherches de science religieuse* (Parigi), *Revue biblique* (Parigi e Gerusalemme), *Revue d'ascétique et de mystique* (Tolosa) . . . , la collezione *Culture catholique* di fascicoli mensili (Parigi) . . .

C) *Il Movimento Laureati. Notizie e documenti* (1932–47), Roma, Editrice « Studium » 1947, pp. 226, articoli di vari scrittori; in testa, *Doveri dell'intelligenza cattolica*, di Pio XII. — *Movimento Laureati di Az. Catt. Appunti organizzativi*, ivi 1950 (pp. 68). — *Piccolo Annuario Catt. Ital. per l'Anno Santo 1950*, p. 459 ss. — GUILL. DE WECK, *Histoire de la Confédération internat. des étudiants catholiques. Pax Romana 1887–1921-1946*, Frib. en Suisse 1946. — ROGER POCHON, *Les associations internat. d'étudiants*, ivi 1928. — *Pax Romana*, all'occasione del X Anniversario della fondazione del Segretariato, ivi 1931. — *L'étudiant catholique et l'inquiétude sociale*, a cura del Sottosegretariato di « Formaz. e di Azione soc. » di Pax Rom. (Branca M.I.E.C.). Relaz. della Settimana di studi organizzata a Lussemburgo 24-31 luglio 1948 (stampata a Lussemburgo nel luglio 1949). — P. Rom. (M.I.E.C.), *Rapport des activités 1948-49*, 1949, presentato dal Segretariato gen. all'Assemblea interfeder. di Mexico (25-IV–I-V–1949), ciclostilato. — *L'action cath. universitaire*, Settimana di studio di P. Rom. M.I.E.C. (Mariastein, Svizz., 2-7 genn. 1949), ciclost. — *Aux amis de P. Rom.*, estratto da *Civitas* (organo della « Soc. des Etudiants Suisses »), febbr. 1948.

INTELLETTUALISMO e Volontarismo. v. VOLONTARISMO E I.

INTELLIGENZA. (*Uomini dell'I.*). v. HOMINES INTELLIGENTIAE.

INTELLIGENZA. v. SALMI.

INTELLIGENZA: noto poema allegorico–morale e didattico–scientifico medievale, di 309 stanze in nona rima, attribuito talora, senza prove adeguate, a Dino Compagni, certamente opera di un poeta toscano dei primi del Trecento, « anima delicata, innamorata, aperta alle bellezze della natura » (De Sanctis), il quale le sue molte letture dei « lapidari » medievali, dei cicli romanzeschi, della produzione trovadorica e dei testi classici seppe utilizzare in un tenue, ingenuo, disordinato racconto, non privo di qualche valore poetico: l'Autore, a primavera, s'invaghisce d'una donna, venustissima, angelica, riccamente vestita, coronata di pietre preziose dalle segrete virtù, dimorante in uno splendido palazzo orientale, istoriato di miti, leggende, romanzi, servita, tra canti, musiche, danze, da sette regine e da belle cameriere. Madonna, spiega alla fine il Poeta, è l'Intelligenza o la Sapienza emanazione di Dio; il palazzo è l'anima col corpo, la volta è la mente, e le altre parti architettoniche e decorative corrispondono alle varie parti della struttura somatica e psicologica dell'uomo. — Testo e introd. a cura di V. MISTRUZZI, Bologna 1928. — *Poemetti del Duecento . . . L'I.*, a cura di G. PETRONIO, Torino 1951. — N. SAPEGNO *Storia lett. d'Italia. Il Trecento*, Milano 1942, p. 120 ss. — W. PABST, *L'I., eine Rahmenerzählung*, in *Roman. Jahrb.*, 1 (1947-48) 276-304.

INTENZIONALITÀ conoscitiva (Intenzione) è il diretto, naturale, essenziale riferimento del conoscere in quanto atto (rappresentazione sensitiva e intellettiva) all'oggetto conosciuto in quanto conosciuto. L'I. C. designa, dunque, una « naturale » « essenziale » destinazione o finalità del conoscere ad abbracciarsi con l'essere conosciuto.

È la ragione della « obiettività » del pensiero. Anzi è lo stesso pensiero (senso e intelletto in atto), il quale, senza quel « riferimento », sarebbe conoscere di nulla, e quindi nulla di conoscere, cioè nulla affatto, mentre grazie a quel riferimento essenziale è « adaequatio rei et intellectus » (nel senso di « adaequatio intellectus ad rem »), nel che consiste la VERITÀ logica (v.). I termini, vaghi e immaginosi, di « riferimento », « abbracciamento », « adaequatio » si precisano come « identità », detta appunto « intenzionale », di essere e pensiero, espressa nelle notissime formule del realismo classico aristotelico-scolastico: 1) *Anima* (= « sostanza » o « potenza » conoscitiva) *nata est* (= è per sua dote originaria, nativa, destinata. . .) *fieri omnia* (= a « identificarsi » con l'essere conosciuto, nell'« atto » del conoscere); 2) *Anima est quodammodo* (πῶς) *omnia* (= l'anima s'identifica in qualche modo con tutte le cose conosciute nell'atto di conoscerle). Il limite all'identità posto dal « quodammodo » significa che il soggetto conoscente si identifica con la realtà conosciuta non già come sostanza o potenza capace di conoscere — che anzi in questo senso sta con la realtà in rapporto di vera dualità ed esteriorità fisica — ma soltanto come « atto » di conoscere, « rappresentazione », « idea », « cogitatio », che fa appunto « unità » con la cosa rappresentata); 3) *Idem est intellectus in actu* (= rappresentazione, idea, « cogitatio ») *ac intellectum in actu* (= la cosa conosciuta in quanto conosciuta).

Come poi questa identità si realizzi in concreto nella conoscenza del soggetto psico–fisico umano, è spiegato dalla filosofia scolastica — invero con alcuni imbarazzi, oscurità e notevoli variazioni — nella psicologia del SENSO (v.) e dell'INTELLETTO (v.).

La corretta nozione di I. c. è la ferma base del realismo gnoseologico aristotelico scolastico, il quale nell'età nostra l'ha riconquistata « criticamente », prendendo anche viva coscienza della contraddittorietà della sua negazione, in polemica con la gnoseologia cartesiana e postcartesiana. Infatti con DESCARTES (v.) la filosofia moderna aveva abbandonata (meglio: ignorata) l'I. c., sostituendola con un « dualismo gnoseologico » (il pensiero in atto o « idea », o « rappresentazione », o « cogito » o « être objectif » di Cartesio non s'identifica direttamente e naturalmente con l'oggetto conosciuto o « être formel » di Cartesio, ma lo lascia fuori di sè, oltre e altro da sè), che si rivelerà come un puro presupposto immaginoso, irredimibile, assurdo. Donde il « fenomenismo », le peripezie tragiche della filosofia moderna, l'IDEALISMO (v.) e, in definitiva, lo SCETTICISMO (v.).

BIBL. — v. GNOSEOLOGIA e le voci cui ivi si rinvia, specialmente SCETTICISMO, sotto la quale voce si troverà ampia discussione dell'I. c. — H. D. SIMONIN, *La notion d' « intentio » dans l'oeuvre de S. Thomas*, in *Rev. de sciences philos. et théol.*, 19 (1930) 448-51. — G. RABEAU, *Species, verbum. L'activité intellectuelle élémentaire selon S. Thomas d'A.*, Paris 1938, specialmente cap. 1 (« L'être intentionnel »), p. 13 ss. — A. HAYEN, *L'intentionnel dans la philosophie de S. Thomas*, Bruxelles 1942. — ID., *Intentionnalité de l'être et métaphysique de la participation*, in *Rev. néoscol de phi-*

los., 42 (1939) 885-410. — L. de Raeymaeker, *De intentionaliteit volgens den hl. Thomas van Aq.*, in *Tijdschrift voor philosophie*, 5 (1943) 579-86. — M. Cruz Hernandez, *La intencionalidad en la filos. de Fr. Suarez*, in *Congreso internac. de filos. Actas*, I (Barcelona 1948) 315-37 e in *Rev. de filos.*, 7 (1948) 767-91. — J. Rohmer, *L'intentionnalité des sensations*, in *Rech. de sc. relig.*, 24 (1950) 53-71; 25 (1951) 5-39. — L. Bogliolo, *Dall'intenzionalità del conoscere al concetto di metafisica*, in *Salesianum*, 11 (1949) 541-74. — P. E. Drouin, *L'entitatif et l'intentionnel* per S. Tommaso e Suarez, in *Laval théol. et philos.*, 6 (1950) 249 313.

INTENZIONE (Morale), da *in-tendere* = tendere verso qualche cosa, è in generale il movimento della Volontà (v.), la quale muove se stessa e le altre potenze dell'anima verso il suo oggetto, concepito come bene, cioè come Fine (v.).

I. Nozione. Come generico «tendere» a qualche cosa, l'I. si ritrova anche nella realtà inconsapevole minerale, vegetale o animale mossa al suo fine da Dio, secondo la sua «natura» specifica.

Ma in quanto tendere di un agente che «ordina» il moto al fine, è propria dell'essere ragionevole (cf. *S. Theol.* I-II^{ae}, q. 12, a. 5).

In particolare, l'oggetto (o fine) può offrirsi alla mira dell'I. volitiva sotto tre aspetti o ragioni diverse: *a*) assolutamente in quanto è cosa buona in sè; *b*) in quanto è termine nel quale l'agente «si riposa»; *c*) in quanto è termine (fine) di qualche cosa (mezzo) che ad esso è ordinata. A questi tre aspetti del fine corrispondono tre atteggiamenti della volontà: *a*) il semplice volere (*voluntas*); *b*) il godimento (*fruitio*); *c*) l'I. (*intentio*) propriamente detta (ivi, a. 1, ad 4^{m}). La quale è diversa dalla «scelta» (*electio*): questa infatti cade sui «mezzi» che conducono al fine («motus voluntatis .... in id quod est ad finem prout ordinatur ad finem, est electio»: ivi, art. 4, ad 3^{m}; cf. ivi, q. 13 ss), mentre l'I. cade sul «fine» in quanto è raggiungibile con determinati mezzi. Per valutare la moralità dell'atto volitivo è importante avvertire che «fine» e «mezzo al fine» sono bensì due oggetti distinti a cui terminano due distinti moti di volontà considerata assolutamente in se stessa, ma, considerata la volontà come movimento verso un fine raggiungibile con determinati mezzi, unica è la volizione del fine e del mezzo al fine: «cum enim dico: Volo medicinam propter sanitatem, non designo nisi unum motum voluntatis, cuius ratio est quia finis ratio est volendi ea quae sunt ad finem» (ivi, q. 12, art. 4).

L'idea di mezzo è dunque implicata nell'idea di fine, secondo che è oggetto dell'atto d'I. Perciò l'intelligenza, che è presupposta a questi atti di volontà, ha in ciascuno di essi una funzione diversa: nel «semplice volere» mostra alla volontà il suo oggetto come amabile; nella «fruizione» lo mostra come un bene possibile a ottenersi e atto a colmare tutte le sue aspirazioni, riposandole; nell'«intenzione» lo mostra come termine raggiungibile con mezzi proporzionati e che, per essere raggiunto, domanda l'applicazione di questi mezzi.

II. Specie. A) *Considerata in sè*, l'I. è attuale o virtuale, abituale, interpretativa. *a*) L'*attuale* può essere *riflessa* o semplicemente *diretta*. Con quella l'agente non solo vuole «hic et nunc» qualche cosa, ma ha anche coscienza di volerla. *b*) La *virtuale* è l'I. che fu già attuale, ma non fu ritrattata e continua ad influire sull'opera che si pone; S. Tommaso la chiamava «abituale» (*Sum. Theol.*, III, q. 64, a. 8, ad 3^{m}). *c*) L'*abituale*, per i moderni, è quella che fu già attuale, non fu mai ritrattata, ma che tuttavia ha cessato d'influire positivamente. La descrizione di questa I. è assai lacunosa presso gli autori e, ad ogni modo, oscura se si vuol adeguatamente distinguere dalla «virtuale» e dalla «interpretativa». *d*) L'*interpretativa* non è, nè fu, nè influisce, ma si presume, più o meno ragionevolmente, che ci sarebbe, se l'individuo agente vi attendesse o vi potesse attendere. Parecchi teologi si chiedono quale mai possa essere la realtà di questa I., se non rientra implicitamente in qualche altra I. più generale.

B) *Considerata nel suo soggetto*, l'I. può essere *chiara* o *confusa*, *determinata* o *indeterminata*, *esplicita* o *implicita*, *assoluta* o *condizionata* (v. Volontario), designazioni per se stesse ovvie.

III. L'I. nei rapporti colla moralità. Tra le fonti di moralità ha un'importanza grandissima il «fine». Ora il «fine dell'operante» (*finis operantis*), che si sovrappone al «fine dell'opera» (*finis operis*), si identifica, si può dire, coll'I. Tutto ciò che si dice dell'uno si può quindi ripetere dell'altra. v. Atti umani. Per alcune applicazioni del principio v. Circostanze; Fine (il *Fine e i mezzi*); Causalità accidentale; Imperfezione, ecc.

IV. L'I. nei sacramenti. A) È verità di fede che *ad valide conficienda sacramenta* è necessaria nel ministro almeno l'I. di fare quello che fa la Chiesa (v. Sacramenti). Nel ministro che fa il sacramento non è sufficiente l'I. «abituale», tanto meno l'«interpretativa». Occorre l'«attuale» o almeno la «virtuale». Si esige inoltre l'I. determinata che termini a una determinata materia e ad una determinata persona. L'errore accidentale, che avesse il ministro riguardo alla quantità o alla qualità della materia, non annulla il sacramento.

B) Nessuna I. è richiesta nel soggetto che riceve il sacramento, quando si tratta di bambini, che non hanno ancora raggiunto l'uso della ragione, e di adulti che non l'hanno, nè l'hanno mai avuto. Si esige, invece, una I. in tutti gli altri adulti. Quale? Siccome il soggetto che «riceve» i sacramenti ha una parte passiva relativamente alla parte del ministro, non si esige in esso il grado d'I. che si richiede nel ministro. Fatta eccezione della Penitenza (v.) e del Matrimonio (v.), ove si domanda l'I. almeno «virtuale», per gli altri sacramenti, nel soggetto che li riceve, è sufficiente l'I. abituale: «espressa», per il sacramento dell'Ordine (v.), «implicita» in un'altra I. più generale, per gli altri quattro sacramenti.

C) Per l'I. del sacerdote nell'applicazione della Messa, v. Messa.

V. L'I. nelle opere meritorie. È nota l'importanza che ha agli effetti del Merito (v.) e della Perfezione cristiana (v.) la rettitudine d'I. Qui si ricorda il precetto o consiglio di S Paolo (I Cor X 31): *Omnia in gloriam Dei facite*; cf. *S. Theol.*, I-II^{ae}, q. 114, art. 4.

Bibl. — *Summa Theol.*, I-II^{ae}, q. XII. — H. D. Simonin, *o. c.* — Trattati di morale, come: B. Ojetti, *Synopsis*, II, 2366-68; Prümmer, *Manuale*, III (Frib. 1938) n. 62-69. — A. Thouvenin in *Dict. de Théol. cath.*, VII, col. 2267-80. — A. Van Leeuwen, *L'intention morale et son objet*, in *Mélanges philosophiques*, II (Amsterdam 1948) 122-31.

— G. Rambaldi, *L'oggetto dell'I. sacramentale nei teologi dei secc. XVI e XVII*, Roma 1944. — U. Beste, *The ministers intention in baptism*, in *Amer. eccles, Review*, 122 (1950) 257-74.

INTERCESSIONE di Cristo, dei Santi. v. Redenzione; Santi.; Preghiera.

INTERCESSORI o *Interventori* (Vescovi). La dizione si riallaccia alla forma di elezione dei Vescovi (v.) nelle chiese vacanti di titolare, e fu usata specialmente in Africa nei secoli IV e successivi. Di solito l'elezione era affidata al metropolitano, con consenso dei vescovi finitimi, del clero e del popolo. Il metropolita, però, inviava spesso uno dei vescovi della sua provincia ecclesiastica a reggere interinalmente la diocesi vacante ed a predisporre l'elezione del nuovo vescovo. L'inviato amministratore provvisorio era detto « vescovo I. ».

Gli abusi riscontrati nel sistema (gli I. cercavano di accaparrarsi le simpatie del popolo, sostituendo il proprio vantaggio a quello della Chiesa; s'industriavano a che il posto rimanesse vacante, a loro vantaggio, oltre il necessario; brigavano per ottenere, essi stessi, l'elezione quando il loro seggio titolare era minore...) determinarono il conc. Cartaginese a limitare ad un anno e non oltre la gestione interinale di ogni singolo I. (il quale, dunque, dopo un anno doveva essere sostituito se l'elezione non era ancora avvenuta), ed a proibire (can. 9; 74 di Dionigi; 8 dell'*Hispana*) l'elezione in loco del vescovo I. nonostante le simpatie, le dimostrazioni o le ribellioni del popolo. — Hefele-Leclercq, II-1, 128.

INTERCONFESSIONALISMO. v. Confessio, B); Unione delle Chiese; Laicismo.

INTERDETTO (Interdizione). — I. È una pena ecclesiastica (vendicativa e medicinale) con cui i fedeli vengono privati di alcuni beni spirituali. Esso, come la Censura (v.) e la Scomunica (v.), viene applicato unicamente ai fedeli contumaci, ostinati nel loro peccato e deve essere tolto appena essi si pentono e riparano al male commesso, ma si differenzia dalla scomunica in quanto l'I. non separa chi ne è colpito dalla comunione della Chiesa.

II. L'I. secondo il CJC (cann 2268, 2277) si dice *personale*, se colpisce direttamente le persone; *locale* se colpisce per sè un dato luogo e solo indirettamente le persone che vi si trovano, le quali tutte sono obbligate ad osservarlo. L'uno e l'altro, poi, possono essere *generale* o *particolare* il primo si riferisce a tutti gli abitanti o al clero di un dato paese, parrocchia, diocesi, Stato o ad una comunità come tale (*I. personale generale*), oppure a tutto il territorio di un paese, diocesi, ecc. (*I. locale generale*) ; il secondo colpisce una o più persone determinate (*I. personale particolare*), oppure una o più determinate chiese e non i luoghi adiacenti (*I. locale particolare*).

III. *a*) *L'I. personale generale* proibisce solo le azioni che riguardano la comunità « come tale » (p. e., l'elezione o la presentazione, il coro, la messa conventuale), a meno che i singoli membri siano anche personalmente interdetti.

b) Invece l'*I. personale particolare* ha effetti molto più gravi: chi ne è colpito non può celebrare nè assistere agli uffici sacri, viene escluso dall'amministrare e ricevere i sacramenti od i sacramentali, dal diritto di eleggere e presentare, di conseguire uffici ecclesiastici, ed è privato della sepoltura ecclesiastica.

c) In caso di *I. generale locale* tranne quando non si sia espressamente stabilito altrimenti, il clero può celebrare la messa e gli uffici privatamente, a bassa voce, porte chiuse, e senza suono di campane. Sono consentite nelle parrocchie o nella chiesa unica del luogo la celebrazione di una messa, la predicazione, l'amministrazione del battesimo, dell'eucaristia, della penitenza, l'assistenza ai matrimoni, ma sono escluse la benedizione nuziale e le esequie, come esclusa è ogni solennità, canto o suono di campane.

d) *L'I. locale particolare* di un altare, di una o più chiese, che non siano parrocchie o chiesa unica del luogo, proibisce qualunque rito sacro.

L'I. locale cessa per le principali solennità (Natale, Pasqua, Pentec., Assunz. e Corpus Domini).

IV. *a*) L'I. generale, sia locale contro il territorio di una diocesi o Stato, sia personale contro il popolo di tali regioni, può essere soltanto pronunciato dalla Santa Sede o per mandato di essa.

b) L'I. generale contro una parrocchia o la sua popolazione, e quello particolare sia locale che personale, possono essere pronunciati anche dal vescovo.

V. Per le sanzioni canon. contro i violatori dell'I., v. CJC cann 985 n. 7, 2338 § 3, 2339, 2364, 2372.

VI. L'introduzione storica di questa pena non è ben determinata. Già una lettera di S. Basilio (PG 32, 1001 ss) contiene l' accenno ad un I. in embrione. L'I. si trova poi già usato al tempo di Gregorio di Tours (sec. VI). Dal sec. IX fu inflitto a singole diocesi e provincie ecclesiastiche; dal XII secolo ad interi paesi (Scozia 1180; Francia 1200; Inghilterra 1209; Rep. Veneta 1606).

Oggi viene applicato più raramente.

Bibl. — Cf. i canonisti e i giuristi nel commento al CJC lib. V (p. II, sez. II) tit. VIII, cap. II, art. 2, *De Interdicto* (cann 2268-77. — Circa l'I. e l'Interdizione nel diritto civile, romano e moderno, v. Enc. It., XIX, 374 s, 376-80 con *Bibl.* — L. Godefroy in *Dict. de Théol. cath.*, VII, col. 2280-90. — Alb. Haas, *Das Interdikt nach geltendem Recht, mit einem geschichtliche Ueberblick*, Bonn 1929. — W. Richter, *De origine et evolutione Interdicti usque ad aetatem Ivonis Carnutensis et Paschalis II*, due volumetti di testi tratti da scrittori, epistole, concili (vol. I) e di decreti pontifici (vol. II), Roma 1934. — E. J. Conran, *The Interdict*, Washington 1930 (diss.). — H. Kruse, *Conceptus Interdicti in Lev XXVII 28 s*, in *Verbum Domini*, 28 (1950) 43 ss. — H Maisonneuve, *L'interdit dans le droit classique de l'Église*, in *Mélanges L. Halphen*, Paris 1951, p. 465-81.

INTERESSE: vocabolo usatissimo in accezioni innumerevoli, che mal si lasciano raccogliere in una chiara ed univoca definizione.

I. Quando si dice: « aver interesse, o essere interessato a qualche cosa », si vuol esprimere, da parte del soggetto, una « presenza » (*inter-esse alicui* = essere presente a qualche cosa) della Persona (v.) a qualche cosa che alla persona in qualche modo appartiene; quando si dice: « una cosa interessa, o è d'interesse a qualcuno », s'intende esprimere un'appartenenza qualsiasi della cosa alla persona (« hoc meā interest » vale concettualmente come: « *hoc est inter meā* », cioè « questo appartiene alle cose mie »). Sicchè l'I. è in generale il

rapporto — variamente fondato dal diritto naturale o semplicemente legale, dalla proprietà, dal desiderio, dal bisogno, dal piacere, dall'utilità, dall'egoismo, dalla tracotanza, ecc. — che lega una cosa, considerata come bene, a una persona in maniera che la cosa per uno dei titoli anzidetti rientri nell'ambito delle cose in qualche modo appartenenti alla persona.

L'I., nelle sue varie accezioni, è lo stimolo e il fine dell'agire umano, retto o malvagio. La sua nozione ritorna in tutti i rami dell'Etica (v.) e della Teologia morale (v.). L'esercizio e il soddisfacimento dei vari I.I. (privati, pubblici, individuali, sociali, collettivi, di categoria, nazionali, internazionali . . ., umani, alla vita, all'onore, alla salute, alle ricchezze, morali, religiosi, politici, economici, ecc.) riceve norme di morale naturale e cristiana dalle ricordate scienze, e norme giuridiche positive dal diritto positivo canonico, civile, privato, pubblico, amministrativo, processuale, commerciale, sindacale, ecc.

II. In dottrina (scolastica e anche moderna) il concetto di Diritto (v.) non si copre perfettamente col concetto di I., neanche di «I. legittimo» (munito di garanzia giurisdizionale), e non è ben definito nè per gli scolastici nè per i moderni quando vien presentato come «I. garantito» dal potere legislativo; basti riflettere che non c'è diritto senza I., ma non ogni I. è protetto da norme giuridiche. Tuttavia la soddisfazione dei «giusti» I. I. umani (individuali e collettivi), pur non essendo l'essenza (che è invece «ordinatio rationis»), deve essere lo scopo e il risultato del diritto; da parte dei soggetti, poi, dovrebbe sottostare alle norme della giustizia e del diritto. Malauguratamente in tutti i tempi, soprattutto nell'età nostra, l'I. è in aspro conflitto con il diritto e con la giustizia: I.I. fondamentali e sacri non sono tutelati dal diritto, mentre I. I. abusivi e perversi trovano protezione — o almeno non trovano un'adeguata sanzione — giuridica (v. Giustizia 6; Legge). — P. Gasparri, *Gli I. I. umani e il diritto*, Bologna 1951.

III. I problemi morali concernenti l'I. e il suo esercizio si troveranno illustrati sotto varie voci, ad es., Giustizia, Carità, Egoismo, Proprietà, Persona, Furto, Restituzione, Utilitarismo, ecc.

IV. Per la liceità del Prestito ad I., v. questa voce e anche Usura, Guadagno 1, c (e tutto l'articolo), Contratti.

V. In Pedagogia (v.) l'I. dell'educando all'opera dell'educazione è essenziale al suo successo. L'I., infatti, è la partecipazione viva, attiva, interiore al processo della formazione mentale e morale, sentito dall'alunno come realizzazione di se stesso da attuarsi con impegno personale. Ora, che la funzione del Maestro (v.) e della Scuola (v.) si concepisca come «occasione» alla «reminiscenza» dell'alunno, al modo del Platonismo (v.), o come Esempio (v.) da seguire, o come «atto» estrinseco grazie al quale la «potenza» o capacità dell'alunno si evolve e raggiunge il suo «atto» o «forma», l'Educazione (v.), tanto come Istruzione (v.), quanto come formazione morale, è pur sempre un «divenire dell'educando», che ne impegna l'attività (ἐνέργεια) in vista della «forma educativa» (ἐντελέχεια), a cui termina il processo pedagogico: senza quell'impegno l'educazione sarebbe, da parte dell'alunno, al più psittacismo, imposizione esteriore da parte dell'educatore: in ambedue i casi fragile e sterile: cioè fallirebbe. Suscitare e orientare l'I. dell'alunno è già compito e scopo della pedagogia, da attuarsi con la scelta di un Metodo (v.) opportuno. — Per la *Bibl.* v. le voci a cui sopra si rinvia. — Alb. Garcia Vieyra, *El interés en pedagogia*, in *Philosophia*, 3 (Mendoza 1946) 257–74.

INTERIM (lat. = frattanto). Così si dice: in diritto, l'esercizio temporaneo di un ufficio da parte di un sostituto in assenza del titolare.

Nella storia ecclesiastica I. si dissero particolarmente tre accordi o decreti provvisori che si ebbero durante le laboriose trattative tra cattolici e luterani, in attesa del concilio che avrebbe dovuto definitivamente risolvere le questioni controverse. (v. Riforma).

1. **I. di Ratisbona** (Regensburg), emanato (luglio 1541) da Carlo V con cui, sospesa la dieta di Ratisbona per l'irriducibile opposizione tra la dottrina cattolica (card. Contarini) e quella di Melantone (v.) sull'Eucaristia (v.), si sanciva l'accordo già raggiunto specialmente sulla questione della Giustificazione (v.): duplice giustizia, una comunicata all'uomo colla grazia battesimale, l'altra imputata per i meriti di Cristo in proporzione della fede; sono ammesse le opere buone (v. Fede ed Opere).

2. **I. di Augusta** (Augsburg). Presentato da Carlo V alla dieta (maggio 1548) e reso obbligatorio per l'Impero il 30 giugno (« dichiarazione di Sua Maestà imperiale come nel S. Impero debbasi procedere in fatto di religione fino alla decisione del comune concilio »), consta di 26 capitoli compilati per ordine di Carlo V, senza intervento di alcun rappresentante del Papa. A Giulio Pflug (v.), cattolico, si deve il primo abbozzo, riveduto dai cattolici Helding (v.), Billick (v.), Soto (v.), Malvenda (v.) e dal protestante G. Agricola (v.). La parte dogmatica è sostanzialmente cattolica, ma le espressioni sono vaghe e spesso ambigue, circa i sette sacramenti, il culto di Maria e dei Santi, i voti monastici, il Papa e i vescovi, e anche circa la giustificazione, nonostante le già avvenute definizioni della sess. V e VI del conc. di Trento (v.); si tace del purgatorio. L'I. di Augsburg incontrò l'opposizione dei cattolici, che non ammettevano l'intervento del potere civile in questioni di fede e vedevano un grave pericolo nell'indeterminatezza delle espressioni. Fu avversato anche dai protestanti, che lo consideravano « papistico » e lo attribuivano al diavolo.

3. **I. di Lipsia** (*Piccolo I.*), compilato probabilmente da Melantone e promulgato da Maurizio di Sassonia (1548), conteneva alcune concessioni ai cattolici (p. es., le *Adiaphora* = cose indifferenti, candele, vesti, incensazioni, prostrazioni: v. Adiaforiti), ma è più apparenza che sostanza. D'altra parte rimase sulla carta, perchè nulla mutò di fatto nelle condizioni religiose della Sassonia.

Quando giunse a Roma notizia dell'I. di Augsburg, Paolo III fece esaminare la formula da provetti teologi, i quali mossero censure su molti particolari quanto al contenuto, ma soprattutto fecero risaltare l'invasione del potere civile in materia ecclesiastica. Delle osservazioni della S. Sede non si tenne alcun conto, dato il procedere rapido e arbitrario di Carlo V. Perciò la tensione tra l'imperatore e la S. Sede divenne grave, anche perchè i cardinali francesi speravano ed operavano per una rottura, da cui avrebbe tratto profitto la Francia.

La rottura non si ebbe, oltrechè per altre ragioni di carattere anche politico, perchè Carlo V dichiarò che « col suo ordinamento riformativo non intendeva limitare i poteri papali e vescovili ». Fu mandato nunzio presso la corte imperiale il vescovo di Fano, Pietro BERTANO (v.), e poi una legazione composta, oltre che del Bertano, di Luigi LIPPOMANI (v.), vescovo coadiutore di Verona, e Sebastiano Pighini, vescovo di Ferentino, con facoltà di dispensare anche nei punti disciplinari più controversi (Comunione sotto le due specie e matrimonio dei preti).

Tutti gli sforzi furono inutili per la pacificazione della Germania. L'errore fu iniziale: la pretesa di voler risolvere le questioni religiose con decreti imperiali, prescindendo dall'autorità pontificia. Ma Carlo V non volle o non potè vedere « quanto fosse errata la sua condotta alla dieta di Augsburg, ed anzi colla ostinatezza sua propria egli, a meraviglia di avveduti estimatori, tenne fermo ancora a lungo alla attuazione dei suoi decreti di religione eziandio dopo che ne era risultata la quasi completa sterilità » (PASTOR, V, p. 630).

BIBL. — PALLAVICINO, *Storia del concilio di Trento*, X, 17. — L. PASTOR, *Die kirchlichen Reunionsbestrebung während der Regierung Karls V*, Freiburg 1879. — ID., *Die Korrespondenz Kardinals Contarini*, in *Histor. Jahrbuch* 1, Münster 1880. — ID., *Storia dei Papi*, trad. ital., Roma 1942, V, p. 286 ss, 612 ss. — CAPASSO, *La politica di Paolo III*, Camerino 1901. — BALAN, *Monumenta Reform. Luth.*, Ratisbona 1884. — G. WOLF, *Das augsburger Interim*, in *Deutsch. Zeitschrift für Geschichtwissenschaft*, Freiburg i. Br. 1897, p. 39 ss. — J. RABAU, *L'I. d'Augsbourg et la liturgie*, in *Collect. Mech.l*, 33 (1948) 573-78. — Altra *Bibl.* presso A. HERTE in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, V, col. 436 s. — v. RIFORMA.

INTERIORE (Uomo, Vita...), *Interiorità*. Si sa che la concezione dell'UOMO (v.) secondo il PLATONISMO (v.) e DESCARTES (v.), distingueva nella realtà umana due sostanze, accidentalmente unite: lo SPIRITO (v.) e il CORPO (v.), mentre, per la più corretta e ortodossa tradizione aristotelico scolastica, spirito e corpo sono due principi realmente distinti e pur confluenti nell'unità sostanziale dell'individuo umano.

La maliosa visione platonica, più o meno purgata dai suoi erronei presupposti teoretici, ha improntato di sè il linguaggio, specialmente il linguaggio dei mistici, e si ritrova anche nei testi biblici. Si veda ad es. S. PAOLO (*Rom* VII 22 s): « Mi diletto nella legge di Dio, secondo *l'uomo interiore;* ma io sento nelle mie membra un'altra legge che lotta contro la legge della mia ragione, e che m'incatena alla legge del peccato che è nelle mie membra ». L'espressione ὁ ἔσω ἄνθρωπος (= uomo interiore) è propria di S. Paolo (cf. Ef III 16; II Cor IV 16), messa in opposizione a ὁ ἔξω ἄνθρωπος (= uomo esteriore): cf. II Cor IV 16.

Anche Platone nel IX della *Repubblica* parla di ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος in lotta contro le bestie feroci rappresentanti gli istinti sensitivi dell'uomo: l'analogia fra i due passi è « abbastanza stretta da indurci ad ammettere una dipendenza diretta o indiretta di S. Paolo; ciò che è proprio dell'Apostolo è il rapporto della ragione con la legge di Dio, di cui Platone non ha parlato » (LAGRANGE, *Epître aux Romains*, Paris 1916, p. 178). In questo passo S. GIROLAMO (*Ep. 111 ad Alg.*, PL 23, 1024) distingue « quattuor leges contra se dimicantes »: la « legge di Dio », la « legge della ragione » (νόμος τοῦ νοός), la « legge delle membra » (νόμος ἐν τοῖς μέλεσιν) e della carne, la « legge del peccato » (νόμος τῆς ἁμαρτίας). L'« uomo interiore » è appunto colui che obbedisce alle prime due leggi e se ne diletta (συνήδομαι), castigando le altre due. Se, come par bene, qui si assume la « ragione » non solo come potenza naturale ma anche come informata dalla GRAZIA (v.), che ci imparenta con Dio, e se si considera che dopo il PECCATO ORIGINALE (v.) la « legge delle membra » o « della carne » non è soltanto un complesso di istinti e di movimenti corporei che frenano il libero arbitrio della « ragione », ma è anche una vera inclinazione al « peccato » e un'« incatenamento » alla « legge del peccato », si vede, come giudica l'opinione dei più, che le quattro leggi si riducono a due: « legge di Dio » e « legge del peccato », e che l'« uomo interiore » di S. Paolo, o « spirituale », o « di spirito » si caratterizza dall'obbedienza felice alla prima, mentre l'« uomo esteriore », o « sensuale », o « carnale » si caratterizza dall'obbedienza, degradante e infelice, alla seconda. In questo senso, molto diffuso, l'interiorità è sinonimo di SANTITÀ (v.) naturale e soprannaturale, di PERFEZIONE morale (v.), di VITA SPIRITUALE (v.).

Nell'espressione « uomo I. » gli scrittori d'ascetica e di mistica sottolineano anche il significato psicologico di: uomo dedito alla meditazione di sè e di Dio, la cui vita s'è ridotta a « vita I. », essenzializzandosi, cioè liberandosi dalle occupazioni terrene, dagli ideali caduchi, dalle « distrazioni », da tutto ciò che potrebbe impedire o ritardare l'unione dell'anima con Dio. In questo « castello I. », in cui s'è fatto il vuoto, la « notte del senso e dell'intelletto » (v. S. GIOVANNI della Croce), la « purezza di cuore » di KIERKEGAARD (v.), si stabilisce la CONTEMPLAZIONE (v.), l'UNIONE CON DIO (v.), un soavissimo reciproco commercio della creatura col Creatore. Cf. anche O. HILTBRUNNER, *Exterior homo*, in *Vigiliae christ.*, 4 (1950) 55-60. — G. BELORGEY, *Sotto lo sguardo di Dio. Iniziazione alla vita I.*, Roma, Ediz. Paoline.

INTERIORE di N. Signore, I. della B. Vergine furono dette le due feste che si celebravano ogni anno nei Seminari di S. SULPIZIO (v.) a Parigi, per onorare l'I. (cioè le grazie adornanti l'anima) di Gesù e di Maria. Si recitava pure l'ufficio dell'I. di N. Signore ogni settimana (eccetto il tempo pasquale e le feste di N. Signore); e **Interiore** si diceva anche il libro che conteneva l'ufficio di quelle feste.

INTERLAKEN, già monastero di *S. Maria*, dei Canonici Regolari agostiniani, ricordato la prima volta nel **1133**. Era il più ricco e potente convento del Bernese, con vaste possessioni, signorie, feudi, patronati. Presso il monastero era pure un convento di suore, che fu soppresso dal Papa nel **1484**. Nella seconda metà del sec. XIV era molto decaduto economicamente e religiosamente. Quando s'affermò il protestantesimo, i contadini soggetti al monastero si ribellarono alle innovazioni religiose, che Berna imponeva colla violenza. Però i monaci, generalmente inclini ai novatori, consegnarono convento e possessi alla città (**15** marzo **1528**). Il convento fu trasformato in ospedale. — L. H. COTTINEAU, I, col. 1461. — H. SPRING, *Das Kloster I.*, Bern **1923**.

INTERNAZIONALE (**Il problema I.**). — I. Nozioni. — II. L'ordine I. *A*) Le soluzioni: *a*) l'internazionalismo estremo; *b*) il nazionalismo estremo; c) il nazionalismo moderato. *B*) Presupposti e corollari: *a*) il rispetto di Dio; *b*) la società delle nazioni; c) il diritto naturale: 1) *il rispetto delle nazioni più piccole*, 2) *delle minoranze etniche*, 3) *l'equa ripartizione delle materie prime*; *d*) il disarmo morale: 1) *la pace con Dio*, 2) *il primato del diritto*, 3) *la pratica della carità*; *e*) la limitazione degli armamenti. — III. L'organizzazione I. degli Stati; il posto della Chiesa. — IV. La codificazione delle leggi I. I. — V. Conclusione. — VI. Bibliografia.

I. Nozioni. Ogni rapporto I. può costituire un « problema I. »; tuttavia, in un senso più proprio, con l'espressione « problema I. » si devono intendere quei rapporti di vita I. che presentano, o per loro stessa natura, o per le circostanze del momento storico in cui hanno luogo, particolare importanza ed interesse.

E poichè i rapporti I.I. sono di varie specie, anche i problemi I.I. sono di varie specie: politici, economici, militari, culturali, morali, religiosi... Ognuna di queste categorie comprende ordinariamente vari problemi particolari: i rapporti fra Stati, relativi allo scambio delle merci, ai trasporti, alle valute, ecc., sono particolari problemi di ordine economico; quelli relativi, ad es., alla radiodiffusione, alla stampa, ecc., rientrano nella categoria dei problemi culturali; quelli relativi all'equilibrio delle forze armate dei vari Stati, alle difese delle frontiere, ecc., sono problemi d'ordine militare.

È da notare però che non è facile classificare i vari rapporti I.I. in determinate categorie di problemi I.I. perchè spesso gli stessi rapporti si riferiscono contemporaneamente, o per la loro natura, o per le circostanze del momento storico, a più categorie di problemi I.I. I rapporti commerciali, ad es., costituiscono un problema economico, ma spesso anche politico; il problema coloniale è prevalentemente economico, ma è anche o può essere politico e militare, e così di seguito.

I problemi I.I. si distinguono da quelli « nazionali », che riguardano la vita sociale delle singole nazioni; ma, se si tiene presente che fra gli Stati vige di fatto il principio della mutua dipendenza, in quanto nessuno di essi può adeguatamente vivere ed aumentare il suo benessere senza la cooperazione degli altri; se, inoltre, si tien presente la facilità delle comunicazioni I.I., si dovrà dire che tra le due categorie di problemi vi è spesso un rapporto necessario e cioè che non si possono risolvere bene gli uni senza gli altri, gli uni esercitando un influsso sugli altri. Il problema particolare, ad es., della autarchia è un problema nazionale, ma, producendo i suoi effetti anche nei rapporti commerciali I.I., può dirsi problema I. I problemi particolari dell'acquisto o perdita della cittadinanza, della famiglia, del lavoro, ecc., sono al tempo stesso nazionali e I.I. Di qui la necessità di una cooperazione I. nella soluzione di tutti quei problemi che, pur essendo prevalentemente nazionali, hanno la loro efficacia anche nel campo I.

Gli Stati, di fatto, hanno costituito di comune accordo vari *Uffici* o *Commissioni I.I.* per coordinare l'attività di ciascuno di essi. Tali sono gli *Uffici I.I. per le Comunicazioni* postali, telegrafiche, radiotelegrafiche, ferroviarie, che hanno la loro sede a Berna, l'*Ufficio I. del Lavoro* (v. LAVORO) o quello della CROCE ROSSA (v.) con sede a Ginevra.

II. L'ordine I. Il problema I. più generale, che tutti li ricomprende, è quello che oggi si suol chiamare dell'Ordine I. Come realizzare e mantenere una pacifica, feconda convivenza di tutte le nazioni nell'unità del mondo e del genere umano? Problema eterno: poichè l'« ordine » è tal ideale cui la vita concreta, per quanto vi s'avvicini, non sarà mai appieno adeguata. Problema che con speciale, tragica urgenza si pone nell'età nostra, la quale, sempre più gravemente aberrando dall'ordine, sempre più atrocemente si sente straziata dal disordine I. e dalla GUERRA (v.), e angosciosamente invoca una organizzazione stabile dei popoli che, conciliandone gli interessi, ne impedisca almeno l'urto armato.

A) Poichè i termini del problema sono due: la pluralità degli organismi nazionali e politici, e l'unità della famiglia umana, due sono le soluzioni teoricamente possibili ed effettivamente proposte in dottrina: l'annullamento della distinzione dei due termini con la soppressione di uno di essi a tutto vantaggio dell'altro, oppure il riconoscimento della distinzione e armonizzazione dei termini in contrasto sulla base di un diritto obiettivo universale. Così è che vennero proposti:

a) *L'internazionalismo cosmopolitico estremo*, che abolendo la « nazione », lo « Stato » particolare, la « patria » e fondendo i popoli in unica « comunità I. », taglierebbe le radici di tutti i contrasti I.I. Soluzione ottimistica, seducente se non peccasse di astrattismo vuoto e violento. Nella fase attuale della storia, è pura utopia sognar di costruire, sulla rovina degli Stati particolari, un « superstato » universale che inserisca su unico tronco politico tutti i rami dell'albero umano; ed è peccato contro natura sopprimere le realtà naturali, etiche e sentimentali della NAZIONE (v.), dello STATO (v.), della PATRIA (v.). Quando DANTE (v.) ipotizzava la « monarchia universale » guidata dalle « due spade », obbediva a un sogno generoso di ordine e di pace, che rimase allo stato di sogno, benchè alla sua realizzazione la civiltà del MEDIOEVO (v.) creasse in dottrina e in pratica condizioni assai più favorevoli (la « respublica christiana ») che non sia dato riscontrare nell'età nostra. Quando Alessandro Magno e Napoleone tentarono l'unificazione politica del mondo, obbedivano a folli ambizioni, fragili come l'illusione. Quando, entusiasmati di « amor dell'umanità », si vuol essere « cittadini del mondo » e « si stracciano le bandiere » (Lamartine), solitamente si precipita nella retorica, « nell'insulsaggine o nella commedia » (G. Goyau). La storia degli eventi e del pensiero, stavolta a ben giusti titoli, dà scacco a cosiffatte ingenuità, come diede scacco perfino alla gloriosa impresa romana, che pure, più dell'unificazione politica, tentò l'unificazione civile del mondo, cioè la costituzione di un impero che non fosse già opera d'arte, rapida e violenta, di un principe, bensì unità di legge, di buoni costumi, di civiltà, lentamente attuata e adattata alle peculiarità nazionali. E se la storia non dà scacco al cosmopolitismo « cattolico » (universale, appunto) è perchè questo non mira all'unità politica del mondo, bensì all'unità religiosa e morale sotto il segno di Cristo.

b) *Il nazionalismo estremo*, invece, facendo della nazione l'assoluto, compendio e fonte di tutti

i valori, misconosce l'unità della famiglia umana. Di fronte al problema I. può prendere due atteggiamenti: *1)* Come la convivenza degli individui anteriore al «pactum societatis» e «subiectionis» (v. POLITICA) era una situazione di «bellum omnium contra omnes», stantechè per natura sua «homo homini lupus», così la convivenza delle nazioni e degli Stati, concepiti come altrettanti individui autonomi, è del pari una situazione di guerra I. perenne: la quale si deve sopportare come fatale, necessariamente connessa all'«innata malignità degli uomini» (Machiavelli). Si trasferisce, dunque, alla comunità degli Stati il PESSIMISMO (v.) e l'INDIVIDUALISMO (v.) politico di MACHIAVELLI (v.) e di HOBBES (v.). Ma ad esso non facilmente s'acconciano gli Stati, che sogliono prendere l'atteggiamento seguente. *2)* Come il ricordato stato di lotta tra gli individui è risolto con l'avvento del potere politico assoluto del «Leviatano» statale, così la lotta I. può essere tolta da uno Stato tanto forte, tanto audace, tanto fortunato da soggiogare tutti gli altri Stati, sì da costituire un «Leviatano I.». Per la via dell'«imperialismo», dunque, il nazionalismo esasperato si ricongiunge in qualche modo con l'internazionalismo a oltranza. La storia delle grandi avventure imperialistiche s'è incaricata di dimostrare l'impossibilità di risolvere col mezzo della coazione il problema I., perfino nei casi, assai rari in verità, in cui all'impero – conquista subentrava un impero – buone leggi e civiltà; ed ha dimostrato ad usura che gli imperialismi, coalizzando i popoli in pochi blocchi antagonisti, lungi dal diminuirle, moltiplica a dismisura le possibilità e le occasioni di conflitti armati.

In generale, poi, il nazionalismo estremo cancella una realtà metafisica ed etica, di ordine naturale e soprannaturale: l'unità «interindividuale» di tutti gli uomini e l'unità «internazionale» di tutti i popoli, cioè la «fratellanza» o «società» degli uomini e delle nazioni. Unità fondata sull'identità di natura, di origine, di fini, di REDENZIONE (v.), di GRAZIA (v.), la quale sovresalta la uguaglianza naturale, rendendoci tutti, a titolo gratuito, «figli di Dio» e membri del CORPO MISTICO di Cristo (v.). Unità che si rivela psicologicamente nell'inclinazione naturale alla benevolenza verso tutti, nel bisogno di stabilire una collaborazione coi nostri simili, la quale, integrandoci, ci permetta di meglio provvedere alle nostre esigenze. Unità che fiorisce eticamente in mutui vincoli morali e giuridici, fra cui primeggiano la GIUSTIZIA (v.) e la CARITÀ (v.). Unità già avvertita dal paganesimo (Platone, Aristotele, Stoicismo, Cicerone, Seneca..), approfondita e illustrata dal messaggio evangelico, teorizzata dai Padri e dai teologi cristiani: «Il genere umano, benchè diviso in vari popoli e regni, conserva pur sempre una certa unità non solo specifica, ma anche, in qualche modo, politica e morale. Ciò può dedursi dal precetto naturale del mutuo amore e della misericordia, che si estende a tutti, anche agli stranieri. Benchè, dunque, ogni città, repubblica o regno costituisca una società perfetta formata di membri propri, nullameno ognuna di queste comunità è in qualche modo membro della società universale, che è l'umana famiglia... perchè le società civili singolarmente considerate non sono così perfette da non avere alcun bisogno di mutuo ausilio, di scambi e di associazioni... » (SUAREZ, *De legibus*, II, c. 19, n. 9). «La natura, espressione eloquentissima degli intenti divini, chiama le genti ad universale associazione e ne impone ad esse una obbligazione...» (TAPARELLI, *Saggio di diritto naturale*, n. 1297). «Le leggi evolvendosi e differenziandosi secondo condizioni diverse di vita e di cultura, non sono destinate a spezzare l'unità del genere umano, ma ad arricchirlo ed abbellirlo con le comunicazioni delle loro peculiari doti e con il reciproco scambio di beni, che può essere possibile ed efficace solo quando un amore mutuo e una carità vivamente sentita unisce tutti i figli dello stesso Padre e tutti i redenti dal medesimo sangue divino» (PIO XII, *Summi pontificatus*, 20-X-1939).

c) *Il nazionalismo moderato*, che s'abbraccia con *l'internazionalismo moderato*, riconosce la realtà dei vari aggregati nazionali da una parte e la realtà della fratellanza umana dall'altra, e, ponendo fra esse una distinzione non già di contraddizione o di frattura insanabile, bensì di complementarità naturale, ne propone l'armonizzazione e l'integrazione reciproca. Soluzione media, che è sempre la più vicina alla verità, l'unica che possa incontrarsi con la soluzione proposta dal DIRITTO I. cristiano (v.).

B) Qui se ne richiamano alcuni presupposti e corollari fondamentali (v. BRUCCULERI, p. 13 ss).

a) Il **rispetto di Dio** (*principio religioso etico*), prima radice di ogni realtà, di ogni valore, di ogni POTERE (v.), di ogni DIRITTO (v.) o LEGGE (v.), e perciò di ogni «ordine», che in Dio trovano appunto il loro, immediato o mediato, fondamento. Ad es., il DIRITTO NATURALE (v.) era da GROTIUS (v.) ritenuto valido «etiamsi daremus Deum non esse», mentre in quest'ipotesi svanirebbe in astrattismo soggettivistico (v. GIUSNATURALISMO). La MORALE (v.), quando attenta di sganciarsi da Dio e rendersi «indipendente», perde i suoi caratteri di obiettività e di assolutezza nel tempo e nello spazio degradando nel capriccio, nella retorica. Come ogni essere, così ogni attività umana si colorisce di religiosità e deve colorirsi della vera religiosità. «La radice profonda ed ultima dei mali che deploriamo nella società moderna è... il misconoscimento così diffuso e l'oblio della stessa legge naturale che ha il suo fondamento in Dio, creatore onnipotente e padre di tutti, supremo ed assoluto legislatore, onnisciente e giusto vindice delle azioni umane» (PIO XII, *Summi pontif.*, 20-X-1939). «Ecco la base unica su cui riposa la vera pace: Dio, Dio riconosciuto, rispettato, obbedito. Diminuire o distruggere questa obbedienza al divino Creatore è lo stesso che turbare o completamente distruggere la pace negli individui come nelle famiglie, nelle singole nazioni come nel mondo intero» (ID., *Omelia pasquale*, 1939). «L'incredulità che si accampa contro Dio ordinatore dell'universo è la più pericolosa nemica di un giusto ordine nuovo; ogni uomo, invece, credente in Dio ne è un potente fautore e paladino» (ID., *Radiomessaggio natalizio*, 1941).

b) Il riconoscimento della naturale e soprannaturale **società delle nazioni** sopra accennata (*principio metafisico-etico*): v. sopra, II, A, b.

c) Il riconoscimento del valore oggettivo universale e immutabile del genuino **diritto naturale** (*principio giuridico etico*): cf. anche GROTIUS e GIUSNATURALISMO. Se «la radice profonda ed ultima dei mali che deploriamo nella società mo-

derna . . . è il misconoscimento . . . e l'oblio della stessa legge naturale» (Pio XII, *Summi pontif.*, 20-X-1939), il «nuovo ordinamento che tutti i popoli anelano di veder attuato . . . ha da essere innalzato sulla rupe incrollabile ed immutabile della legge morale manifestata dal Creatore stesso per mezzo dell'ordine naturale e da lui scolpita nel cuore degli uomini con caratteri incancellabili» (Id., *Radiomessaggio natalizio*, 1941). Chi, ammettendo soltanto un «diritto positivo», negasse valore giuridico al «diritto naturale», si troverebbe nell'impossibilità di costituire un vero, oggettivo, stabile, efficace «diritto I.», poichè, non ammessa la validità immutabile del principio naturale «Pacta sunt servanda», le positive «convenzioni» interstatali potranno sempre essere schernite e ridicolizzate come «chiffons de papier» dai capricci tracotanti della «forza» (v. Positivismo, Volontarismo, Sovranità . . .). Alla stessa negazione e perciò alle stesse conseguenze micidiali per l'ordine del mondo giungono, per altre vie, la filosofia giuridica di Kant (v.), che, identificato il diritto con la «coazione», toglie alle comunità minori, sprovviste di potenza coattiva adeguata, ogni appoggio del diritto contro le maggiori; la filosofia immanentistica dell'assolutismo politico che, concentrando nello Stato (v.) ogni valore e ogni potere, lo libera da ogni vincolo trascendente il suo volere. Le quali dottrine sono onninamente incompatibili con la concezione cristiana.

Il diritto naturale, superstorico, va «storicizzato», tradotto in vita concreta e in civiltà, in diritto positivo e in costume I. Ad es., esso impone a tutti i popoli — anche ai potenti e privilegiati, più tentati di far valere la loro forza come diritto: — *1)* di riconoscere a tutte le nazioni, anche alle più piccole, i «diritti fondamentali» (o «essenziali», o «innati», o «naturali») all'esistenza, cioè la libertà, l'integrità territoriale e nazionale, la sicurezza, la sovranità interna ed esterna, il diritto di commercio, di pace, di guerra . . . «Nel campo di un nuovo ordinamento fondato su principi morali non vi è posto per la lesione della libertà, dell'integrità e della sicurezza di altre nazioni, qualunque sia la loro estensione territoriale o la loro capacità di difesa». Certo, «è inevitabile che i grandi Stati, per le loro maggiori possibilità e la loro potenza, traccino il cammino par la costituzione di gruppi economici fra essi e le nazioni più piccole e deboli; è nondimeno incontestabile . . . il diritto di queste al rispetto della loro libertà nel campo politico, alla efficace custodia di quella neutralità nelle contese fra gli Stati, che loro spetta secondo il gius naturale e delle genti, alla tutela del loro sviluppo economico» (Pio XII, *Radiomessaggio natal.* 1941); — *2)* di rispettare i diritti delle minoranze etniche «Nel campo di un nuovo ordinamento fondato su principi morali non vi è posto per la oppressione aperta o subdola delle peculiarità culturali e linguistiche delle minoranze nazionali, per l'impedimento e la contrazione delle loro capacità economiche, per la limitazione o l'abolizione della loro naturale fecondità . . . » (Pio XII, ivi). «La Chiesa . . . non può pensare nè pensa di ledere o disprezzare le caratteristiche particolari che ogni popolo con gelosa pietà e comprensibile fierezza custodisce quale prezioso patrimonio. Il suo scopo è l'unità supernaturale nell'amore universale, sentito e praticato, non l'uniformità esclusivamente esterna, superficiale e per ciò stesso debilitante» (Id., *Summi pontif.*) «Lo Stato, che è un istituto politico, e la nazione, che è un istituto semplicemente culturale, non solo non sono forze antagonistiche, ma convergono a una stessa meta definitiva. La funzione protettrice dell'ordine e della sicurezza, funzione propria dello Stato, e la funzione educatrice della nazione cooperano insieme e servono alla persona umana» (Brucculeri, p. 49); — *3)* di contribuire a un'equa ripartizione delle materie prime, che sono universalmente necessarie all'attuale struttura economica delle società e pure si trovano inegualmente distribuite. «Nel campo di un nuovo ordinamento fondato sui principi morali non vi è posto per i ristretti calcoli egoistici tendenti ad accaparrare le fonti economiche e le materie di uso comune, o in maniera che le nazioni meno favorite dalla natura ne restino escluse» (Pio XII, *Radiomessaggio* cit.). Il problema è delicatissimo: proposto dall'Italia dopo la prima guerra mondiale nella Conferenza della pace, nella Conferenza di Washington (1920), alla Società delle Nazioni di Ginevra, è ancora ben lungi dall'essere risolto; che anzi, incontra sempre più tenaci resistenze da parte dei popoli privilegiati, soprattutto perchè da problema etico-economico s'è trasformato in problema politico-militare: e in un'atmosfera di «pace armata», di sospetti e di agguati, nessuno Stato è disposto a cedere parte delle sue risorse economiche a favore di un altro Stato che può ben essere il suo nemico di domani. Perciò Pio XII soggiunge: «È conforme ad equità che la soluzione di tale questione, decisiva per l'economia del mondo, avvenga metodicamente e progressivamente con le necessarie garanzie» (*l. c.*). In un clima liberato dalla carica psicologica bellicistica, con i più vari mezzi (ridistribuzione delle colonie, applicazione del sistema dei mandati ai territori coloniali, facilitazioni delle correnti migratorie, riduzioni delle tariffe doganali e ritorno al libero scambio . . .), il problema delle materie prime può — e, per esigenza naturale, deve — trovare una soluzione equa e duratura.

d) Lo «*spirito di Pace*» (*principio psicologico etico*), ossia l'atteggiamento degli individui, dei popoli, dei governanti che fomenti tutto ciò che unisce le nazioni, la benevolenza, la solidarietà, la cooperazione, ed elimini tutto ciò che ingiustamente le divide. Di questo «disarmo morale» Pio XII nell'*Omelia pasquale* del 1939 dettò le condizioni: *1)* la pace individuale con Dio mediante la grazia e la santità, la quale fiorisce anche in beneficio della società I. in quanto l'ossequio alla morale cristiana è garanzia necessaria e sufficiente del più perfetto ordine I.; è evidente che la santità evangelica, praticata da tutti in tutti i momenti, trasformerebbe in meraviglioso «paradiso terrestre» questa «aiuola che ci fa tanto feroci»; è del pari evidente che chi è in guerra con Dio e in divorzio coi comandamenti di Dio, non potrà legittimamente lagnarsi del disordine I. se non vuol cadere nel gioco grottesco e ipocrita di battere il «mea culpa» sul petto altrui; — *2)* in particolare, l'ossequio al diritto e alla giustizia in tutte le sue forme: «Come non può darsi pace senza ordine, così non può aversi ordine senza giustizia» (Pio XII). «la pace è opera e frutto della giustizia» (*Is* XXXII 17); — *3)* la pratica della Carità cristiana (v.). Da essa, più che dalla giustizia, dipende la pace, poichè la

giustizia, che si limita a rimovere gli impedimenti della pace, «non è da sola bastante a superare i reali ostacoli che si oppongono bene spesso alla sua applicazione» (Pio XII), mentre la carità, che già per se stessa impone l'ossequio alla giustizia e ne agevola il trionfo, congiungendo gli animi opera direttamente la pace (cf. S. Tommaso, *S. Theol.*, II-II^{ae}, q. 29, a. 3, ad. 3^{m}). Ogni altra soluzione del problema I. che prescinda da queste condizioni morali e si affidi a un equilibrio meccanico di passioni contrarie, non può essere che superficiale, effimera, fallace. v. Pace.

e) Non è facile instaurare un perfetto «disarmo morale», che comporta il *sacrificio di tutti gli egoismi* e di tutte le ambizioni smodate. Ma la buona volontà dei governanti e dei popoli saprà trovare le vie più atte a diffondere ed alimentare lo «spirito di pace» (cf. ad es., il *Memorandum* presentato dal governo polacco il 23-IX-1931 alla Conf. del disarmo): la stampa e il giornalismo, il cinema, la radiofonia, la scuola, manifestazioni e convegni I.I. di cultura, di arte, di religione, di sport, turismo, emigrazione, iniziative di assistenza ai paesi più poveri, all'Infanzia (v.), ai colpiti dalla guerra..., il commercio, il quale, «strumento per lo più di cupidigia in mano dell'individuo, strumento di materiale utilità in mano delle società particolari, fu destinato dalla Mente creatrice a servire di materiale legame fra le nazioni per prepararle ai vincoli più soavi della universale associazione che sono le unità di fede o di amore» (Taparelli, *Saggio* cit., n. 968). In particolare, premessa e, da un altro lato, conseguenza del «disarmo morale» è la *limitazione degli armamenti* problema terribilmente arduo che fece fallire i più generosi tentativi di pacificazione I. e fece naufragare anche la Società delle Nazioni (v.), ma non insolubile per chi crede ancora nell'educabilità della razza umana e nell'ideale di Pace (v.). «Nel campo di un nuovo ordinamento fondato sui principi morali, non vi è posto — una volta eliminati i più pericolosi focolai di conflitti armati — per una guerra totale, nè per una sfrenata corsa agli armamenti... È necessario che con serietà e onestà si proceda a una limitazione progressiva e adeguata degli armamenti. Lo squilibrio tra un esagerato armamento degli Stati potenti e il deficiente armamento dei deboli crea un pericolo per la conservazione della tranquillità e della pace dei popoli, e consiglia di scendere a un ampio e proporzionato limite nella fabbricazione e nel possesso di armi offensive» (Pio XII, *Radiomessaggio natalizio* 1941). Uno Stato eccessivamente armato, potendo esercitare sugli altri Stati una violenza morale, eleverà le sue pretese, sarà tentato di trasformare in guerra ogni conflitto per compensarsi con una vittoria militare dei sacrifici affrontati in apparecchiature belliche, e di intervenirne nei conflitti per partecipare alla spartizione del bottino...: d'altra parte gli Stati antagonisti, con la frenesia della paura, si lanceranno a pareggiare e a superare gli apprestamenti bellici degli Stati più potenti...: così si aprirà il primo atto della guerra, che è la «psicosi di guerra»; senza dire dell'impoverimento dell'economia nazionale e I., provocato dalla esagerata pressione tributaria e dalla creazione di industrie belliche improduttive imposte dal programma di armamento. La necessità di una «pace armata» non giustifica la gara degli armamenti e non può avvalersi del vecchio aforisma «si vis pacem para bellum», che è dettato da una psicologia già attossicata dalla paura della guerra conseguente la corsa sfrenata agli armamenti, e che perde ogni valore in un clima rasserenato dal «disarmo morale»; per avvertire l'equivocità, si traduca in formule analoghe, dove suonerebbe assurdamente così: «Se vuoi la sanità, prepàrati alla malattia; se vuoi la virtù, preparati al vizio...»; sicchè si dovrà sostituire col principio più saggio e più cristiano di S. Agostino: «Acquirere vel obtinere pacem *pace non bello*» (*Ep. 229*, 2; PL 33, 1020).

III. L'organizzazione I. degli Stati. Per munire, quanto è possibile, di garanzie giuridiche l'ordine I., per assicurarne la continuità e per trasformarlo in costume e tradizione, «devono sorgere istituzioni, le quali, acquistandosi il generale rispetto, si dedichino al nobilissimo ufficio sia di garantire il sincero adempimento dei trattati, sia di promuoverne, secondo i principî di diritto e di equità, opportune correzioni o revisioni...» (Pio XII, *Radiomessaggio* cit.). «Sarebbe desiderabile che tutti gli Stati, rimossi i vicendevoli sospetti, si riunissero in una sola società o, meglio, famiglia di popoli, sia per assicurare la propria indipendenza e sia per tutelare l'ordine del civile consorzio.... E una volta che questa lega tra le nazioni sia fondata sulla legge cristiana..., non sarà certo la Chiesa che le rifiuterà il suo valido contributo» (Benedetto XV, *Pacem Dei*, 23-V-1920). Gli scacchi subiti — per difetto delle istituzioni e, più ancora, per la prepotenza e l'incomprensione degli Stati aggregati — dalla vecchia Società delle Nazioni (v.) e dall'appena nata O.N.U. (v.), non ci autorizzano a coprir di sfiducia o di discredito questi auspicati istituti I.I.: un'organizzazione giuridica della naturale società dei popoli, a prescindere dalle difettose forme storiche che essa potè e potrà assumere, lungi dall'essere un'ingenuità di visionari perditempo, è una rigorosa esigenza naturale di ragione, facilmente realizzabile qualora si correggano in senso cristiano le mostruose dilatazioni moderne del concetto di Sovranità statale (v.) e qualora, ridotto l'Interesse (v.) statale nei confini stabiliti dalla giustizia, dalla carità, dalla naturale socialità umana, sia reso impossibile il sorgere di indirimibili «conflitti d'interessi». «Le nazioni intendono, pel naturale loro svolgimento, ad una comunità d'interessi, che non può essere regolata se non coi principi di ordine e di giustizia: tendono, dunque, e giunger debbono inevitabilmente ad una società I. particolare, in cui ciascuna sarà e interessata e obbligata a volere il mantenimento dell'ordine. E questa società è per naturale tendenza comune a tutti i popoli, cosicchè, se la natura non sarà turbata nei suoi movimenti, tutti i popoli a poco a poco vi si congiungeranno con positivo legame: giacchè l'intreccio d'interessi, la comunicazione di verità, la simpatia di affetti sono legami atti a stringere tutti gli uomini, e si propagano in modo che la nazione anche più remota può sentirsi urtata e sconvolta dagli sconvolgimenti politici di una qualunque parte del globo» (Taparelli, *Saggio* cit., n. 1361). «Uno Stato universale è impossibile; ma una confederazione di Stati, cioè l'unione politica delle nazioni sotto una guida comune, che non si immischi negli affari interni dei singoli Stati e regoli unicamente

i rapporti I.I., ci sembra assolutamente necessaria... Una tale organizzazione non può essere che federativa» (CATHREIN, *Filosofia morale*, II, l. 3, c. 4).

In questa organizzazione I. dovrebbe avere un posto prominente la *Chiesa* (v.), società supernazionale e insieme I., messaggera e interprete del Vangelo, creatrice della civiltà cristiana, del cui aroma ancora viviamo: essa diffondendo la visione cristiana della vita, moralizzando individui e nazioni, fornisce all'ordine I. le basi indispensabili, gli strumenti più efficaci e le garanzie più sicure. Chi temesse dalla presenza della Chiesa uno scatenamento delle «lotte di religione», avrebbe un'idea scorretta della LIBERTÀ di coscienza (v.) e dei modi di salvaguardarla, e una conoscenza insufficiente della storia. Chi obiettasse l'impotenza coattiva della Chiesa in campo I., rifletta che a cementare gli animi e a creare la simpatia fra i popoli val più la «cattolicità» della religione, della dottrina, della liturgia, della gerarchia ecclesiastica, anzi val più il lavoro delle MISSIONI (v.) e un semplice GIUBILEO (v.), di tutti i trattati più sottili. Occorre, infatti, vincere il pregiudizio che l'ordine I. possa fondarsi stabilmente su un equilibrio meccanico di interessi materiali. L'esperienza individuale, nazionale e I. dimostra con tragica chiarezza che il MATERIALISMO (v.) e il MARXISMO (v.), concentrando i valori umani nello «stomaco», fa l'uomo «lupo contro lupi». L'«ordine nuovo» invocato è propriamente l'«uomo nuovo» che abbia raggiunto l'equilibrio religioso-morale: la morale cristiana, sola e da sola, è capace di dettare le soluzioni migliori in tutti i campi della convivenza I. e di imprimere all'umanità un'energia di marcia che superi tutti gli attriti e i punti morti.

IV. Legislazione I. Da queste istituzioni I.I. ci attendiamo un frutto di gran pregio: il Codice di leggi I.I., che, costruito sui principi cristiani suesposti, s'imponga come forza giuridica, munita di congrue sanzioni, al rispetto di tutti gli Stati. Sulla fine del 1948 la II Assemblea generale dell'O.N.U. decideva di riunire in un «Corpus juris» la legge I. e affidava il delicatissimo compito a una Commissione di 15 esperti. Alla fine dell'aprile 1949 la Commissione iniziava i lavori. L'annuncio diffuso dall'O.N.U. passò quasi del tutto inosservato e trovò penosamente fredda l'opinione pubblica. È facile guardare con malinconica sfiducia questo generoso proposito e chiedersi se e quando potrà essere condotto a termine, se e come potrà superare i formidabili ostacoli di tecnica e di principio che incontrerà sul suo cammino: come potrà armonizzare la stabilità di un codice col continuo divenire del diritto I.; come potrà dare forma giuridica unitaria ai rapporti intricati posti in essere da un conflitto armato; come definirà la posizione della persona umana nella legge I.; come limiterà la sovranità nazionale in funzione di un diritto supernazionale; soprattutto come dal piano teorico potrà aver presa sulla effettiva realtà I., poichè non si tratta di fare una sterile accademia e neppure di catalogare sentenze o di tradurre in articoli generali le convenzioni particolari e le norme consuetudinarie vigenti (che già sarebbe gran cosa), ma si tratta di emanare vere leggi, coordinando e dando forza giuridica I. ad una attività che finora si definiva negli accordi particolari tra Stato e Stato e generalmente non riconosceva altri limiti fuor delle sovranità contraenti. L'esperienza passata e attuale non ci permette soverchie illusioni. Nullameno crediamo che con tutta simpatia vada seguita questa encomiabile impresa — la prima, in tutta la storia del diritto, tentata da un'organizzazione I. come l'O.N.U. —, la quale sembra trovare condizioni favorevoli al suo sviluppo oggi che è generalmente sentita, almeno in dottrina, la necessità di ridurre la sovranità degli Stati nei limiti posti dalle esigenze dell'individuo e della convivenza I. e l'opportunità di sviluppare e di coordinare su un piano I. i risultati raggiunti con le convenzioni particolari.

V. Conclusione. A compendio valga il rapporto *Vita I. e idea cattolica* di GIOV. MASQUELIN al «Congresso di Malines» del 1936, III sezione: *1)* La vita I. deve essere basata su principi di giustizia, di carità e di uguaglianza per tutti; *2)* La sovranità degli Stati non è un'esigenza assoluta della vita pubblica nel dominio I., ma una questione di evoluzione; *3)* La funzione dello Stato nella vita I. non è solo quella di assicurare il benessere dei propri cittadini, ma anche di concorrere con gli altri Stati al progresso dell'intera umanità; *4)* Questo progresso sembra richiedere l'abolizione di una sovranità assoluta e un'organizzazione superstatale del mondo che superi il nazionalismo estremo ma si concilii con un patriottismo sano e illuminato; *5)* Il progresso va perseguito con mezzi pacifici, ma in circostanze speciali può esigere il sacrificio della pace; *6)* Per facilitare la sua realizzazione occorrerà rifondere e rinsaldare il Patto della Società delle Nazioni; *7)* La certezza della verità assoluta dei loro principî impone ai cattolici il dovere urgente di promuovere l'instaurazione dell'ordine I. cristiano, fatto di giustizia e di carità, affinchè l'uomo possa sviluppare le sue facoltà nella pace.

Da 2 millenni la saggezza umana e divina della Chiesa predica questi principi di salvezza. E Dio sa se l'umanità s'è redenta dal bisogno di sentirseli quotidianamente richiamare; Dio sa se oggi essa non merita più il rimprovero che S. GREGORIO M. già faceva ai suoi tempi: «Huius mundi sapientia est: cor machinationibus tegere, sensum verbis velare, quae falsa sunt vera ostendere, quae vera sunt falsa demonstrare..., honorum culmina quaerere..., irrogata ab aliis mala multiplicius reddere, cum vires suppetunt, nullis resistentibus cedere...» (*Moralium* l. X, c. 16). Il mondo è ancora e più che mai un serraglio di lupi, sempre in guerra, sempre pronti a nuove guerre, sempre feroci anche quando appaiono ammansiti. Gli uomini politici rigettano con una smorfia il messaggio cristiano come lacrimose ingenuità d'altri tempi, come utopismi inapplicabili alla «realtà effettuale» della vita I. Certo, non si vuol dire che nelle encicliche pontificie si trovino soluzioni particolari e tecniche di tutti i problemi nazionali e I.I., ma «quello di cui sono persuaso è che, basate sul tronco delle verità cattoliche, le indicazioni generali contenute nelle encicliche sono la guida più sicura, il corpo di dottrina più coerente che esista in questo momento» (il primo ministro belga VAN ZEELAND, al Congresso ricordato). Nel tradurre quelle «indicazioni generali» in termini di vita concreta s'incontreranno difficoltà e si cadrà forse in errore, che però non sarà mai nè sostanziale nè duraturo. Quando la «realtà effettuale», che non è, essa, l'assoluto, verrà giudicata dai principî cri-

stiani e adeguata, essa, ad essi, allora quei principî, lungi dall'apparire utopistici, dimostreranno tutto il loro potere salvifico. Se il mondo continuerà il rosario delle sue sofferenze e affogherà nel nero fiume delle lacrime dei secoli, non dovrà incolparne l'« ingenuità » del Vangelo bensì la « cattiveria » di chi lo rigetta. Ma chissà che il « dolore mondiale », ormai salito a un livello intollerabile, ci faccia, per la misericordia di Dio, ritrovar le vie della saggezza e i pascoli beati della pace cristiana.

VI. Bibliografia. — *A*) Moderna produzione italiana (cf. A. Giannini in *Riv. di studi politici I.I.*, 1948, n. 3-4). — Diena, *Principi di diritto I.*, Napoli 1908. — Catellani, *Lezioni di diritto I.*, Padova 1925-26. — P. Fedozzi e S Romano, *Trattato di dir. I.*, Padova dal 1933, 12 voll. — Annuari italiani di dir. I., a cura di G. Balladore-Pallieri (*Dir. I.*, 1937, 1938, 1939, 1940, ed. « Istituto per gli Studi di Politica I. », Milano), di P. L. La Terza (*Jus gentium*, 1938, 1939, 1940, 1941). *Comunicazioni e studi* a cura di Ago dell'Ist. di dir. I. e straniero nell'Univers. di Milano (Milano 1941 e 1946). — Monografie accolte nelle *Pubblicazioni dell' Associazione Ital. per la Soc. delle Nazioni* dirette da A. Giannini (Roma 1924-1935, una cinquantina di voll.), negli *Studi di dir. pubblico* diretti da Don. Donati (Padova 1931 ss), negli *Studi di dir. I.* diretti da Ago e Balladore-Pallieri (Milano 1941 ss), nella *Collana degli studi di dir. bellico* diretta da Giannini e Balladore-Pallieri (Milano, I.S.P.I. 1940 ss), negli *Studi giuridici I.I* diretti da Balladore-Pallieri, nelle *Memorie* del Seminario giuridico dell'Univ. di Torino, negli *Annali di scienze politiche* e negli *Annuari di politica I.* editi dall'Univ. di Pavia, nella *Rivista I. di scienze sociali e discipline ausiliarie* pubblicata a Roma dal 1893, dal 1927 a Milano a cura della Univ. Cattolica di Milano, nella *Rivista di dir. I.*, in *La Comunità I.*, a cura della « Soc. Ital. per l'organizzazione I., ecc.

Tra gli internazionalisti cattolici italiani si ricordano: L. Corsi, *L'applicazione dei principi evangelici nei rapporti I.I.*, Milano 1934. — L. Olivi, *Manuale di dir. I. pubblico e privato*, Milano 1902, 1911^{2}, 1933^{3} in 2 voll. a cura del figlio. — Cordovani, *Elementa juris naturalis internationalis*, Arezzo 1924. — G. Pasquazi, *Jus internationale publicum*. I, *De jure pacis*, Roma 1935.

Circa la disciplina ausiliaria del dir. I. che fu detta per lungo tempo « Storia dei Trattati », cf. A. M. Bettanini, *Introduzione allo studio della Storia dei trattati*, Padova 1943; G. Vedovato, *La Storia dei trattati nelle Università italiane*, in *Riv. di studi politici I.I.*, 1948, n. 2. — Molti bei nomi se n'occuparono (N. Rodolico, A. M. Bettanini, M. Toscano, S. Nava, L. Salvatorelli, F. Salata, L. Silva, G. Vedovato, R. Mosca, G. Paresce, M. Minozzi, E. Ghersi, F. Cataluccio, E. Anchieri, B. Cialdea, ecc.) e molte *Riviste* generali e speciali (*Rivista di studi politici I.I.*; *Relazioni I.I.*; *Oriente moderno; L'Europa orientale; Asiatica; Archivio storico della Svizzera italiana*, ecc.). — Ricordiamo ancora in merito: la *Storia dei trattati e delle relazioni I.I.* di A. Rapisardi Mirabelli, Milano I.S.P.I. 1940; *Intese I.I., note e documenti* di Gius. Toniolo, a cura di G. Anichini, Roma, « Studium » 1945; la raccolta del Palma, *Trattati e convenzioni del Regno d'Italia*, 3 voll., Torino 1874-90; la collana dell'I.S.P.I., *La diplomazia italiana* diretta da C. Morandi, che ha pubblicato finora la diplomazia pontificia (P. Brezzi), gonzaghesca (R. Quazza), genovese (V. Vitale); S. Gemma, *Storia dei trattati e degli atti diplomatici dal Congresso di Vienna* (*1815*) *ai giorni nostri*, Firenze, rifatta sulla vecchia edizione del 1895 (*Storia dei trattati del sec. XIX*) ed aggiornata nella nuova ediz. del 1949. — v. anche qui sotto.

B) Clementino da Vissinglen, *De evolutione definitionis juris gentium. Studium historico-juridicum de doctrina juris gentium apud auctores classicos, saec. XVI-XVII*, Roma 1940. — J. T. Delos, *La sociologie de S. Thomas et le fondement du droit international*, in *Angelicum*, 22 (1945) 3-16. — R. M. Hutchins, *St. Thomas and the world State*, Milwaukee 1949. — J. M. de Aguilar, *The law of nations and the Salamanca School of theology*, in *The Thomist*, 9 (1946) 186-221. — J. Basdevant, *Contribution de Jean Bodin à la formation du droit intern. moderne*, in *Revue hist. du droit français et étranger* 23 (1944) 143-78. — P. S. Gerbrandy, *National and international stability: Althusius, Grotius and Vollenhoven*, Cambridge (Mass.) 1944. — J. Hellin, *Derecho internacional en Suarez y en Molina*, in *Estudios ecles.*, 18 (1944) 37-62. — A. Truyol Serra, *Doctrina vitoriana del orden internacional*, in *La Ciencia Tomista*, 72 (1947) 123-38. — H. Muñoz, *The internat. community according to Fr. de Vitoria*, in *Thomist*, 1947, p. 1-55. — E. Elorduy, *Os principios cristãos do direito internacional em Vitoria e Suárez*, in *Revista portuguesa de filosofia*, 10 (1947) 1-55. — *Vitoria et Suarez*, introduz. per Yv. de la Brière, Paris 1939. — A. Messineo, *La società delle genti nel pensiero del Suarez* e *Fr. Suarez internazionalista*, in *Civ. Catt.*, 1949-IV, p. 472-84 e 372-85. — F. Battaglia, *Società civ. ed autorità nel pensiero di Fr. Suarez*, in *Riv. int. di filos. del dir.*, 27 (1950) 213-34. — P. Schreiker, *Leibniz' principles of intern. justice*, in *Journal History of Ideas*, 7 (1974) 484-98. — G. Lombardi, *Ricerche in tema di « jus gentium »*, Milano 1946. — Id., *Sul concetto di « jus gentium »*, Roma 1947. — S. Lener, *Per la storia del diritto I. Il « jus gentium » dei Romani*, in *Civ. Catt.*, 1948-I, p. 283-94. — B. Paradisi, *I fondamenti storici della comunità giuridica I.*, Siena 1944. — Id., *Il problema storico dal diritto I.*, 1944. — Id., *Studi e opinioni recenti sulla storia del dir. I.*, Milano 1947. — Id., *Storia del dir. I. nel medioevo* (dal V al IX sec.), Napoli 1950. — A. de la Pradelle, *Maîtres et doctrines du droit des gens*, Paris 1950^{2}. — R. Redslob, *Traité du droit des gens. L'évolution historique ...*, Paris 1950. — *Droit internat. et histoire diplomatique* (1815-1950), documenti scelti a cura di C. A. Colliard 1950^{3}.

C) *Le problème de la vie inernat.*, « Semaines Sociales de France », Le Havre, Sess. XXVIII, 1926. — E. Julien, *L'Evangile nécessaire à l'ordre internat.*, Paris 1927. — Delos-Leman-Prélot-Danel, *La société internat.*, Paris 1928. — P. Giloteaux, *Patriotisme et internationalisme*, Paris 1928. — Yv. de la Brière, *La communauté des puissances*, Paris 1932. — Id., *Eglise et paix*, ivi 1932. — J. Folliet, *Morale internationale*, Paris 1935. — *La patrie et la paix*, testi pontifici a cura di Yv. de la Brière e Colbach, Paris 1937. — Th. Deman, *Construction de la paix*, Paris 1939. — G. Gonella, *Presupposti di un ordine I., note ai messaggi di S.S. Pio XII*, Città del Vaticano 1942 — *Codice di morale I.*, dell' « Union Internat. d'Etudes Sociales », vers ital., Roma 1943 e spesso ancora. — A. Brucculeri, *L'ordine I.*, Roma^{2} 1943. — A. Messineo, *La nazione*, Roma 1942, cap. IV-V, p. 123-169. — Id., *Il diritto I. nella dottrina cattolica*, Roma^{3} 1942. — A. Checchini, *S. Sede, Chiesa e ordinamento canonico nel diritto I. pubblico e privato*, in *Jus*, 3 (1942) 170-211: estratto. Milano 1942. — G. A. Walz, *Esencia dol derecho internacional y critica de sus negadores*, introd. e vers. di A. Truyol y Sorra, Madrid 1943. — P. de Visscher, *De la conclusion de-*

traiét intesrnationaux. Etude de droit constitutionnel comparé et de droit international, Bruxelles 1943. — F. SCHEIDL, *Die Kriegsgefangenschaft von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart*, Berlin 1943. — M. ZYZYKINE, *La Chiesa e il diritto I.* (in russo), Varsavia 1938; vers franc., Bruxelles 1940. — C. J. CADOUX, *Christian pacifism reexamined*, London 1940. — U LEE, *The historic Church and modern pacifism*, New-York 1943. — H. KELSEN, *Law and peace in international relations*, Cambridge (Mass.) 1942. — G. NIEMEYER, *Law without force. The function of politics in international law*, Princeton 1941. — A. NUSSBAUM, *The principles of private internat. law*, London–New–York 1943; v anche ID., *A. concise history of the law of nations*, New-York 1947. — P. ARMINION, *Précis de droit internat. privé*, 1, *Les notions fondamentales*, Paris³ 1947. — S. LENER, *Il « jus gentivm » come diritto comune e il diritto naturale*, in *Civ. Catt.*, 1948–I, p. 491-504 — J. P NIBOJET, *Traité de droit internat. privé français*, Paris, il V ed ultimo tomo nel 1948. — W RÖPKE, *Internat. Ordnung*, Zürich 1945. — DONALD A. MAC LEAN, *A dynamic world order*, Milwaukee 1945; cfr. C. MERTENS, in *Nouv. Rev. théol.*, 69 (1947) 69–72. — G. VANN, *Religion and world order*, London. — G. F. MAC LEOD, *Christianity and the world of nations*, London. — *The international law of future: postulates, principles and proposals*, New-York 1945. — F. E. JOHNSON, *World order: its intellectual and cultural foundations*, New–York 1945. — J. DIEDISHEIM, *Essai sur l'évolution fédérative des communautés des Etats*, Paris 1945. — M. PILOTTI, *La giustizia I.*, in *Noesis*, 1 (1945) 39–47, 144–52. — A. MESSINEO, *I paradossi della politica I.*, in *Civiltà Catt.*, 1946-II, p. 3-11. — A. FERRUA, *L'unità del mondo*, ivi, 1946–I, p. 122–26, a proposito di G. CAMBARERI, *L'unità del mondo*, Roma 1944. — C. CARBONE, *Dall'individuo alla società I.*, Roma 1945. — D DEL BO, *Il rapporto tra ordinamento giuridico interno e ordinamento giurid. internaz.*, in *Noesis*, 1945, n. 1. — C. ROUSSEAU, *Principes généraux de droit internat. public*, 1, Paris 1945. — GUERRERO, *L'ordre internat.*, Paris 1946. — M. STAN. KOROWICZ, *La souveraineté des Etats et l'avenir du droit. intern.*, Paris 1945. — A. CORBAN, *National self-determination*, New-York 1945. — R. FEDERN, *Peace, prosperity, international order*, London. — RAN. WEST, *Psychology and world order*, New-York 1946. — A. CARON, *Le rôle de l'Eglise dans l'ordre internat.*, in *Rev. de l'Univers d'Ottawa*, 15 (1945) n. 1. — A. L. OSTHEIMER–J.P. DELANEY, *Christian principles and national problems*, Chicago 1945. — J. BOULIER, *Les principes chrétiens du droit des gens*, in *Cahiers du Monde nouveau*, 2 (1946) 14-33. — *Nations ou fédéralisme*, scritti di HALLET CARR, W. RÖPKE, R. ARON, F. BAYLE, M. BELGION, D. ROPS, ecc., Paris 1946. — G CASTIONI, *Principi e direttive pontificie di ordine I.*, in *Rev. du droit internat.*, 23 (1945) 35–44. — F. M. CASTIELLA, *El problema internacional en la mente del Papa*, Madrid 1946. — *Handboek voor internationale moraal*, F. VAN GOETHEM, Antwerpen 1946. — *Handboek van internationale moraal*, F. SCHAEPMAN, ivi 1947. — N. POLITIS, *La morale I. (I piani)*, Milano 1946. — L. STURZO, *Nationalism and internationalism*, London-New-York 1947. — *Le fédéralisme européen*, per D DE ROUGEMONT, H. BRUGMANS, R. ARON, Paris 1947, n. 35 di *La Nef*. — P. HAESAERTS, *L'Etat mondial. Essai de synthèse politique*, Bruxelles 1948. — R. BERNIER. *Unité pluraliste de l'autorité politique universelle*, in *Sciences ecclés.*, 1 (Montréal 1948) 160–73. — F. D GRAHAM, *The theory of internat. values*, Princeton 1948. — M. CORDOVANI, *Morale I.*, in *Sapienza*, 2 (1949) 5-17. — A. GIANNINI, *Cooperazione giuridica I.*, in *Doctor Communis*, 1 (1948 118-40, 259–82. — C. BARCIA TRELLES, *Estudios de politica internac. y derecho de gentes*, Madrid 1948. — E. DOVE, *Los grandes problemas del derecho internac.*, Barcelona 1948. — L. QUARTO DI PALO, *Principi per la costituzione della Repubblica Universale*, Andria (Bari) 1949. — R. ARON, A. MARC, *Principes du fédéralisme*, Paris 1948. — C. A. COLLIARD, *Droit internat. et histoire diplomatique Documents choisis*, Paris 1948. — G. BALLADORE PALLIERI e G VISMARA, *Acta pontificia juris gentium*, fino al 1304, Milano, Vita e Pensiero 1946. — R. TROUDE, *Difficultés et bases d'une morale intern.*, in *Vie Intellectuelle*, avril 1948, p. 64-79. — A. DA MARCO, *Considerazioni e rilievi a proposito della XXII Settimana sociale*, in *Civ. Catt.*, 1948-IV, p. 449–62, circa la comunità I. — A. O' BRIEN-THOMOND, *Positivism a. monism in internat law*, in *Francisc. Studies*, 8 (1948) 321-50. — TH. RUYSSEN, *La soc. internat.*, Paris 1950. — R. ARÈS, *L'Eglise cathol et l'organisation de la soc. internat contemporaine (1939–49)*, fatti, principi, programmi, Montréal 1949. — A. MESSINEO, *La persona umana e l'ordinam. intern.; I diritti dell'uomo e l'ordinam. intern.: La Chiesa e l'organizzaz. della soc. intern.; L'organizz. delle Nazioni Unite e i diritti e doveri degli Stati*, in *Civ. Catt.*, 1949-III, p 493-504, 33–45, 1949–IV, p. 163–67, 1950–I, p. 600-11. — R. KREMSER, *Staat u. Ueberstaat*, Wien 1949. — *The natural law and internat. relations*. Proceed. of the Amer. cath philos. Assoc., vol XXIV, Washington 1950. — J. LECLERCQ, *La communauté intern. devant le droit naturel*, in *Politeia*, 2 (1950) 152–59 — A. HARTMANN, *Die sittliche Ordnung der Völkergemeinschaft*, Augsburg 1950. — E. E. HARRIS, *The survival of political man. A study in the principles of intern. order*, Johannesburg 1950. — C. BARCIA TRELLES, *El ayer, el hoy y el mañana internacionales*, in *Rev. de estudios polit.*, 1950, n. 32, p. 129-64; n. 33, p. 99 122. — W. LEVI, *Fundamentals of world organisation*, Minneapolis 1950. — C. J. H. HAYES, *Nationalism and internationalism. Essays*, a cura di E. M. EARLE, New-Jork 1950. — C. MIGLIOLI, *La sanzione nel dir. I.*, Milano 1951. — R. AGO, *Società giuridica e dir. I.*, ivi 1950 — M. GIULIANO, *La comunità I. e il diritto*, Padova 1950. — V. E. ORLANDO, *La crisi del dir. I.*, Roma 1950. — *La comunità I.* Atti della XXII Settim. soc. dei cattolici it., Roma 1949. — C. JANNACCONE, *Manuale di dir. I. privato*, I. parte generale, Pisa 1951. — A. H. CAMPBELL, *Dir. I. e teoria generale del diritto*, in *Riv. internaz. della filos. del dir.* 27 (1950) 181–212 — A. LÉGAL, *La pensée chrét et la souveraineté des Etats en droit intern.*, in *Le problème de la civilisation chrétienne*, Paris 1951, p. 55-82 (cap. III). — J. M. CODON, *La idea de la universalidad cristiana y la comunidad internacional*, Burgos 1949. — E. BERGGRAV, *Die Kirche u. die intern. Angelegenheiten*, in *Dokumente*, 7 (1951) 13–21. — A. ODDONE, *Azione pacificatrice e caritatevole del papato contemporaneo*, in *Civ. Catt.*, 1950–IV, p. 68-82. — A. F. UTZ, *Das völkerrechtliche Postulat des Papstes*, in *Divus Thomas* (Freib i. d. Schw.), 28 (1950) 425-37. — G. BARILE, *I diritti assoluti nell'ordinamento I.*, Milano 1951.

INTERNAZIONALE Socialista e Comunista. Il termine I., da aggettivo determinativo riferito a vari movimenti, organizzazioni, istituzioni, iniziative, leggi .... di ambito mondiale, è diventato sostantivo che si applica antonomasticamente alle associazioni mondiali *sindacali* (socialista, comunista, cristiana, anarchica), in particolare all'associazione *contadina*, e specialmente alle associazioni *politiche* di ispirazione marxista (v. MARX,

Comunismo, Russia), sulle quali, per la loro importanza nella storia della società moderna, giova qualche cenno.

I. — **La prima I.** Raccoglieva i « proletari » d'ogni nazionalità per combattere il capitalismo. Ebbe il primo impulso dalla *Lega comunista* (fondata a Parigi nel 1836, dal 1840 diretta da un comitato centrale con sede a Londra), quando questa nel novembre 1847, in una assemblea tenuta a Londra, incaricò Carlo Marx e Fed. Engels di lanciare il noto *Manifesto comunista* (febbraio 1848), col quale si invitavano i proletari di tutto il mondo ad unirsi per la riscossa e si riassumevano le dottrine fondamentali del Comunismo (v.); ma prese corpo e sostanza più tardi, nel 1862, in occasione del convegno a Londra delle delegazioni operaie di vari paesi, e poi nella riunione del 1863. e in fine nella grande assemblea tenuta il 28 settembre 1864 in St. Martin's Hall a Londra, alla quale intervennero operai di tutte le nazioni e nella quale nacque la *Associazione I. dei lavoratori* o *I.* Un comitato in essa eletto elaborò gli statuti e l'organizzazione dell'associazione. Odger ne fu il primo presidente, mentre C. Marx era il membro corrispondente per la Germania. Vi prese parte anche Mazzini, cercando di farvi prevalere le sue idee politiche, ma, vedendo vani i suoi tentativi, si ritirò ben tosto sdegnoso. Prevalsero le idee marxiste, ed ebbe special risalto la « lotta di classe ». Gli statuti definitivi della I. furono approvati nel Congresso tenuto il 3-9 settembre 1866 a Ginevra, coll'intervento di 60 delegati. In esso si stabilirono anche i principali obiettivi più urgenti: compilazione di una statistica delle condizioni di lavoro dei vari paesi, giornata di otto ore, cessazione del lavoro delle donne e dei fanciulli nelle manifatture, istruzione obbligatoria e gratuita dei figli, abolizione degli eserciti permanenti, tassa diretta progressiva. Il Congresso aveva anche riprovate le Trade's Unions perchè restringevano la loro azione a scopi parziali e locali, anzichè all'emancipazione completa e universale della classe operaia. Dopo lunghe discussioni si concesse pure al così detto « proletariato intellettuale » di far parte dell'I.

Questa ebbe ben tosto in quasi tutte le nazioni le sue « federazioni », suddivise in « sezioni ». Si susseguirono tre Congressi a Losanna (1867), Bruxelles (1868), Basilea (1869), nei quali si completò l'organizzazione e si andarono sviluppando sempre più le teorie socialistiche. Al Congresso di Bruxelles si manifestarono e si acuirono in seno all'I. due correnti: l'una, dei « centralisti » con a capo C. Marx, parteggiava per il potere assoluto del Comitato centrale; l'altra, dei « federalisti » con a capo il russo Bakunin, volevano abolire il Comitato centrale per dare maggiore libertà d'azione alle varie federazioni nazionali; a quest'ultima corrente si associava il socialismo romantico e sovversivo d'Italia, di Spagna, della Francia meridion. (« Federazione giurassiana », « Alleanza della democrazia socialista »). Si trovò allora una forma di compromesso nel « Collettivismo », il quale finì col confondersi di nuovo col socialismo economico. In quel Congresso si formulò la condanna assoluta della guerra, che sarà poi confermata in tutti i Congressi della prima e della seconda I., perchè « la guerra non è mai stata altro che la ragione del più forte, non già la sanzione del diritto; essa fortifica il dispotismo e soffoca la libertà; seminando lutto e rovina nelle famiglie e la depravazione là dove gli eserciti si concentrano, mantiene l'ignoranza e la miseria; l'oro e il sangue dei popoli non hanno mai servito che a mantenere gli istinti selvaggi dell'uomo allo stato di natura; in una società fondata sul lavoro e sulla produzione, la forza deve essere messa al servizio della libertà e del diritto di ognuno, strumento di garanzia e non di oppressione ». A Basilea, poi, i programmi circa la socializzazione della proprietà e circa l'eredità perdettero gran parte del loro valore per la sempre più violenta lotta tra l'autoritarismo dei marxisti e il federalismo dei bakuniniani, cui avevano aderito anche i prudhoniani.

La guerra franco-prussiana impedì il Congresso di Parigi. Al Congresso dell'Aia (1872), vinsero ancora i centralisti, ma la sede del Comitato centrale fu, dietro proposta di C. Marx, trasportata da Londra a New-York, il che significava per Marx la fine, almeno provvisoria, della I Le federazioni che non accettarono le deliberazioni dell'Aia furono prima sospese e poi escluse definitivamente dalla I. Nel 1873 i due partiti tennero a Ginevra quasi contemporaneamente due Congressi distinti: un tentativo d'accordo riuscì vano. Col Congresso di Filadelfia (1876) fu definitivamente sancita la cessazione della I., e il Comitato centrale di New-York si sciolse da sè stesso. Il nome della I. venne sepolto; ma la cosa da esso rappresentata risorse per opera dei socialisti delle varie nazioni nel Congresso di Bruxelles (1874).

II. — **La seconda I.** Benchè l'I. fosse stata colpita a morte dalla guerra franco-prussiana, che non aveva saputo evitare, dalla disfatta della « Commune », nella quale l'I. si era impegnata con poche forze, e soprattutto dall'interno dissidio tra autorità e libertà, tuttavia il socialismo rivoluzionario e il comunismo trasse vantaggio anche da quella morte, poichè seppe tener viva, anzi confermare nel popolo l'idea che la guerra, con tutte le sue orrende sciagure, è l'urto di imperialismi prodotto fatalmente dalla società capitalistica; seppe alimentare il mito della onnipotenza del popolo che solo temporaneamente l'inganno e la violenza possono soverchiare; e far trapassare in ammirazione e in gloriosa leggenda le vittime eroiche delle rivendicazioni operaie.

Del resto, non era ancor morta la prima I. che si ripresero i tentativi di organizzare su nuove basi, imposte dalle nuove esperienze ed esigenze, la classe dei lavoratori.

In vari paesi, e prima in Germania, tra il 1872 e il 1889 si venivano costituendo forti partiti socialisti. Per organizzarli su piano I., da una parte si tentò di raccogliere i gruppi anarchici espulsi all'Aia nel 1872 e tutte le sezioni dissidenti dalla prima I. — in questa direzione si misero i Congressi di Ginevra (1873), di Londra (1881), senza risultato — mentre, in un'altra direzione, che risulterà più feconda, si tentò la formazione di un'altra I., nuova per spirito e struttura, che non fosse uno stato maggiore di funzionari ma una vera associazione di partiti e di gruppi proletari: in questa linea si trovano gli incontri di Bruxelles (1874), il Congresso socialista I. di Gand, dove peraltro si riaccende la lotta tra marxisti e bakuniniani, con la vittoria dei primi. I secondi, guidati da Kropotkin, tentano a Londra la costituzione di una propria I. A Coira in Svizzera si compì un passo notevole

verso la formazione di gruppi socialisti nazionali, considerati come la premessa della loro futura organizzazione superstatale. Nel 1883 e nel 1887 i convegni di delegati operai a San Gallo, a Bordeaux, a Londra hanno carattere sindacale e rinviano all'auspicato Congresso socialista I., che si doveva tenere a *Parigi* nel 1889 (anno dell'Esposizione universale).

Questo, svoltosi nella Sala Petrelle dal 14 al 21 luglio 1899, fu l'atto di nascita della seconda I. Vi parteciparono gli elementi migliori del socialismo francese (Guesde, Vaillant, Malou, Lafargue, Brousse, Allemane, Longuet), tedesco (Bebel, Liebknecht, Bernstein, Vollmar, Clara Zetkin), belga (de Paepe), austriaco (Adler), spagnolo (P. Iglesias), italiano (Cipriani, Costa), russo (Plekhanov), olandese, svedese, norvegese, danese, polacco, ceco, ungherese, romeno, bulgaro, americano. (Contemporaneamente nella Sala Lucry si svolgeva il Congresso dei dissidenti « possibilisti », fra cui la delegaz. italiana che partecipava anche al Congresso della Sala Petrelle). Nella Sala Petrelle si decise di promuovere in tutti i paesi la legislazione del lavoro; e, dietro proposta del guesdista Levigne, fu lanciata una grande manifestazione I., a data fissa, in cui tutti i lavoratori di tutti i paesi intimassero ai rispettivi governi di applicare con legge le risoluzioni votate dal Congresso e, in particolare, la riduzione della giornata lavorativa a 8 ore; come data fissa fu scelto il 1° maggio che era già stata adottata per simile manifestazione dall' « American Federation of Labour » nel suo Congresso di St Louis (31-XII-1881).

Il secondo Congresso (*Bruxelles* 1891) ammette nell'I. anche i trade-unionisti e i gruppi dissidenti presenti a Parigi, ma espelle gli « anarchici » dell'indirizzo bakuniniano. Si dichiara contrario alla persecuzione antisemita e, riprendendo un motivo caro già alla prima I. e che ritornerà in tutti i Congressi successivi come tema principale, condanna la guerra e il militarismo. La mozione olandese voleva addirittura che alla guerra si rispondesse con lo sciopero generale; ma, stante l'opposizione tedesca, ci si limitò a dichiarare che il militarismo allora imperversante in Europa era « il risultato fatale dello stato permanente di guerra imposto alla società dal regime di sfruttamento dell'uomo per mezzo dell'uomo ». — Il Congr. di *Zurigo* (1893) espulse altresì dall'I. i socialisti indipendenti tedeschi usciti dal partito dopo il convegno di Erfurt, e, riaffermando il carattere rivoluzionario militante della I., accoglieva tutti i sindacati professionali ed operai, partiti e associazioni socialisti a condizione che riconoscessero il principio della necessità della organizzazione operaia e della lotta economica e politica per la cancellazione della società capitalistica. Le forme d'azione sono lasciate indecise perchè saranno dettate dalle situazioni concrete dei diversi paesi, ma si vieta ogni alleanza, o transazione o compromesso pregiudizievole all'indipendenza e al fine rivoluzionario del partito. Circa la guerra si ripete che « la democrazia socialista ... deve levarsi con tutte le sue forze contro gli appetiti sciovinistici delle classi dirigenti ...: la caduta del capitalismo significa pace universale ». — Il Congr. di *Londra* del 1896 dichiara che per « azione politica » si deve intendere la lotta organizzata in tutte le sue forme per la conquista del potere politico, e l'impiego dei mezzi legislativi e amministrativi statali e comunali atti a realizzare al più presto e nel modo migliore l'emancipazione dei proletari: la scelta delle forme d'azione resta ancora condizionata alle varie situazioni nazionali. — Poichè il Millerand era entrato nel gabinetto Waldeck-Rousseau, al Congr. di *Parigi* del 1900 fu deciso (mozione Kautsky) che la partecipazione di socialisti isolati al governo poteva tollerarsi come espediente, non già come sistema normale per la conquista del potere, e, in generale, poteva tollerarsi un'alleanza con le classi capitalistiche qualora fosse riconosciuta necessaria e non pregiudicasse l'autonomia dei programmi e della tattica del partito. Fu approvata in quel Congresso la creazione di un Comitato I. permanente. — Il Congr. di *Amsterdam* (1904) denuncia e respinge energicamente ogni tentativo « revisionista » mirante ad attenuare gli antagonismi di classe, a trasformare il socialismo rivoluzionario in un più pacifico riformismo, « a sostituire la conquista del potere politico per mezzo della lotta contro la borghesia, con una politica di concessione all' ordine costituito »; in particolare, « la democrazia socialista non può accettare alcuna partecipazione al governo nella società borghese ». Del resto si riafferma il programma di « lotta contro il militarismo, contro la politica coloniale e imperialistica, contro ogni specie di ingiustizia, d'asservimento e di sfruttamento ». — Al Congr. di *Stoccarda* (1907) si insiste sulla necessità di stringere sempre più i rapporti tra partito e sindacati ai fini della lotta di classe, si deplora la politica coloniale schiavistica dei governi, e, di fronte alla minaccia di una nuova guerra tra Francia e Germania (per la questione del Marocco), nonostante l'opposizione tedesca fu votata una famosa mozione che « conferma le risoluzioni dei precedenti Congressi internaz. contro il militarismo e l'imperialismo, constata nuovamente che la lotta contro l'imperialismo non può essere separata dall'insieme della lotta di classe socialista », invita le classi operaie a « fare ogni sforzo per impedire la guerra », e prende atto che « in realtà dopo il Congr. I. di Bruxelles, il proletariato ... ha fatto ricorso con crescente energia e successo alle più svariate forme di azione per impedire lo scoppio di guerre, o per mettervi fine, o per far servire all' emancipazione della classe operaia gli sconvolgimenti della società provocati dalla guerra » (ad es.. l'accordo dei sindacati inglesi e francesi, dopo l'incidente di Fascioda, per allontanare la guerra e ristabilire buoni rapporti tra le due nazioni; l'azione in parlamento e le manifestazioni dei socialisti francesi e tedeschi durante la crisi del Marocco; l'azione dei socialisti italiani e austriaci, radunati a Trieste, per prevenire un conflitto fra i due Stati; l'intervento della classe operaia svedese per impedire l'attacco alla Norvegia; le lotte dei contadini e operai socialisti di Russia e Polonia prima, durante e dopo le guerre scatenate dallo zarismo).

Ma la guerra avanzava paurosa, inarrestabile, nonostante le proteste elevate dal Congr. di *Copenaghen* del 1910 e dal Congr. straordinario di *Basilea* (1912). L'I. si sentì penosamente impotente: a Basilea non si potè far altro che incaricare « il Bureau I. socialista di seguire gli avvenimenti con attenzione raddoppiata e di mantenere, checchè avvenga, le comunicazioni e i legami tra i partiti proletari di tutto il mondo », mentre si faceva strada la formula, già enunciata a Stoccarda: « utilizzare la crisi determinata dalla guerra per affrettare la caduta del capitalismo », che sarà la formula di Lenin.

E la guerra scoppiata nell'estate 1914 impedì l'au-

spicato Congresso che doveva svolgersi il 23 agosto 1914 a Vienna e segnò praticamente la fine della seconda I. Invano, dopo l'attentato di Serajevo, il partito socialista austriaco, in un manifesto del 25 luglio, protestò respingendo le responsabilità della guerra imminente. In Italia, l'*Avanti!* (26 luglio) gridava: « Abbasso la guerra! . . . Nè un uomo, nè un soldo, ad ogni costo! ». Il Comitato direttivo del partito socialista tedesco (manifesto del 28 luglio) elevava una « infiammata protesta contro i criminosi intrighi dei fautori di guerra », esigeva dal governo tedesco un'azione sul governo austriaco per distoglierlo dalla guerra, e invocava la neutralità assoluta (« nessuna goccia di sangue di un soldato tedesco deve essere sacrificata alle frenesie ambiziose dei governi austriaci, ai calcoli di lucro dell'imperialismo »). In Francia il Comitato della Conféd. génér. du travail » (26 luglio) si sforzava di credere ancora che « la volontà popolare può impedire il terribile cataclisma »; la direzione del partito socialista invitava il governo « ad agire sulla sua alleata la Russia, perchè non cercasse, nella difesa degli interessi slavi, un pretesto di operazioni aggressive ». Invano il 29 luglio i rappresentanti di tutti i partiti socialisti d'Europa (per l'Italia, Morgari), raccolti a Bruxelles nel Bureau I., fecero obbligo ai proletari di tutte le nazioni interessate di « intensificare le loro dimostrazioni contro la guerra, per la pace e per la composizione arbitrale del conflitto austro-serbo ». A sera, in memorabili discorsi, Haase (deputato al Reichstag, presidente del Comitato direttivo I.) dichiarava: « L'Austria sembra contare sulla Germania, ma i socialisti tedeschi affermano che i trattati segreti non impegnano il proletariato. Il proletariato tedesco dice che la Germania non deve intervenire, neppure se la Russia interviene ». E Jaurès, nello stesso senso: « Il nostro dovere è quello di insistere perchè il governo francese parli con forza alla Russia affinchè questa si astenga. Se per disgrazia la Russia non ne tenesse conto, il nostro dovere è di dire: Noi non conosciamo che un trattato, il trattato che ci lega alla razza romana ». Si decise che il Congresso anzichè a Vienna il 23 agosto, fosse convocato d'urgenza a Parigi il 9 agosto: invano, chè la guerra, già scoppiata, lo impedì. Nell'ottobre 1914 l'Ufficio centrale e il Segretariato furono trasferiti da Bruxelles all'Aia; ma l'I., come tale, non poteva funzionare, trovandosi i partiti socialisti d'Europa su opposti fronti di guerra.

Continuarono però le riunioni parziali: a *Copenhagen* (gennaio 1915) i socialisti dei paesi neutrali invocarono la pacificazione dei belligeranti; a *Londra* (febbraio 1915) i socialisti dei paesi alleati si impegnarono a continuare la lotta su tutti i fronti per ridare libertà a tutte le nazioni oppresse dagli austro-tedeschi: a *Vienna* (aprile 1915) i socialisti degli imperi centrali si limitarono a far programmi per il dopoguerra (corti arbitrali internazionali obbligatorie; controllo democratico della politica estera; limitazione degli armamenti; riconoscimento della sovranità a tutti i popoli); a *Zimmerwald* in Svizzera (settembre 1915) i socialisti di 20 paesi (anche nemici) fissarono un programma di azione comune delle classi proletarie in favore della pace e decisero di istituire all'uopo un'apposita Commissione a Berna; a *Kienthal* (aprile 1916) riassumevano in 14 punti e in un manifesto i motivi già sviluppati nei precedenti Congressi. Intanto l'Ufficio I. trovava sempre più difficile giungere a un accordo fra tutte le sezioni socialiste per un Congresso I. Scoppiata la rivoluzione russa (1917), la stessa proposta di un Congresso generale fu lanciata dal soviet dei delegati operai e soldati; si giunse a un accordo tra Pietroburgo e Stoccolma (« progetto di Stoccolma »), e si fissò il prossimo Congresso I. a Stoccolma. Ma la proposta, benchè raccogliesse un quasi unanime consenso e benchè provocasse parecchie conferenze e riunioni parziali nei vari paesi, non fu mai attuata. La prima riunione I. socialista si tenne a Berna (febbraio 1919), a guerra finita; ma ormai la seconda I. era stata sostituita dalla terza I.

Fu considerata fallita, sia per i dissensi interni provocati dal « revisionismo » riformistico parlamentare antirivoluzionario e per la defezione dei gruppi socialisti passati ai « governi borghesi », sia, soprattutto, per la guerra (crisi e guerre russo-giapponese, marocchina, libica, bosniaca, balcanica . . .), di fronte alla quale non potè opporre altro che la retorica pacifista, generosa e commovente ma sterile. In realtà, la seconda I. conseguì un grandioso risultato positivo: raccolse, organizzò, elevò culturalmente e professionalmente la massa imponente dei proletari, e accelerò in favore di essa la legislazione operaia, benchè bisogna riconoscere che « questo progresso sociale è il risultato della collaborazione di uomini e di forze che non operavano sul piano dell'I., nè dello stesso socialismo politico » (PERTICONE, p. 117), e preparò il terreno alla politica militante di azione effettiva attuata dalla terza I.

III. — Terza I. o I. comunista (= *Kommunističeskij International;* abbreviato, **Komintern** o *Comintern*) sorse per opera di LENIN (v.) alla fine della guerra mondiale 1914–18, dopo la divisione della I. socialista. Fu un organismo potente formato dai rappresentanti di tutti i partiti comunisti del mondo, con sede grandiosa a Mosca (più di 2000 funzionari), diretto dal Comitato centrale del partito comunista bolscevico della RUSSIA (v.) e asservito alla politica russa. Il suo programma rivoluzionario, annunciato da un manifesto del 4-II-1919 a conclusione del primo Congresso, in seguito elaborato dai Congressi successivi, fu definitivamente fissato l'1-IX-1926 in conformità alla politica interna ed estera del partito comunista russo.

Per quanto si può raccogliere da varie relazioni, il Comintern comprendeva: *a*) un comitato esecutivo, composto dai rappresentanti dei partiti comunisti del mondo; *b*) un segretariato composto da rappresentanti dei partiti comunisti più influenti; *c*) un complesso apparato segreto, diviso in due parti. La prima parte comprendeva 4 sezioni: la *sezione investigativa* raccoglieva informazioni sui dirigenti del movimento comunista I.; la *sezione propaganda* raccoglieva e diffondeva con le debite cautele le notizie provenienti dall'estero; la *sezione educativa* era incaricata di organizzare corsi di perfezionamento per i dirigenti dei partiti comunisti stranieri; la *sezione tecnica* aveva il compito di organizzare i viaggi all'estero. La seconda parte dell'apparato segreto consisteva in un servizio di controllo dei quadri o dei dirigenti, diretto dai funzionari della polizia segreta, nota sotto la sigla *N.K.V.D.*: un gruppo di funzionari lavorava all'interno della sezione di propaganda, col compito di lanciare notizie sensazionali atte a suscitare situazioni psicologiche e reazioni nel mondo favorevoli

ai piani russi; un altro gruppo, composto esclusivamente da cittadini sovietici e membri della N.K.V.D., doveva mantenere, attraverso i procedimenti moderni, il contatto con i delegati del Comintern di tutti i paesi.

Il movimento comunista mondiale era diviso in vari settori, presieduti ciascuno da segretari particolari: ad es., Togliatti era incaricato del settore franco-italiano; Pieck (capo del partito com. tedesco) del settore comprendente Germania, Austria e Cecoslovacchia; Kolarov, del settore Balcanico; Gottwald dirigeva la rivista del Comintern intitolata *L'Internazionale Comunista.* In apparenza alla testa di tutta l'organizzazione stava Dimitrov; in realtà colui che comandava era Manuilski, a nome e negli interessi del Comitato centrale del Partito bolscevico dell'URSS. Scrive nelle sue *Memorie* il comunista spagnolo Enrico Castro Delgado: « quando Dimitrov parla alle riunioni del segretariato, guarda sempre Manuilski, e questi approva con movimenti impercettibili della testa ciò che dice Dimitrov. È altresì noto che quando Manuilski non è d'accordo con quello che dice Dimitrov, scrive rapidamente qualche parola su un pezzo di carta che fa passare a Dimitrov. Questi legge, sempre parlando, e dopo aver letto, cambia il tono del discorso fino a dire esattamente il contrario di ciò che diceva da principio... Dimitrov è una marionetta di cui Manuilski tira i fili. Manuilski a sua volta è una marionetta di cui Zdanov tira i fili. Noi tutti siamo marionette di cui i numerosi capi, che costituiscono lo stato maggiore della rivoluzione mondiale, tirano i fili. Può essere che i capi, di alcune sezioni dell'organizzazione tecnica siano stranieri, ma le sezioni principali sono dirette dai Russi; ad es., la sezione dei quadri è in mano a un russo, vestito sovente della uniforme della N.K.V.D.; il capo della organizzazione segreta è Scerkin membro della N.K.V.D., il capo della sezione amministrativa è un altro russo, anch'egli membro della N.K.V.D. » (*Le monde*, 3-1-1950, p. 4).

D'improvviso nell'aprile 1943 il Comintern fu sciolto, perchè, spiegava la *Pravda* del 15-IV-1943, i partiti comunisti del mondo si erano ormai consolidati avendo raggiunto maturità politica e ideologica. In realtà — e l'opinione pubblica non si lasciò ingannare — il C. continuò a vivere con le stesse finalità, con gli stessi uffici e metodi, benchè in veste esteriormente mutata e con qualche personaggio nuovo: « tutto come prima » (Castro Delgado, *l. c.*). La Russia fu indotta a fingere lo scioglimento del C. per dissipare la diffidenza dei paesi occidentali e ottenere il loro aiuto nella guerra contro la Germania. Gli Anglo-americani infatti avevano l'impressione, anche troppo fondata, che Mosca facesse due politiche: una ufficiale attraverso le normali vie diplomatiche, l'altra non ufficiale ma reale e potente attraverso il C. D'altra parte, in un periodo di guerra e di rinato sentimento nazionale, il legame dei partiti comunisti con Mosca rendeva assai difficile la loro situazione e la loro propaganda in patria. Ebbene, lo scioglimento ufficiale del C. eliminava questi inconvenienti, senza pregiudicare l'essenza dell'organizzazione. Cf. *Civ. Catt.*, 1943-II, p. 335 s.

IV. — Il Cominform. Terminata la guerra e venute meno queste ragioni, ecco riapparire (autunno 1947) il Comintern sotto il nuovo nome di C. Infatti, la situazione politica mondiale instauratasi dopo l'ultima guerra 1939-45 fece sentire di nuovo la necessità di stabilire regolari contatti fra i vari partiti comunisti d'Europa. I quali (Russia, Francia, Italia, Jugoslavia, Cecoslovacchia, Ungheria, Romania, Polonia, Bulgaria) nella Conferenza di Bialystok in Polonia (25-27-IX-1947) crearono all'uopo il Cominform, che doveva essere un ufficio di « informazione » destinato a mettere in comune le esperienze comunistiche dei vari paesi, valendosi anche di apposita rivista (*Pour une paix durable, pour une démocratie populaire*, dal nov. 1947). In realtà si palesò subito (non solo in atto, ma anche esplicitamente nel *Manifesto* pubblicato dopo la conferenza istitutiva) come un organo destinato a coordinare l'azione comunista I. alle dipendenze della Russia, organizzando la resistenza e la lotta senza quartiere contro l'attuazione del « Piano Marshall », contro il cosiddetto imperialismo americano e inglese, contro i governi firmatari del « Patto Atlantico ». Con che il Cominform, nonostante la tesi contraria dei comunisti, apparve come la ricostruzione del soppresso Comintern.

Nella seduta della seconda metà del giugno 1948 (presso Bucarest), il maresciallo Tito fu condannato come « deviazionista » e la Jugoslavia estromessa dal Cominform; in quell'occasione la sede del Cominform restò trasferita da Belgrado a Bucarest.

La terza I. ha per ultima méta « la costituzione della dittatura del proletariato in tutto il mondo » mediante la creazione di una federazione mondiale di repubbliche sovietiche socialiste: evento che, nella concezione del Materialismo storico (v.), si realizzerà come prodotto spontaneo fatale della evoluzione sociale, ma che non prescinde dal concorso degli uomini, dai quali anzi deve essere aiutato e affrettato. Pur non rinunciando alla prospettiva finale del trionfo socialista in tutto il mondo, la terza I., stante il « disuguale sviluppo del capitalismo nei diversi paesi » (principio di Lenin), e constatata per lunga esperienza la estrema difficoltà di una vittoria simultanea del socialismo in tutto il mondo, ammette la possibilità, a titolo di fase preparatoria, di condurre la rivoluzione e di instaurare il socialismo in pochi o addirittura « in un solo paese ». A questo scopo si richiedevano uomini severamente « selezionati », interamente consacrati alla causa, rigidamente inquadrati da stretti legami organizzativi, fedeli a una « ferrea disciplina » ideologica e tattica. Lo spirito e la struttura della terza I. mai non si scostarono sostanzialmente dalla formulazione che ne diede il famoso *Appello* lanciato da Lenin e Trotzkij (24-I-1919, in nome del Comitato centrale del partito comunista russo, con alcuni rappresentanti di Polonia, Lettonia, Ungheria, Finlandia, Austria tedesca, Balcani, America): i Congressi della terza I. (*primo*, marzo 1919; *secondo*, luglio-agosto 1920; *terzo*, novembre dicembre 1922; *quinto*, giugno luglio 1924; *sesto*, luglio-settembre 1928; *settimo*, agosto 1935...) non fecero che riconfermare le tesi dell'*Appello*, chiarendole e applicandole a seconda delle esigenze della situazione I. (non consideriamo come deviazione dal leninismo l'affermazione dello « stalinismo » e l'eliminazione del « trotzkismo », maturatasi a partire dal quinto Congresso: v. sotto, *Quarta I.*). A documentare lo spirito e la tattica della terza I. basti riportare le norme per l'ammissione dei partiti comunisti nazionali all'I., raccolte in 21 punti:

I. La propaganda e l'agitazione quotidiana devono avere un carattere effettivamente comunista e conformarsi al programma ed alle decisioni della terza I. Non giova parlare della dittatura del proletariato come d'una formula appresa e corrente, ma occorre far nascere dalla vita quotidiana la necessità di questa dittatura. La stampa, le riunioni pubbliche dovranno diffamare sistematicamente la borghesia ed i riformisti di ogni gradazione.

II. I riformisti ed i centristi debbono essere scartati da tutti i posti implicanti una responsabilità.

III. La lotta di classe rientra generalmente nel periodo di guerra civile. I comunisti non possono fidarsi della legalità borghese; e debbono creare, parallelamente all' organizzazione legale, un'organizzazione clandestina. La concomitanza delle due azioni è indispensabile dovunque lo stato d'assedio o le leggi d'eccezione riducono le possibilità legali.

IV. Una agitazione sistematica, aperta ed illegale deve essere svolta fra le truppe.

V. Una agitazione razionale è indispensabile nelle campagne, poichè la classe operaia non può vincere se non è sostenuta almeno da una parte dei lavoratori rurali.

VI. Ogni partito comunista deve denunciare il social-patriottismo (il socialismo che accetta la tesi della difesa nazionale in regime capitalista) ed il social-pacifismo (quello che ammette la possibilità, in regime capitalista, di sopprimere la guerra con l'arbitrato).

VII. Ogni partito comunista deve rompere con la politica riformista e centrista, altrimenti la terza I. somiglierebbe troppo alla seconda.

VIII. Ogni partito comunista deve denunciare l'imperialismo coloniale e sostenere i movimenti d'emancipazione delle colonie, mantenere fra le truppe metropolitane una agitazione continua contro ogni oppressione dei popoli coloniali.

IX. Ogni partito comunista dovrà svolgere una propaganda sistematica nel senso dei sindacati e delle cooperative: nuclei comunisti vi saranno formati, che saranno subordinati al partito.

X. Ogni partito comunista dovrà combattere l'I. d'*Amsterdam* (Trade-Unions, C. G. T. francese, Federazione americana del lavoro...) e concorrere a creare l'I. *rossa dei sindacati*.

XI. Ogni partito comunista dovrà rivedere la composizione della sua frazione parlamentare e sottomettere i suoi eletti alle decisioni del Comitato centrale.

XII. I partiti saranno centralizzati, stretti da una disciplina di ferro e doteranno i loro organismi centrali di larghi poteri.

XIII. Essi procederanno ad una epurazione periodica, per eliminare gli elementi piccoli-borghesi.

XIV. Essi sosterranno senza riserve le repubbliche sovietiche nelle loro lotte con la contro-rivoluzione. Essi predicheranno senza stancarsi il rifiuto dei lavoratori di trasportare le munizioni destinate ai nemici di queste repubbliche e proseguiranno la propaganda fra le truppe mandate contro di esse.

XV. Essi correggeranno i loro programmi e ne elaboreranno dei nuovi, adattati alle condizioni speciali del loro paese, e concepiti nello spirito dell'*I. comunista*.

XVI. Tutte le decisioni del Congresso dell'*I. comunista*, così come quelle del Comitato esecutivo, sono obbligatorie per i partiti affiliati. Ma l'I. ed il suo Esecutivo terranno conto delle condizioni di lotta varie nei differenti paesi e non adotteranno risoluzioni generali obbligatorie che nelle questioni dove sono possibili.

XVII. I partiti aderenti all'*I. comunista* s'intitoleranno: « Partito comunista di ... » (Sezione della terza *I. comunista*).

XVIII. Le organizzazioni dirigenti della stampa di ogni partito pubblicheranno tutti i documenti ufficiali importanti del Comitato esecutivo.

XIX. I partiti già aderenti all'I. o che ne sollecitano l'ammissione dovranno, entro 4 mesi, convocare un Congresso straordinario, per pronunciarsi sulle condizioni.

XX. I partiti che vorranno aderire alla terza I. e che non hanno ancora modificato radicalmente la loro antica tattica, dovranno curare che i due terzi dei membri degli organismi centrali siano composti di membri che, prima del secondo Congresso, si siano già pronunciati per la terza I. Possono esser fatte delle eccezioni, con l'approvazione del Comitato esecutivo.

XXI. Gli aderenti d'un partito, che rigetteranno le condizioni e le tesi stabilite dall'*I. comunista*, dovranno essere esclusi.

Sono punti notevoli: 1) la lotta senza quartiere contro i residui della seconda I. che avevano rifiutato di aderire alla terza I., in particolare contro i socialdemocratici (socialpatriotti, socialpacifisti, centristi..., v. sotto) colpiti e screditati come « opportunisti », « socialtraditori »; la loro eliminazione è essenziale al progresso della terza I., ad essa provvedono le sistematiche, periodiche « epurazioni » (d'altra parte, Lenin condannava anche il pericolo opposto: il « radicalismo estremista » utopistico di certi gruppi comunisti, che denunciava come « infantilismo »); — 2) l'estensione del campo d'azione della terza I. anche ai contadini e ai popoli coloniali, considerati come alleati dai proletari in vista della rivoluzione mondiale (mentre Trotzkij guardava ai primi come a una spregevole massa di reazionari »; e Rosa Luxemburg pensava che si potesse ignorare la questione coloniale); — 3) l'agganciamento completo « senza riserve » dei partiti comunisti locali alle repubbliche sovietiche, cioè, in concreto, allo Stato russo: questo agganciamento è la forza del comunismo I., che viene in ogni modo sostenuto da uno Stato potente, ma è insieme la sua debolezza poichè ovviamente non consiste soltanto nell' « imitare » le realizzazioni comunistiche degli Stati sovietizzati, e neppure nel « sostenere » questi Stati soltanto quando lottano con la « controrivoluzione » sociale, ma significa bensì, in pratica, il totale asservimento dei gruppi comunisti nazionali alla politica di una nazione straniera, il quale, specialmente in caso di guerra, determinerà le crisi gravissime che sgretolarono la seconda I.

I fondatori della terza I. poterono illudersi che la grande rivoluzione fosse imminente. Ma le effimere fondazioni di repubbliche sovietiche in Germania (agitazioni « spartachiste » 1919), in Ungheria (marzo 1919), in Baviera (aprile 1919)..., la rivoluzione spagnuola, vari assaggi tentati qua e là dimostrarono che i tempi non erano ancora maturi. Si sperò e si spera di più da una gigantesca catastrofica guerra imperialistica che, portando il mondo borghese capitalistico allo sfacelo, spiani la strada alla vittoria del proletariato. Nel frattempo la tattica dei comunisti aderenti alla terza I. consiste da una parte nel boicottare l'azione dei governi liberi

e nel paralizzare con ogni mezzo, specialmente con gli scioperi, lo svolgimento della vita nazionale, al fine di creare malcontento, ribellione, o, quanto meno, disinteresse e disordine, dall'altra nello strappare tutti i proletari ai partiti socialdemocratici o semplicemente democratici e nel creare presso tutti i ceti, anche non proletari, il mito che il comunismo è il più valido anzi l'unico paladino degli interessi del « popolo ». A questo scopo è prevista, anzi prescritta, la menzogna, l'infingimento, la diffamazione e la calunnia, la manovra clandestina, l'intimidazione, l'adozione di tutti i mezzi legali e illegali, compreso l'assassinio. Così è che, pur tenendo fermo il principio della incompatibilità del comunismo col socialriformismo, i comunisti fingono di coalizzarsi coi capi socialdemocratici mirando a paralizzarne l'azione, a screditarli come mediocri, ambiziosi, vili, impotenti e pertanto ad estromettenli dalla direzione delle masse (è la tattica tanto raccomandata del « fronte unitario dal basso », che giunge fino alle coalizioni col governo). Secondo un'altra tattica, detta « delle rivendicazioni parziali », che mira allo stesso scopo di conquistarsi prestigio presso l'opinione pubblica e di aggiogarsi le masse, essi si presentano come difensori di tutte le rivendicazioni di tutti i ceti del popolo, eroici cavalieri di tutti gli ideali, e arrogano a se stessi tutto il merito di tutte le conquiste, addossando agli « altri » tutte le negatività della vita nazionale: agli intellettuali offrono le più strepitose scoperte russe; si schierano coi lavoratori per ottenere una soddisfacente legislazione sociale sulle condizioni di lavoro, sui salari, le assicurazioni, le pensioni, vogliono per i contadini la proprietà privata delle terre e la distruzione del latifondo; a favore dei fittavoli si scagliano contro la politica degli affitti; ai senzatetto, ai disoccupati promettono case, lavoro; difendono i contribuenti dalle esosità del fisco; davanti ai bisognosi si presentano come protagonisti di ogni opera di assistenza e di ogni iniziativa benefica; davanti agli antifascisti vantano la gloria di aver condotto la « resistenza » e di aver procurato la « liberazione », mentre ai fascisti promettono uno Stato forte; a tutti gli animi stanchi della guerra offrono la propaganda per la « pace » e per l'« appello di Stoccolma »; ai socialisti insegnano il « vero » marxismo; ai democratici la « vera » democrazia; ai liberali sbandierano le sacrosante « libertà civili »; per i patriotti e per i nazionalisti difendono la sovranità e l'integrità nazionale contro il « piano Marshall », contro il « patto atlantico », contro l'esercito europeo e la concessione di basi alla difesa atlantica; agli internazionalisti prospettano il miraggio di una federazione universale di repubbliche sovietiche; con gli anticlericali conducono la campagna per la laicizzazione completa della vita, contro l'oscurantismo della Chiesa e contro il confessionalismo di Stato; ai clericali e alle anime pie mostrano l'ideale della giustizia sociale, il senso genuino del Vangelo, l'amor del prossimo e l'esempio comunistico della Chiesa primitiva ... Il gioco è ormai troppo palese. Ma molti ancora credono che quelle rivendicazioni siano effettive, effettivo merito dei comunisti, e che siano anzi il comunismo stesso, senza avvertire che esse, quand'anche fossero realtà e non semplice propaganda demagogica, non sono che « parziali », cioè un mezzo e una tappa verso il trionfo totale del comunismo. In vero, i comunisti hanno la forza straordinaria di non temere il ridicolo nè la brutta figura, e l'arte efficacissima di ripetere e ripetere in ogni modo gli stessi motivi per cui riescono a ipnotizzare la massa inculcando tenaci convinzioni, e a ingenerare la noia in coloro che potrebbero resistere al comunismo, annullando in loro lo stato di paura e di resistenza e sostituendolo con lo stato di disinteresse.

V. — La quarta I. rappresenta la corrente estremista del comunismo, capeggiata da TROTZKIJ (v.), che, dopo lunga lotta di 5 anni, fu radiata dalla terza I. per decisione del XV Congresso del partito comunista della Russia, confermata dal VI Congr. dell'I. (17-VII al 1-IX-1928 a Mosca). Il Trotzkij, già allontanato dalle cariche politiche, fu relegato (gennaio 1928) ad Alma Ata, infine espulso dall'U.R.S.S. (febbraio 1929). Fondò in Francia (1931) la *Lega comunista internazionalista* dei « veri leninisti », fedeli al genuino leninismo contro gli accomodamenti e il burocratismo del comunismo stalinista. Molti membri del comunismo russo, « epurati » da Stalin passarono a questa quarta I. Ma la morte di Trotzkij (assassinato a Città del Messico il 20-VIII-1940) e la guerra del 1939-45 ne arrestarono lo sviluppo.

Il trotzkismo è espresso nel manifesto lanciato nel luglio 1934 (sul primo numero del *The new International*, organo del marxismo rivoluzionario di Trotzkij): « Le due parti del proletariato alle cui mani la storia affidò successivamente l'imponente missione di rovesciare la borghesia e di aprire la strada al socialismo sono fallite clamorosamente: la *socialdemocrazia* e lo *stalinismo* caddero ambedue alla prima spinta come gusci d'uovo vuoti, in Germania, poi in Austria, poi in Lettonia, poi in Bulgaria ... Il nome generico di queste teorie è: opportunismo nazionalistico ... Il partito stalinista non si era avvelenato alla fonte del nazionalismo imperialista, ma a quella ... della rivoluzione proletaria. La teoria del « socialismo in un solo paese » è una espressione della degenerazione nazionalista dell'Unione Sovietica. Non c'è nè può esserci un conflitto essenziale fra gli interessi dell'Unione Sovietica e gli interessi della rivoluzione mondiale; ma gli interessi di una parassitaria burocrazia sovietica possono essere e sono in conflitto con gli interessi della rivoluzione mondiale; la generica formulazione di questo conflitto è implicita nella teoria del « socialismo in un solo paese ». La burocrazia sovietica attribuendo, da miope qual è, durata a fenomeni temporanei, non crede nella possibilità di una rivoluzione mondiale per molti decenni a venire. Con questa convinzione ... i burocrati desiderano soprattutto la salvaguardia dell'integrità territoriale russa al fine di costruire una ben trincerata utopia nazionalistica. Questo svolgimento ha inesorabilmente condotto alla trasformazione della terza I. da quartier generale della rivoluzione mondiale in pattuglia di confine sovietica. Internazionalismo vuol dire la subordinazione di ogni paese agli interessi della rivoluzione mondiale, mentre nazionalismo significa subordinazione del movimento mondiale agli interessi della burocrazia stalinista nell'Unione Sovietica . . . Non c'è altra spiegazione del collasso delle I. I. esistenti ... L'ora dei partiti rivoluzionari *nazionali* è finita da molto tempo ..., ci può essere un solo partito rivoluzionario, l'I., con sezioni in ogni paese. L'I. non può essere una semplice somma aritmetica di vari partiti nazionali ... La lotta per la costituzione della nuova I. ... è indifferibile proprio come la stessa

lotta di classe. Per noi l'I. non è, come disse Kautsky, un semplice strumento di pace che non funziona in tempo di guerra . . . : la I. è invece il quartier generale del proletariato mondiale e perciò è indispensabile *in ogni tempo . . .*: la nostra guerra di classe è ben lungi dalla fine . . .

La seconda I. significa tutte le varietà del socialriformismo. La terza I. significa stalinismo, centralismo burocratico. Poi ci sono quelli che vogliono gettare un ponte sulla frattura tra riformismo e comunismo, quelli che desiderano l'unità dei due, quelli che desiderano un 'I. due e mezzo . . . *La quarta I. è un programma di lotta:* . . . lotta a morte contro il fascismo, l'imperialismo, la guerra..., lotta intransigente contro il socialriformismo traditore, contro lo stalinismo burocratico, contro il vile centrismo di tutte le specie . . . , azione incondizionata per difendere l'Unione Sovietica (che socialdemocratici e stalinisti lasciarono in difficoltà in Germania quando permisero all'ultra–antisovietico Hitler di andare al potere senza combattere) . . . , azione militante per il marxismo rivoluzionario . . . Non sono in errore i diffamatori dell'internazionalismo, ma forse lo stesso internazionalismo; non i diffamatori del marxismo, ma forse il marxismo stesso, che richiede revisione o reinterpretazione . . . Noi continueremo a lavorare con tutte le nostre forze per tutte le fondamentali teorie di Marx, Engels, Lenin e Trotzkij . . . ».

La IV I., dunque, credeva di ritornare al puro leninismo, affermandosi come vero « internazionalismo » e come « rivoluzione permanente », di ogni momento, contro il comunismo di Stalin, il quale s'accontentava per ora di aver realizzato il « socialismo in un solo Stato » e, come capo di quello Stato, non si acconciava a sacrificare gli interessi dell'Unione Sovietica per gli interessi della rivoluzione mondiale permanente, ma, al contrario, manovrava la lotta di classe dei vari paesi a vantaggio dell'Unione Sovietica affogando nel vieto nazionalismo la terza I., che pure era sorta come esigenza di vero internazionalismo comunistico dalle rovine della socialdemocrazia nazionalistica della seconda I.

In pratica, i partiti trotzkisti — forse in omaggio alle tendenze democratiche del maestro, che, ad es., nella lettera 8-III-1923 al partito comunista russo, non si peritava di chiedere l'attuazione del costume democratico in seno al partito stesso, e la libertà, specialmente per i giovani, di discutere i problemi politici ed economici — si allontanarono dal proclamato rivoluzionarismo intransigente estremista, oscillando attorno al deprecato « centrismo », accettando alleanze coi gruppi « opportunisti », aderendo ai partiti socialisti di vari paesi, appoggiando i governi socialcomunisti . . . Cosicchè la IV I. non potè avere nè una fisionomia, nè una storia ben definita, rappresentando soltanto l'opposizione comunista al comunismo stalinista.

VI. — La nuova I. socialista. Nel Congresso 30 giugno 3 luglio 1951 si sono riuniti a Francoforte rappresentanti di 20 paesi (Gran Bretagna, Italia, Francia, Belgio, Olanda, Lussemburgo, Germania occidentale, Austria, Norvegia, Svezia, Danimarca, Finlandia, Islanda, Svizzera, India, Giappone, Stati Uniti, Canadà, Uruguay, Israele), che han dato vita, secondo direttive tracciate a Parigi nel 1949, ad una nuova I. socialista. A capo della nuova I. fu eletto il Segretario generale del partito laburista britannico, Morgan Philips.

Dinnanzi alla guerra 1914-18 e, finita la guerra dinnanzi al sorgere della I. comunista, la seconda I. si era sgretolata in un polverio di gruppi che solitamente, benchè inadeguatamente, si raggruppano sotto tre tendenze:

A) *Il socialismo patriottico* nazionalista, che raccolse la maggioranza dei socialisti (socialrivoluzionari e menscevichi di destra in Russia, il partito laburista in Inghilterra, il partito socialista in Francia, la maggior parte dei socialdemocratici di Austria e di Germania, un gruppo del partito socialista italiano (guidato da B. Mussolini che sarà espulso dal partito il 23-XI-1914), accettò la guerra e collaborò coi rispettivi governi per la vittoria (« trasformando la classe operaia in boia della rivoluzione I. », secondo i comunisti [nel cit. appello del 24-I-1919], dai quali questi socialisti, erano disprezzati come « social-sciovinisti », responsabili di avere, tra l'altro, assassinato i capi dell'I. comunista in Germania C. Liebknecht e Rosa Luxemburg);

B) *Il socialismo centrista* della minoranza (« social-pacifisti », « indipendenti », « kautskiani » . . .), già apparso in Germania prima della guerra, capeggiato da Viktor Adler, Turati, Mac Donald e specialmente da Kautsky, non si pronunciò nè per la pace, nè per la guerra, rimanendo sempre esitante, opportunista. Kautsky auspicò anche l'unione coi socialisti patriotti francesi e tedeschi. I centristi parteciparono alla Conferenza di Berna (1919). Predicarono l'amnistia reciproca fra i vari paesi belligeranti: del blocco centrale verso i socialisti dei paesi alleati, e inversamente. Del resto per Kautsky l'I. è soltanto « uno strumento di pace », « lotta di classe durante la pace »;

C) *L'ala sinistra rivoluzionaria comunista*, contraria alla guerra, irreconciliabile coi governi borghesi, già apparsa come minoranza di estrema sinistra nella seconda I., aveva progredito rapidamente (deliberazione Lenin-Luxemburg a Stoccarda nel 1907, affermazioni a Zimmerwald e a Kienthal, movimenti di sinistra nei vari paesi, il partito bolscevico in Russia, i « radicali di sinistra » detti poi « spartachiani » in Germania, « tribunisti » di Olanda . . .) e si era fortemente organizzata nella terza I.

La polemica asprissima che si accese tra i comunisti e le prime due tendenze mostrò sempre più nettamente l'impossibilità di una loro collaborazione e quindi di una risurrezione dell'antica I. (E in verità, la polemica falsò i giudizi e fece dimenticare l'identità di fondo delle tendenze: il comunismo finì per essere identificato con la prassi dittatoriale, dommatico-autoritaria, intransigente, che poteva ben essere soltanto un carattere contingente del comunismo; il socialismo e la socialdemocrazia, cui si addossava tutta la responsabilità della disfatta del proletariato durante e dopo la guerra, finirono per essere definiti come collaborazionismo nazionalistico e quindi come anticomunismo, mentre per le loro generali prospettive ideologiche non si distinguevano dal comunismo).

Pur così colpito e falcidiato, il movimento socialistico non si arrestò e non rinunciò all'aspirazione di ricostituire, per parte sua, una nuova I. Vari tentativi furono fatti in questo senso. I centristi costituirono la *Unione I. socialista*, che continuò a chiamarsi « seconda I. ». Alcuni gruppi di indipendenti tedeschi, di socialdemocratici austriaci, di

laburisti inglesi, alieni tanto dalla seconda come dalla terza I., fondarono l'*I di Vienna* o *Unione I. operaia dei partiti socialisti*. Le due Unioni si fusero poi (Conferenza di Amburgo, 27-V-1923), ricostituendo la seconda I., detta *I. socialista di Amsterdam*, che svolse vasta e feconda attività per promuovere la legislazione sociale e per difendere la pace. (Non si mette in conto, poi, la « I. due e mezzo », promossa nella Conferenza di Berna 10-XII-1920 da Hilferding, Bauer, Martov, Adler, Grimm, Ledebour, Walhead..., che pretendendo mettersi in posizione di equilibrio — instabile! — tra la seconda e la terza I., era condannata in partenza a non aver nè volto nè vita).

Dopo la guerra 1939-45, l'approfondirsi della frattura tra socialismo democratico e comunismo, il sorgere di due opposti, potentissimi blocchi politico-economico-militari, l'orientale sovietico comunista e l'occidentale democratico, la necessità di prendere posizione netta spinsero il socialismo a organizzare la nuova I., della quale riportiamo la importante Dichiarazione dei principii.

« *Preambolo*. — 1) Fin dagli inizi del sec. XIX, il capitalismo ha sviluppato immense forze produttive; ma nello stesso tempo ha escluso la grande maggioranza dei cittadini dall'esercizio di ogni influenza sulla produzione; ha sovrapposto i diritti di proprietà ai diritti dell'uomo; ha creato una nuova classe di salariati, senza proprietà e senza diritti sociali; ha acuito la lotta delle classi.

Benchè le risorse materiali del mondo siano tali da assicurare a tutti un decente livello di vita, il capitalismo è stato incapace di soddisfare i bisogni più elementari della popolazione del mondo. Si è dimostrato incapace di funzionare senza crisi devastatrici e senza disoccupazione di massa. Ha determinato la mancanza di ogni sicurezza sociale e i contrasti più acuti fra poveri e ricchi. Con l'espansione imperialistica e con lo sfruttamento coloniale ha aggravato i conflitti fra le nazioni e le razze. Grazie all'appoggio del grande capitalismo, in una serie di paesi, la barbarie del passato ha potuto risollevare la testa nelle forme del fascismo e del nazismo.

2) Il socialismo è nato in Europa come un movimento di protesta contro i mali connaturati col sistema capitalistico. Poichè i più colpiti dal sistema capitalistico erano e sono i salariati, il socialismo nacque come un movimento di salariati. Ma anche i contadini, gli artigiani, gli impiegati e i piccoli commercianti, i liberi professionisti, gli scienziati, gli artisti comprendono sempre più che il loro avvenire è legato alla sorte del soc. Il soc. fa appello a tutti coloro che credono che lo sfruttamento degli uomini da parte di altri uomini deve cessare.

3) Il soc. aspira a liberare i popoli dalla oppressione di una minoranza che detiene o controlla i mezzi di produzione. È suo obiettivo mettere il potere economico nelle mani di tutto il popolo e creare una comunità, nella quale possano collaborare, con diritti uguali, tutti gli uomini liberi.

4) Il soc. è divenuto un fattore potente nella politica mondiale. Ed è passato dalla fase della propaganda alla fase della realizzazione. In alcuni paesi sono state poste le fondamenta di una società socialista. In tali paesi, i mali del capitalismo stanno per scomparire e nuove forze si sprigionano nella comunità. Il soc. sta dando prova delle sue forze creatrici.

5) In molti paesi il capitalismo incontrollato sta cedendo il posto ad una economia nella quale l'intervento statale e il controllo pubblico limitano il campo d'attività dei capitalisti privati. La necessità di una pianificazione è riconosciuta da un numero sempre crescente di persone. La sicurezza sociale e la democratizzazione della economia stanno guadagnando terreno. Questo sviluppo è il risultato di decenni di lotte socialiste e sindacali. Ovunque il soc. è forte, importanti passi sono stati fatti verso la creazione di un nuovo ordine sociale.

6) In epoca recente i popoli delle zone economicamente più arretrate del mondo hanno cominciato a vedere nel soc. un valido aiuto nella loro lotta per la libertà nazionale e per un livello di vita più elevato. In questi paesi differenti condizioni di lotta hanno portato a differenti forme di soc. democratico. In queste parti del mondo i socialisti lottano sia contro le forme parassitarie di sfruttamento da parte delle oligarchie finanziarie indigene, sia contro lo sfruttamento coloniale dei capitalisti stranieri. Essi lottano per la costruzione di una democrazia politica ed economica e per un livello di vita più elevato delle masse popolari attraverso la riforma agraria e l'industrializzazione, l'estensione della proprietà collettiva e lo sviluppo di cooperative di produzione e di consumo.

7) Mentre il soc. avanza in tutto il mondo, nuove forze minacciano lo sviluppo della libertà e della giustizia sociale. Dalla rivoluzione bolscevica in poi, il comunismo ha scisso il movimento operaio I., ritardando di decenni la realizzazione del soc. in molti paesi.

8) I comunisti si richiamano a torto alla tradizione socialista. In realtà, essi hanno deformato sino a renderla irriconoscibile quella tradizione. Il comunismo si è cristallizzato in un dogmatismo che è incompatibile con lo spirito critico del marxismo.

9) Mentre i socialisti cercano — attraverso il superamento dell'ordine sociale capitalista — di realizzare la libertà e la giustizia sociale, i comunisti cercano di aggravare le divisioni di classe nell'interesse esclusivo della dittatura del partito unico.

10) Il comunismo I. è lo strumento di un nuovo imperialismo. Ovunque è giunto al potere, il comunismo ha distrutto la libertà o la possibilità di conquistarla. Esso si basa su una burocrazia militarista e una polizia terrorista. Ha creato una nuova società di classi con contrasti scandalosi di proprietà e di privilegi. Il lavoro coatto è un fattore importante nella sua organizzazione economica.

11) Il soc. democratico è un movimento I., che non pretende affatto una rigida uniformità di concezioni. Sia che i socialisti fondino la loro fede sul marxismo o su altri metodi di analisi sociale, sia che si ispirino a principî religiosi o umanitari, aspirano tutti alla stessa mèta: un ordine sociale di giustizia, di benessere, di libertà e di pace mondiale.

12) Con lo sviluppo della scienza e della tecnica, aumentano sempre più i mezzi atti a soddisfare i bisogni umani. Per tale ragione la produzione non può essere abbandonata al giuoco del liberalismo economico, ma dev'essere sistematicamente pianificata. Una tale pianificazione deve assicurare i diritti fondamentali della personalità umana. Il soc. si batte per la libertà e la pianificazione sia sul piano nazionale che I.

13) L'avvento della società socialista non è fatale.

Esso richiede lo sforzo cosciente e volontario di tutti i suoi seguaci Contrariamente ai sistemi totalitari, che condannano la popolazione ad una passiva soggezione, il soc richiede la partecipazione attiva del popolo, raggiungendo in questo modo la forma più alta della democrazia.

I. Democrazia politica. — 1) I socialisti mirano a raggiungere una nuova società libera, con mezzi democratici.

2) Non vi è soc. senza libertà. Il soc. non può essere realizzato che con la democrazia; la democrazia non può essere pienamente realizzata che attraverso il soc

3) La democrazia è il governo del popolo, per mezzo del popolo e nell'interesse del popolo. Essa deve assicurare: *a*) il diritto di ogni essere umano alla vita privata, protetta da ogni interferenza arbitraria da parte dello Stato; *b*) le libertà politiche, come: la libertà di opinione, la libertà di espressione, di educazione, di organizzazione e di religione; *c*) la rappresentanza del popolo sulla base di elezioni libere, generali e segrete; *d*) il governo della maggioranza, rispettando i diritti della minoranza; *e*) l'uguaglianza di tutti i cittadini di fronte alla legge, indipendentemente dalla loro nascita, sesso, religione, lingua, razza e colore; *f*) l'autonomia culturale ai gruppi con propria lingua; *g*) un sistema giudiziario indipendente; ognuno deve avere il diritto a un processo pubblico dinanzi a un tribunale imparziale legato solo alla legge.

4) I socialisti hanno sempre lottato per i diritti dell'uomo. La dichiarazione sui diritti dell'uomo adottata dalle Nazioni Unite dev'essere realizzata in tutti i paesi.

5) La democrazia rivendica il diritto all'esistenza di più di un partito e il diritto all'opposizione La democrazia ha però il dovere di difendersi contro coloro che vogliono abusarne per distruggerla. La difesa della democrazia politica è interesse vitale del popolo Il suo mantenimento è condizione per la realizzazione della democrazia economica e sociale.

6) Una politica espressa dagli interessi capitalistici non può sviluppare e unire le forze popolari, necessarie per la difesa della democrazia contro le aggressioni totalitarie. La democrazia non può essere difesa che dalla classe operaia, la cui sorte è legata indissolubilmente all'esistenza della democrazia.

7) I socialisti si dichiarano solidali con i popoli che gemono sotto la dittatura fascista o comunista e che lottano per la loro libertà.

8) Ogni dittatura, ovunque si trovi, costituisce un pericolo per la libertà di tutti i popoli e con ciò per la pace mondiale Ogni sfruttamento dell'uomo, sia attraverso la manomissione dei diritti naturali, sia per il profitto del capitalismo privato, o in nome di una dittatura politica, minaccia il livello materiale e morale di tutti i popoli.

II. Democrazia economica. — 1) Il soc. lotta per un ordine economico. nel quale gli interessi pubblici sovrastino gli interessi del profitto privato. Gli obiettivi economici immediati della politica socialista sono: pieno impiego, aumento della produzione, aumento continuo del benessere, sicurezza sociale ed equa ripartizione dei redditi e della proprietà.

2) Per realizzare questo obiettivo, è necessario pianificare la produzione. Una simile pianificazione è incompatibile con la concentrazione del potere economico nelle mani di pochi. Essa richiede un controllo democratico effettivo dell'economia. Il soc. democratico si trova perciò in contraddizione stridente sia col capitalismo monopolistico che con ogni forma di pianificazione economica totalitaria, i quali escludono il controllo pubblico della produzione e una equa distribuzione dei suoi proventi.

3) La pianificazione socialista può servirsi di differenti metodi La struttura dei rispettivi paesi condiziona l'estensione della proprietà collettiva e le forme della pianificazione.

4) La proprietà collettiva può prendere la forma di nazionalizzazione di complessi privati esistenti o di creazione di nuovi complessi pubblici, di imprese municipali o regionali, di cooperative di produttori e di consumatori. Queste varie forme di proprietà collettiva non devono essere considerate come fine a sè stesse, ma come strumenti per il controllo delle industrie di base, dalle quali dipendono la vita economica e il benessere della comunità; come strumenti per la più sollecita nazionalizzazione delle industrie tecnicamente arretrate e per impedire lo sfruttamento del popolo da parte dei monopoli capitalistici e dei cartelli

5) La pianificazione socialista non presuppone la collettivizzazione di tutti i mezzi di produzione. È compatibile con l'esistenza della proprietà privata in importanti settori, come l'agricoltura, l'artigianato, il piccolo commercio, l'industria media e piccola. Lo Stato deve intervenire perchè il capitalismo privato non possa abusare delle proprie forze. Esso può e deve assisterlo per l'aumento della produzione e per l'aumento del benessere popolare, nei limiti della pianificazione generale.

6) I sindacati e le organizzazioni dei produttori e dei consumatori sono elementi necessari in una società democratica; essi non dovranno degenerare nello strumento di una burocrazia centralizzata o in un rigido sistema corporativo. Tali organizzazioni economiche devono partecipare alla formazione della politica economica, con pieno rispetto dei diritti costituzionali del Parlamento.

7) La pianificazione socialista non vuol dire che tutte le decisioni di ordine economico debbano essere prese dal governo o dalle autorità centrali. Il potere economico dev'essere decentralizzato, ovunque ciò sia compatibile con gli scopi della pianificazione.

8) I cittadini devono prevenire il nascere di una burocrazia statale o privata, partecipando al processo di produzione attraverso le proprie organizzazioni o attraverso iniziative individuali. Gli operai devono partecipare democraticamente alla direzione della loro industria.

9) Il soc. democratico estende la libertà individuale sulla base della sicurezza economica e sociale e di un benessere crescente.

III Democrazia sociale e progresso culturale. 1) L'obiettivo principale del capitalismo è il profitto individuale, quello del soc. è la soddisfazione dei bisogni umani.

2) I bisogni elementari devono essere soddisfatt attraverso l'equa distribuzione dei prodotti sociali. Ciò non vuol togliere all'individuo l'incentivo di fare un lavoro secondo le proprie capacità. I socialisti considerano come naturale l'esigenza dell'individuo di essere pagato secondo il lavoro compiuto. Ma essi pensano che vi siano altri incentivi, come la gioia di aver fatto un buon lavoro, la solidarietà

e lo spirito collettivo che possono essere rafforzati qnando si lavora per un interesse collettivo.

3) Il soc. non lotta solo per i diritti politici dell'individuo, ma anche per quelli economici e sociali.

Questi diritti sono fra l'altro: il diritto al lavoro; il diritto all'assistenza medica e alla protezione della maternità; il diritto alla convalescenza; il diritto alla sicurezza economica nella vecchiaia e in caso di disoccupazione o di invalidità; la protezione dell'infanzia; il diritto dei giovani all' insegnamento scolastico secondo le proprie capacità individuali; il diritto ad una abitazione dignitosa.

4) I socialisti lottano per l'abolizione di tutte le disuguaglianze giuridiche, economiche e politiche esistenti fra i sessi, fra i gruppi sociali, fra città e campagna, fra gruppi regionali e fra gruppi razziali.

5) Soc. significa ben più che un nuovo sistema economico e sociale. Il progresso economico e sociale ha un valore morale solo in quanto serve a liberare e sviluppare la personalità umana.

6) I socialisti combattono il capitalismo non solo per la sua insufficienza economica e per l' oppressione materiale che esso esercita sulle grandi masse, ma soprattutto perchè esso offende il loro senso di giustizia. Essi combattono il totalitarismo in ogni sua manifestazione, perché è oltraggioso per la dignità umana.

7) Il soc. lotta per liberare l'individuo dalla paura e dalla ansietà originate da tutte le forme di incertezza politica ed economica. Questa liberazione aprirà la via allo sviluppo spirituale degli uomini, coscienti delle proprie responsabilità, e all' evoluzione culturale di personalità complete. Il soc. è un fattore potente per il promovimento di questo sviluppo culturale.

8) Il soc. vuole rendere accessibile agli individui tutti i campi dell' arte e della scienza, perchè possano progredire sempre più, e incoraggia tutte le aspirazioni e creazioni dello spirito umano. I tesori dell'arte e della scienza devono essere accessibili a tutti.

IV. Democrazia I. — 1) Il soc. è stato, sin dalle sue origini, un movimento I.

2) Il soc. democratico è I., perchè aspira alla liberazione di tutti gli uomini da ogni forma di oppressione economica, spirituale e politica.

3) È I. perchè è convinto che nessuna nazione può risolvere da sola i propri problemi economici e sociali.

4) Il sistema della sovranità nazionale assoluta dev'essere superato.

5) Uno sviluppo pacifico e concreto del nuovo ordine sociale pel quale i socialisti lottano, è possibile solo se basato sulla cooperazione volontaria fra le nazioni. La democrazia deve essere perciò instaurata su scala mondiale sotto legislazione I. che garantisca le libertà nazionali e il rispetto dell'individuo.

6) Il soc. democratico considera la costituzione delle Nazioni Unite come un passo importante verso la comunità I. Esso chiede la severa applicazione dei principî della sua « Charta ».

7) Il soc. democratico lotta contro ogni forma di imperialismo. Lotta contro qualsiasi forma di oppressione e sfruttamento dei popoli.

8) Non basta opporsi all'imperialismo. Le popolazioni di vaste regioni del mondo soffrono per l'estrema povertà e per l'ignoranza. La estrema miseria di una parte del mondo minaccia il benessere delle altre parti. La miseria ostacola lo sviluppo della democrazia. Democrazia, prosperità e pace esigono una nuova distribuzione delle ricchezze del mondo e l'aumento della produttività nelle aree depresse. Tutti i popoli hanno diritto al miglioramento delle condizioni economiche e culturali di vita in queste aree. Il soc. democratico deve ispirare lo sviluppo economico, sociale e culturale di queste aree prima che esse cadano vittime di nuove forme di oppressione.

9) Il soc. democratico considera il mantenimento della pace mondiale come il compito più assillante dei nostri tempi. La pace può essere assicurata solo col sistema della sicurezza collettiva. Questo sistema potrà creare le premesse per un disarmo mondiale.

La lotta per la preservazione della pace è inseparabilmente legata alla lotta per la libertà. La minaccia all' indipendenza dei popoli liberi è direttamente responsabile del pericolo di guerra del nostro tempo.

I socialisti lottano per un mondo di pace e di libertà, per un mondo nel quale lo sfruttamento e la schiavitù degli uomini per opera di altri uomini e di interi popoli per opera di altri popoli saranno aboliti; per un mondo nel quale lo sviluppo della personalità di ciascuno sarà la base per lo sviluppo fecondo dell'intera umanità. Essi fanno appello alla solidarietà di tutti i lavoratori nella lotta per questa grande causa ».

Come si vede, questo soc. democratico si è tanto allontanato dal comunismo da potersi dire — stavolta, a piena ragione — anticomunismo non solo per i caratteri contingenti sopra cennati, ma anche per divergenze di fondo circa i metodi di lotta e circa la concezione dell'uomo e della società (in particolare, non esclude la concezione religiosa e lascia libera l'adesione al marxismo). Ma con questo allargamento, che per noi è un progresso, si può prevedere che esso venga a confondersi con altri movimenti democratici, perdendo, almeno parzialmente, le sue caratteristiche e quindi la ragione della sua esistenza.

BIBL. — v. COMUNISMO, SOCIALISMO, SOCIOLOGIA. — MARX, LENIN, STALIN, TROTZKIJ, RUSSIA . . . — FR. OLGIATI, *C. Marx*, Milano 1948⁴, p. 273 ss. — O. MAENCHEN-HELFEN-B. NICOLAJEVSKI, *Karl Marx*, vers. it., Torino 1947, p. 291 ss. — G. PERTICONE, *Le tre I. I.*, Roma 1945 (anche cenni della IV I., p. 361 ss e passim). — O. TESTUT, *L'I.*, Paris 1871. — HAIRDET, *Le parti de la liquidation sociale*, ivi 1880. — LAVELEYS, *Le socialisme contemporain*, ivi 1886. — J. GUILLAUME, *L'I., documents et souvenirs*, ivi 1905, 3 voll. — T. MARTELLO. *Storia dell'I.*, Firenze 1921². — HERVÉ, *L'I.*, Paris 1910. — J. FREYMOND, *Etude sur la formation de la première I.*, in *Zeitschr. f. schweizer. Geschichte.*, 30 (1950) 1-45. — KAUTSKY, *Democratie oder Diktatur?* Berlin 1918.

BUCHARIN, *Il programma dei comunisti*, Milano 1919. — GH DIMITROV, *La terza I.*, Roma 1945. — L. TROTZKIJ, *L'I. communiste après Lénine*, Paris 1930. — A. NORMANN, *Bolschevistische Weltmachtpolitik. Die Pläne der III I. zur Revolutionierung der Welt*, Bern 1935.

L'I. Dichiarazione dei principii del soc. democratico, Roma 1951.

INTERNUNZI Apostolici si dicono gli agenti del CORPO DIPLOMATICO (v.) di seconda classe della Santa Sede. Sono preceduti dai LEGATI (v.) e dai NUNZI apostolici (v.). Il nome deriva dal fatto che

quando, per alcun impedimento di una certa durata, una nunziatura veniva a mancare del titolare ordinario, ne faceva le veci un I., quasi Nunzio interino, che esercitava l'ufficio del Nunzio assente.

Ora l'I. non è equiparato, come il Nunzio, al grado di Ambasciatore, ma a quello di Ministro, plenipotenziario, pur avendo carattere stabile. Come i Nunzi, gli I.I. sono di regola arcivescovi titolari e godono di analogo diritto di decananza rispetto ai Ministri plenipotenziari. Per le loro funzioni v. CJC can 267.

Attualmente sono costituite Internunziature apostoliche in Austria, Cecoslovacchia (11–V–1946, cessata con l'avvento del bolscevismo), Cina (6–VII–1946), Egitto (23–VIII–1947), Lussemburgo, Olanda, in India (12–VI–1948), in Indonesia (15–III–1950), Liberia (maggio 1951).

INTERPRETAZIONE. — A) **della Bibbia**: v. ERMENEUTICA BIBLICA; ESEGESI BIBLICA.

B) del CJC: v. CORPUS JURIS CAN. e DIRITTO CANON. Benedetto XV col Motu proprio *Cum juris* del 15–IX–1917 istituiva la ***Commissione pontificia permanente per la I. autentica del Cod. di Dir. Can.***, con il compito di interpretare *autenticamente* le norme del CJC (promulgato il 27–V–1917). L'I. autentica viene data dalla Commissione sotto forma di *Responsa* a quesiti proposti dai Dicasteri della Curia Romana, dagli Ordinari, dai Superiori maggiori degli Ordini e delle Congregazioni religiose. I responsi sono pubblicati in *Acta Apost. Sedis;* vengono poi raccolti in volumi. — v. COMMISSIONE PONTIFICIA, 3; CONGREGAZIONI ROMANE, IV; GIUS. BRUNO, *CJC interpretationes authenticae*, Roma (1935–50, 2 voll. (fino al 1950). — MATTEO DA CORONATA, *Interpretatio authentica CJC et circa ipsum S. Sedis jurisprudentia* (1916–47), Torino² 1948, dove si riportano non solo i responsi della Commissione nominata, ma anche i decreti e i responsi delle SS. Congregazioni e le soluzioni dei SS. Tribunali Romani, distribuiti secondo i singoli canoni del CJC, in ordine cronologico.

C) **della Legge**, v. LEGGE, IX. Per alcuni aspetti particolari v. T. C. DELGADO, *De interpretatione*, in *Christus*, 11 (1946) 579 s; E. ROELKER, *The strict interpretation of law*, in *The jurist*, 10 (1950) 9–34; E. J. M., *Interpretation of conciliar law*, in *The clergy Review*, 32 (1949) 269–71; D. STAFFA, *Se l'I. data «per modum sententiae judicialis aut rescripti jure particulari» sia una I. autentica*, in *Il dir. eccles.* 57 (1946) 41–43.

INTERSTIZI. Si chiamano così gli intervalli di tempo che devono correre fra il conferimento dei singoli ORDINI sacri (v.).

I. Pare che il primo a proporre la legge degli I. sia stato OSIO (v.) nel concilio di Sardica (347). La proposta fu approvata da tutti i Padri presenti; fu lasciata tuttavia libertà ai vescovi di dispensare. Nei secoli successivi la disciplina fu varia, a seconda dei tempi e dei luoghi; in qualche parte la severità era tanta, da permettere che solo nella estrema vecchiaia si potesse arrivare al Presbiterato.

II. Fino al CJC (1917), la materia era regolata dal conc. di Trento (sess. XXIII, cap. XI, XIII, XIV, *de Reformatione*) ove si mette innanzi limpidamente il motivo della legge: Gli Ordini minori siano conferiti a coloro che comprendono almeno la lingua latina, *ad intervalli di tempo*, a meno che al vescovo non sembri convenire diversamente, affinchè i chierici possano con maggior cura istruirsi ed esercitarsi nell'officio e nella chiesa a cui saranno ascritti, ascendendo di grado in grado in maniera che, in essi, coll'età cresca il merito e la dottrina. Passando poi ai gradi più alti e ai santi misteri, nessuno sia ad essi iniziato, se non lo mostra degno degli Ordini maggiori la speranza di una scienza conveniente.

III. La disciplina oggi vigente è chiaramente fissata nel CJC can 978, che stabilisce quanto segue: *a*) gli I. tra la prima Tonsura e l'Ostiariato, oppure tra i singoli Ordini minori, sono lasciati al prudente giudizio del vescovo; *b*) l'acolito non potrà essere promosso al Suddiaconato, se non dopo un anno; *c*) il suddiacono non potrà essere promosso al Diaconato, nè il diacono al Presbiterato se non dopo almeno tre mesi. Tuttavia il vescovo potrà dispensare, se lo esiga la necessità o l'utilità della Chiesa; *d*) senza speciale licenza del R. Pontefice, non si possono conferire nello stesso giorno gli Ordini minori col Suddiaconato o due Ordini sacri; anzi neppure la prima Tonsura con uno degli Ordini minori, nè tutti gli Ordini minori insieme: è riprovata ogni contraria consuetudine. — L. GODEFROY in *Dict. de Théol. cath.*, VII, col. 2343–51. — Commenti al CJC al can citato. — F. CAPPELLO, *Tractatus de sacramentis*, II–3, Roma 1935, n. 418 ss.

INTERVENTORI (Vescovi). v. INTERCESSORI.

INTIMAZIONE: per l'accezione di I. nel senso dei cann. 1591, 1715–22, 1724, v. PROCESSI.

INTOLLERANZA Religiosa. v. TOLLERANZA.

INTORCETTA Prospero, S. J. (1625/1626–1696), n. a Piazza Armerina (Sicilia), gesuita dal 1642, partì per la Cina nel 1647. Vi pose piede nel 1649 (con l'indispensabile passaporto della sua cultura matematica e astronomica) e, salvo una fruttuosa parentesi a Macao, vi rimase fino a morte, missionario zelante e imperterrito di fronte a frequenti persecuzioni. Suo campo di lavoro fu il Kiang-si e specialmente la città di Kientchang, dove fondò residenza e chiesa, riedificata più volte. Arrestato dai persecutori nel 1665, fu condotto a Pechino, poi a Canton, donde, sostituito da un altro padre nella prigione, salpò e giunse a Roma per patrocinarvi gli interessi della missione nel 1672. Due anni dopo è di nuovo in Cina, nel 1676–84 visitatore delle missioni cino-giapponesi, nel 1687–90 vice provinciale di Cina, poi superiore a Kantocheu, dove morì a 71 anno.

Apprese perfettamente la lingua, la cultura cinese e la filosofia di Confucio, che fu tra i primi a far conoscere in Europa.

Compose varie opere, fra cui: *Compendiosa narrazione dello stato della missione cinese (1591–1614)*, Roma 1672; *Sinarum scientia politico-moralis*, testo cinese con la versione latina del Tchong-Yong, con la *Vita di Confucio* (Canton 1667, Goa 1669), in successive edizioni altrimenti disposta e condotta.

BIBL. — SOMMERVOGEL, IV, 640–43. — H. CORDIER, *Bibliotheca Sinica*, Parigi 1905-06, II, 1386-1393. — PFISTER-DE LA SERVIÈRE, *Notices biograph. et bibliograph. sur les Jèsuites de l'ancienne mission de Chine*, I² (Shanghai 1932) n. 120. — C. MINACAPELLI, *Il P. Pr. I. S. J. missionario in Cina*, in *Onoranze nazionali al P. M. Ricci*,

Macerata 1911. — STREIT, *Biblioth. Missionum*, V, 802, 833, 849-51, 893, 965. — ENC. IT., X, 259b; XI, 127b–128a; XIX, 1047b; XXV, 543b.

INTRODUZIONE. — A) Genere letterario assai ricco e vario in tutte le letterature antiche e moderne, che ha lo scopo di « preparare » o « esortare » o « invitare » o « condurre » il lettore verso una scienza determinata (greco, εἰσαγωγή, προτρεπτικὸς λόγος). Il che si ottiene o « esortando » il lettore e stimolandolo alla ricerca col mettergli sott'occhio l'utilità e la bellezza della scienza; o « preparandogli » e facilitandogli il cammino con l'illustrargli in partenza le « premesse », i « presupposti », i « preamboli », le ragioni di ordine generale che gli consentano di meglio e più rapidamente intendere gli sviluppi ulteriori. L'I. può stare a sè come opera nel suo campo completa, oppure comparire in apertura di un trattato.

Sono ben noti il *Protreptico* di Aristotele, l'*Hortensius* di Cicerone, che « introdusse » S. AGOSTINO (v.) all'amor della sapienza (cf. *Confess.*, III, 4; PL 32, 685 s), il *Protreptico* e il *Pedagogo* di CLEMENTE ALESS. (v.), le *Esortazioni*, o *Appelli*, o *Preparazioni* rivolte ai pagani dai Padri e dagli scrittori ecclesiastici antichi, l'*Isagoge* di Porfirio ... È risaputo che gli scrittori della SCOLASTICA (v.) medievale, giusta la concezione classica dei rapporti tra RAGIONE e FEDE (v.), presentavano la trattazione delle arti liberali e della filosofia come *invito*, o *preambolo*, o *itinerario*, o *atrio*, o *ingresso*, o *manuductio* alla S. Scrittura e alla TEOLOGIA SACRA (v.), e questa come I. alla VISIONE BEATIFICA (v.).

B) Per l'I. biblica, v. PROPEDEUTICA BIBLICA.

C) Per l'I. musicale, v. ENC. IT., XIX, 415 s.

D) Per l'I. della causa, v. PROCESSI. In particolare per l'I. della causa dei Santi, v. BEATIFICAZIONE, CANONIZZAZIONE.

INTROITO (presso gli ambrosiani, con perfetta equivalenza etimologica, INGRESSA [v.]), è la prima delle due parti che AMALARIO distingue nella cosiddetta « Messa dei catecumeni » o « Messa didattica » (v. MESSA): « Officium, quod vocatur Introitus Missae, habet initium a prima antiphona, quae dicitur Introitus, et finitur in Oratione, quae dicitur a sacerdote ante Lectionem » (*De off. eccl.*, III, 5; PL 105, 1108). L'I. comprende, dunque, dopo la preparazione del celebrante, spirituale, corporale e rituale, alla MESSA (v.), le Apologie iniziali, la Salmodia introitale, il *Kyrie eleison*, il *Gloria in excelsis* e la Colletta.

Il nome I. (= entrata) significa propriamente l'ingresso del celebrante al presbiterio e all'altare per i divini misteri: con facile traslato designò poi i riti e le orazioni varie, recitate o cantate, che si svolgevano durante l'ingresso.

Mentre la *Schola cantorum* eseguisce l'antifona dell'I. (v. sotto, B), il celebrante, preceduto da due accoliti con candelabri (accesi, tranne che nelle Messe da morto) e affiancato da due ministri (che, prima della riforma di Pio V, portavano il suddiacono il turibolo e il diacono l'evangeliario) si avanza processionalmente verso l'altare.

Il vescovo, invece, secondo un uso già testimoniato nel sec. XIV, indossa i paramenti sacri sul presbiterio presso il trono. Quando, però, si vesta altrove fuori del presbiterio, accede all'altare solennemente così: apre la processione il turiferario col turibolo fumigante in precedenza benedetto dal vescovo: segue la Croce processionale portata da un suddiacono: dietro la Croce stanno i chierici, i beneficiati, i canonici, e il suddiacono coll'evangeliario, entro il quale è custodito il manipolo del celebrante: vengono poi il sacerdote assistente e, alla sua sinistra, il diacono: chiude il corteo il vescovo con mitra, pastorale nella sinistra, affiancato da due diaconi assistenti, e benedicente, con la destra, la folla. Queste cerimonie, già sostanzialmente praticate fin nel sec. X, derivano dall'uso romano e, in parte, da usi gallicani. Il corteo a Roma era anche più pomposo: precedevano 7 diaconi, seguiti da un suddiacono con turibolo aureo manuale fumigante, e da due o tre chierici con turiboli a catenella pure fumiganti: venivano poi 7 accoliti ognuno recante un candelabro (acceso fuori chiesa): dietro, un diacono portava l'evangeliario dissigillato: chiudeva il vescovo, parato, con due sacerdoti che lo sostenevano con le mani. All'altare, il vescovo si inchinava al versetto dell'I., si segnava in fronte, dava l'abbraccio di pace ai sacerdoti e ai diaconi assistenti, indi, finito l' « ingresso », faceva cenno alla *Schola* che chiudesse col « Gloria Patri » la salmodia dell'I. Di questo rito romano è rimasta anche oggi traccia nell'ingresso processionale del vescovo per la Messa del Giovedì Santo.

A) Le apologie (v. APOLOGIA) iniziali, che il sacerdote recita ai piedi dell'altare, mentre il coro, nella Messa cantata, canta il Salmo dell'I., entrate nel rituale dopo il sec. X, si svolgono così: *a*) Dopo il segno di croce, l'antifona *Introibo ad altare Dei* seguita dal Salmo 42 *Judica me, Deus*, e poi ripetuta; *b*) La confessione e l'assoluzione (*Adiutorium nostrum; Confiteor, Misereatur, Indulgentiam*); c) Preci (*Deus tu conversus; Ostende nobis, Domine; Domine, exaudi; Dominus vobiscum; Aufer a nobis*, mentre il sacerdote sale l'altare; *Oramus, te Domine*, all'altare).

a) Il Salmo *Judica* si omette nella Messa da morto, nelle domeniche di Passione (in cui è ripreso dalla salmodia introitale) e delle Palme, e, per estensione, in tutte le Messe feriali del periodo di Passione. Fino al sec. X, e talora anche dopo, era detto (recitato in silenzio o alternato coi ministri, *decantatus*, secondo l'*Ordo Lateranensis* del secolo XII) dal celebrante nel tragitto dalla sacristia all'altare; dopo il sec. X si diffuse sempre più la consuetudine di recitarlo ai piè dell'altare, come fu poi stabilito dal messale di Pio V.

b) Il CONFITEOR (v.), originario come sentimento e come APOLOGIA (v.) generale, trova la sua struttura fondamentale verso il sec. VIII, ad es. nel *Penitenziale* di EGBERTO di York (v., 5) e nella *Regola* di CRODEGANGO di Metz (v.) dove suona: « Confiteor Domino et tibi, frater, quod peccavi in cogitatione et locutione et opere; propterea precor te, ora pro me », e il ministro risponde: « Misereatur tui omnipotens Deus et indulgeat tibi omnia peccata tua, liberet te ab omni malo, conservet te in omni bono, et perducat te ad vitam aeternam » (c. 18; LP 89, 1067). Questa formula venne esageratamente dilatandosi con la moltiplicazione dei Santi, dinnanzi ai quali si intendeva far la confessione, e dei peccati, che si intendevano confessare, sicchè suscitò disapprovazioni private e ufficiali (cf. INNOCENZO III, *De sacro altaris mysterio*, l. II, c. 13, PL 217, 806: « Illud autem in hac confessione notandum est quia non — ut quidam minus provide faciunt — in specie, sed in genere confitenda sunt peccata, quoniam ista confessio non est

occulta sed manifesta ») e venne dal messale piano tassativamente fissata nella redazione attuale (già adottata nel messale della Curia nel sec. XIII: cf. INNOCENZO III, *Ordo Missae*, PL 217, 765), la quale vuole una confessione « generica » dei peccati, fatta, oltrechè a Dio e, in fine, ai fratelli della comunità, soltanto alla Vergine, a S. Michele Arcang., a S. Giovanni Batt., ai SS. apostoli Pietro e Paolo, a tutti i Santi in generale. In seguito, dalla S. Congreg. dei Riti fu permesso agli Istituti e Ordini religiosi di aggiungere, dopo Pietro e Paolo, il nome del rispettivo Santo fondatore. Le parole « et vobis, fratres », « et tibi, pater », che il celebrante recita rivolgendosi agli astanti e gli astanti rivolgendosi a lui, testimoniano ancora la pratica, e forse l'origine, monastica del « Confiteor », che i monaci recitavano in una formula analoga fin dai primi tempi, allorchè, dopo l'ora di prima, al cosiddetto *Officium Capituli*, si accusavano e si perdonavano vicendevolmente i loro peccati (cf. CRODEGANGO, *Regula*, l. c.: « Convenientes clerici ad Primam canendam in ecclesia, completo officio ipso, ante Psalmum L, donent confessiones suas vicissim, dicentes: Confiteor . . . Supplici corde certatim pro se orantes, hoc sibi faciunt »).

c) Alle preci o *Capitulum de Psalmis*, segue l'orazione *Aufer. Oramus te Domine*, recitata, fino a Pio V, ai piedi dell'altare, in seguito nel salire l'altare. Venne introdotta nell'*Ordo Missae* papale (sec. XIII), perchè era recitata dal Pontefice mentre si recava alla cappella del « Sancta Sanctorum » nel Patriarchio Lateranense. Nei libri liturgici antichi si ritrova in vari momenti (ad es., come secreta « in natali episcopi » nel Leoniano; come colletta di Quinquagesima nel Gelasiano). L'espressione *Sancta Sanctorum* designa ora, certamente, l'altare (o il presbiterio in generale: cf. can. 4 del conc. di Tours del 567, HEFELE-LECLERCQ, III-1, p. 186). L'espressione *quorum reliquiae hic sunt* si riferiva alle reliquie di Santi conservate nella detta cappella del « Sancta Sanctorum »; però il BACIO (v.) che, in pronunciar quella formula, il sacerdote imprime sull'altare, poteva ben riferirsi, non già alle reliquie — tant'è vero che l'*Oramus* dapprima si recitava ai piedi dell'altare — bensì all'ALTARE stesso (v.) simbolo di Cristo, com'era uso antichissimo. Secondo vari testi liturgici, anche i diaconi baciavano l'altare ai lati (*Ordo Rom. I*); si baciava pure l'evangeliario, o la Croce del Messale, recitando diverse formule, e seguiva, già a questo punto, l'amplesso di pace del vescovo ai preti e ai diaconi assistenti, che ora si conserva soltanto nella Messa solenne papale. Dopo il bacio, il celebrante incensa l'altare (v. INCENSAZIONE e INCENSO) a scopo latreutico e lustrativo, secondo un uso antico di origine orientale (già testimoniato nel V-VI sec. dal Pseudo-Dionigi, *De eccl. hier.*, III, 2, PG 3, 425), diffuso poi in Francia e in Germania (cf. *Ordo Rom. VI* di S. Gallo, del sec. X, secondo il quale, in alcune chiese, un accolito gira attorno all'altare col turibolo fumigante), e infine anche a Roma (l'*Ordo Rom. XI* scritto dal canonico di S. Pietro, Benedetto, verso il 1140, ne parla già come di rito usuale). All'incensazione dell'altare s'aggiunse ben presto l'incensazione del celebrante (cf. INNOCENZO III, *l. c.*, II, 16; PL 217, 807 s). L'incensazione avveniva a Roma, ed ora dovunque, in silenzio, mentre forse in alcune chiese era accompagnata da una preghiera (cf. SICCARDO di Cremona, *Mitrale*, III, 2, PL 213, 96, che sembra portare a questo punto l'orazione *Dirigatur, Domine*). La benedizione dell'incenso risale a Pio V.

B) La salmodia dell'I. (a cui oggi si riserva solitamente il nome di I.). Mentre il celebrante recita le apologie introitali e incensa l'altare, il coro, nella Messa cantata, eseguisce l'*Antiphona ad introitum* (detta anche *Invitatorium* per es. dall'*Ordo Rom. V*) seguita da un versetto di *Salmo* conchiuso col *Gloria Patri*, e poi ripetuta. Nella Messa letta tutto ciò è recitato dal celebrante « in cornu epistolae ».

Si crede da molti, in base a una oscura testimonianza del *Liber Pontificalis* (ed. Cantagalli, Siena, IV, p. 28), che il Salmo dell'I. sia stato introdotto nella Messa romana da Celestino I (422-32), di cui si ricorda: « Hic . . . constituit ut Psalmi David CL ante sacrificium psallerentur [antiphonatim ex omnibus: glossa posteriore, secondo Duchesne, quod ante non fiebat, nisi tantum epistula b. Pauli Apostoli recitabatur et sanctum Evangelium: et sic Missae fiebant ». Per altri, come per G. MORIN (*Les véritables origines du chant grégorien*, Maredsous 1912, p. 54), questa attestazione del *Lib. Pontif.* significa che Celestino I, per occupare il tempo impiegato dall'ingresso solenne del Papa nell'aula sacra, impose il canto di un Salmo in aggiunta all'antifona introitale, la quale, senza Salmo, esisteva anche prima, analoga al *Monogenes* bizantino e all'INGRESSA (v.) ambrosiana che sono, appunto, privi di Salmo. Di fatto, mentre la maggioranza delle antifone dell'I. sono tratte dal salterio, quelle delle Messe più antiche, probabilmente anteriori a Celestino (domenica *Gaudete*, Natale, Epifania, domenica *Laetare*, Pasqua, Pentecoste, martedì dopo Pentecoste, SS. Pietro e Paolo, Messa da morto, ecc.) non sono desunte dal salterio.

L'uso romano, già fissato dopo S. Gregorio M., vien descritto dall'*Ordo Rom. II:* i cantori si dispongono in due file davanti all'altare, col parafonista in testa e i fanciulli al centro: il « prior scholae » intona l'antifona, completata dal I coro: il II coro la ripete: segue il primo versetto del Salmo cantato dal I coro, cui risponde il II coro ripetendo l'antifona: la salmodia antifonica continua così fino alla fine del Salmo (o fino al cenno del celebrante), concludendosi con la dossologia (*Gloria Patri*) e con la ultima ripetizione dell'antifona. Là dove il rito era meno lungo e meno pomposo, il tempo dell'ingresso del celebrante era coperto dal canto di uno o di pochi versetti: sicchè nel rito attuale la salmodia introitale s'è ridotta a un solo versetto.

È notevole come il testo dell'I. più che aver riferimento all' « ingresso » del celebrante, è una introduzione » spirituale alla Messa, di cui prepara i motivi conformi alla festa e al tempo liturgico, o, talvolta, allusivi al rito stazionale.

C) Terminata la Salmodia dell'I., il celebrante si porta al centro dell'altare e recita: **Kyrie eleison** (v.). Dopo di che recita o intona il

D) **Gloria in excelsis Deo** (v.) o GRANDE DOSSOLOGIA (v.). Già al tempo di S. LEONE Magno forse si cantava nella Messa di Natale (cf. *Sermo in Nativ Domini VI*, 1; PL 54, 213), non certo al tempo di papa Telesforo (125-36), cui il *Lib. Pontif.* ne attribuisce l'introduzione (ed. Cantagalli, Siena, I, p. 115). È più attendibile il *Lib. Pontif.*

quando attribuisce a papa Simmaco (498-514) la estensione del « Gloria » a tutte le domeniche e alle feste dei martiri (c. 11; ed. Cantagalli, Siena, IV, p. 93); della qual estensione, tuttavia, dovettero dapprincipio godere solo i vescovi, mentre i semplici sacerdoti potevano fruirne solo nella festa di Pasqua, e, aggiunge l'*Ordo* di S. Amando (sec. IX), anche nel giorno della prima Messa. Nullameno fuori Roma, e poi anche a Roma, l'uso del « Gloria » si estese rapidamente a tutti i sacerdoti e a tutte le Messe, tranne le Messe d'Avvento, dei SS. Innocenti, da Settuagesima a Pasqua, nelle Messe di feria e da morto (cf. *Micrologus* del sec. XI, c. 2: « In omni festo quod plenum habet officium, excepto intra Adventum Domini et Septuagesimam, et natali Innocentium, tam presbyter quam episcopus « Gloria in excelsis » dicunt », PL 151, 979). Il « Gloria » fu talora usato come saluto e augurio liturgico, al pari del « Pax vobis »: per questo ci fu un tempo in cui il Papa lo intonava rivolto al popolo.

Va notato che il canto del « Gloria » non era affidato alla « Schola » corale, come avvenne in seguito, bensì ai chierici cantori che assistevano all'altare: perciò le melodie antiche del « Gloria » s'avvicinano più alla declamazione sillabica che al canto vero e proprio. Cf. anche B. CAPELLE, *Le texte du « Gloria in exc. »* in *Rev. d'hist. eccl.*, 44 (1949) 439-57.

E) Terminato il « Gloria », baciato l'altare e rivolto al popolo il DOMINUS VOBISCUM (v.), il celebrante recita o canta l'ORAZIONE (v.) e la COLLETTA (v.).

Così si conchiude l'I. Segue la LEZIONE (v.) dell'EPISTOLA (v.) e del VANGELO (v.), che costituiscono la seconda ed ultima parte della « Messa didattica ».

Il significato spirituale dell'I. è esposto con particolare abbondanza da INNOCENZO III (*De sacro altaris mysterio*, l. II, c. 1 ss, PL 217, 801 ss).

BIBL. — Testi di LITURGIA (v.) e di storia liturgica, come M. RIGHETTI, *Storia liturgica*, III (Milano 1949) 155-82, J. A. JUNGMANN, *Missarum solemnia. Eine genetische Erklärung der Römischen Messe*, I (Wien 1948); A. CROEGAERT, *Les rites et les prières du saint sacrifice de la Messe*. I, *La Messe des catéchumènes*, Malines 1948. — H. LECLERCQ in *Dict. d'Arch. chrét. et de Liturgie*, VII-1, col. 1212-20. — C. CALLEWAERT, *Introitus*, in *Ephem. liturgicae*, 52 (1938) 484-89. — V. GONZÀLES, *Sobre el I. de la Misa*, in *Rev. españ. de derecho can.*, 4 (1949) 223-34. — J. FROGER, *Le chant de l'Introït*, in *Ephem. liturg.* 62 (1948) 248-55. — v. MESSA.

INTRONISTICA, — o: v. INTRONIZZAZIONE.

INTRONIZZAZIONE (*Inthronisatio, Inthronizatio, Intron.*, ἐνθρονίζειν; anche *Inthronismus* presso LIBERATO di Cartagine, *Brev.*, c. 19, PL 68, 1033): è la cerimonia con la quale si insediano in TRONO (v.) o in CATTEDRA (v.) il PAPA (v.) o il VESCOVO (v.) neoeletto, dopo la loro CONSACRAZIONE (v.). In alcune fonti si dice anche degli abbati, dei sacerdoti e dei semplici chierici (cf., ad es., *Hist. Novient. monasterii*, MARTÈNE-DURAND, *Anecdot.*, III [Lutetiae Paris, 1717] col. 1143 in alto: « filios pistorum ac cocorum et piscatorum intronizavit et tonsorari fecit »), per i quali, tuttavia, è più comune il vocabolo INSTALLAZIONE (v.). Si diceva anche *Inthronizare mensam* (= riedificare un altare profanato), *I. poenitentes* (= riammetterli alla comunione ecclesiastica?), *I. sponsam* (= dare alla sposa o al talamo la benedizione nuziale?): cf. DU CANGE, *Glossarium*, III (Ven. 1738) col. 1432 s. Queste accezioni si possono considerare derivate dalla significazione primaria, che riguarda l'I. del vescovo e del Papa.

A) L'I. è la cerimonia più solenne dell'ultima fase del rito di consacrazione del VESCOVO (v.), per il quale l'I., con altre formalità, è come l'INSTALLAZIONE (v.) per i semplici sacerdoti. Nel *Pontif. Rom.* è così descritta: « Tum surgit Consecrator et accipit Consecratum per manum dexteram, et primus ex assistentibus episcopis per sinistram, et inthronizat eum ponendo ipsum ad sedendum in faldistorio de quo surrexit Consecrator, vel, si id fiat in ecclesia propria Consecrati, inthronizat eum in sede episcopali consueta, et Consecrator tradit ei baculum pastoralem in sinistra ». Segue la processione in chiesa del neoconsacrato.

Tale cerimonia dalla Francia si diffuse rapidamente dappertutto, specialmente per influenza del *Pontificale* di DURANDO vescovo di Mende (v.), che l'improntò alle cerimonie consimili contenute negli *Ordines Romani* per la consacrazione e l'insediamento del Papa.

Introniastico o **Intronistico** si diceva l'offerta fatta dal vescovo consacrato e intronizzato al vescovo consacrante, ai chierici, ai notai ecclesiastici impegnati nell'insediamento. Era una legittima elemosina e a questo titolo ritorna anche nelle *Novelle* di Giustiniano. Ma poichè si prestava ad abusi e a maneggi simoniaci, questa e altre offerte richieste per servizio di culto furono definitivamente condannate dal conc. Lateranense III (1179) can. 7: HEFELE-LECLERCQ, V-2, 1093 s.

Intronistiche si dicevano le prime *lettere* che un vescovo neoconsacrato e intronizzato scriveva ai suoi confratelli in episcopato, ai quali faceva esplicita confessione di fede e chiedeva la comunione ecclesiastica.

B) Per l'I. del Papa, v. PAPA.

INTROVERSI (*— ertiti*) ed **Estroversi** (*— ertiti*): così si distingue il TEMPERAMENTO (v.) e il CARATTERE (v.) secondochè l'interesse psicologico si dirige verso il mondo interiore del soggetto o verso il mondo esteriore, rispettivamente. La distinzione, abbastanza fondata, ritorna particolarmente in PSICANALISI (v.) e forma la base della psicologia differenziale di C. G. JUNG (v.), che suddistingue la Introversione e la Estroversione in *attive* e *passive*. Cf. C. G. JUNG, *Tipi psicologici*, vers. di Ces. L. Musatti, Roma 1948.

INTRUSO, si diceva nel diritto canonico antico colui che senza titolo sufficente e senza regolare ISTITUZIONE canonica (v.), si poneva in possesso di un beneficio, officio o dignità, sia che non ne avesse chiesto nè ottenuto alcun titolo, sia che fosse munito di titolo vizioso o nullo tale da non potersi coprire dal possesso triennale e pacifico, sia che non avesse ottenuto le lettere *de visu* nei casi in cui erano necessarie. Era considerato I. anche colui che riteneva il beneficio dopo esserne stato legittimamente privato. Quando l'intrusione, che è già usurpazione, si avvale della violenza, meglio si dice « invasione », « rapimento », « furto ». Per molti canonisti antichi l'I. si rendeva in perpetuo incapace non solo di possedere il beneficio illegittima-

mente occupato, ma anche di possedere verun altro beneficio, poichè, si diceva, l'intrusione produce l'irregolarità e l'irregolarità una inabilità generale.

Per il diritto vigente, v. *CJC* tit. XVIII, lib. V, specialmente can 2394: «Colui che avrà occupato di propria autorità un officio, un beneficio, una dignità ecclesiastica, oppure, eletto, presentato, nominato, ne avrà preso possesso prima di aver ricevuto le necessarie lettere di conferma e di istituzione e di averle mostrate a chi di dovere: 1) è *ipso jure* inabile a quell'officio, beneficio, o dignità e va punito dall'Ordinario secondo la gravità della colpa; 2) datogli l'avviso, si costringa ad abbandonare immediatamente l'officio, il beneficio o la dignità, mediante la sospensione, la privazione del beneficio, dell'officio, della dignità prima ottenuti, e, se è il caso, anche mediante la deposizione.... ».

Per figure assimilabili all'intrusione, v. *can 2395* («chi scientemente accetta la collazione di officio, beneficio o dignità *de jure* non vacante, e parimenti ne prende possesso, è *ipso facto* inabile a ottenerli in seguito, e va punito con altre pene secondo la colpa»); *can 2396* («il chierico che, ottenuto il pacifico possesso di un officio o beneficio incompatibile con un altro da lui precedentemente posseduto, si rifiuti di rinunciare al primo contro i cann 156 e 1439, resta privato *ipso jure* di ambedue»); *can 2401* («chi persista nell'occupare un officio, beneficio o dignità dopo esserne stato legittimamente privato o rimosso..., sia, dopo avviso, obbligato a ritirarsi mediante la sospensione *a divinis* e altre pene, non esclusa, se sarà il caso, la deposizione»).

Va da sè che l'I. è obbligato a restituire al legittimo titolare o al suo successore, non solo tutti i frutti effettivamente percepiti ma anche quelli che poteva percepire, dei quali ingiustamente privò il titolare. Cf. anche Beneficio, Elezione, Collazione, Installazione, ecc.

INTUITIVA (Visione). v. Visione Beatifica; Intuizione.

INTUITIVO (Metodo). v. Metodo.

INTUIZIONE, Intuizionismo. — I. Si intende comunemente per I. la conoscenza *immediata* di un oggetto nella sua singolarità e concretezza. I. si oppone quindi a conoscenza logicamente, (se non psicologicamente) *mediata*.

II. Carattere intuitivo ha certamente la conoscenza dei Sensi (v.), per la quale sono dati immediatamente oggetti nella loro singolarità. Problema discusso è se sia I., per l'uomo, soltanto la conoscenza sensibile, o se vi siano anche I.I. sovrasensibili.

Il Nominalismo (v.) e l'Empirismo (v.) in generale stanno per la prima alternativa e, ritenendo d'altronde che solo la conoscenza intuitiva abbia valore, svalutano la conoscenza astratta e discorsiva. Kant (v.) pure afferma, d'accordo con gli empiristi, che l'I. è soltanto sensibile, ma attribuisce valore (trascendentale, peraltro, e pur sempre soggettivo) anche alla conoscenza non-intuitiva dell'intelletto, interpretandola come costruzione di un mondo fenomenico operata secondo leggi, secondo «forme pure» dell'intelletto umano valide per tutti gli uomini. Il Romanticismo (v.) cerca in una I. sopra-razionale, di cui vede il modello nell'I. estetica, il contatto immediato con la vera realtà, quella che «sta sotto» ai fenomeni studiati dalla scienza, e che esso concepisce come divenire e come vita. Hegel (v.) reagisce a questa esaltazione dell'I. ed afferma che la vera conoscenza della realtà è quella data dal «concetto». Il concetto hegeliano ha però ereditato alcuni caratteri dell'I. romantica: è concetto «concreto», esprimente una realtà che è divenire, e deve essere «dialettico», ossia ammettere in sè la contraddizione; nullameno non è mai conoscenza immediata, non può prescindere dalla riflessione, dalla mediazione.

L'I., come conoscenza immediata superiore e opposta alla Ragione (v.), è esaltata nell'*Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889) di H. Bergson (v.), il quale in *Le due fonti della morale e della religione* (vers. it. di M. Vinciguerra, 1950[2]) presenta l'I. mistica come l'ultima e suprema tendenza dello «slancio vitale». Mentre i concetti astratti schematizzano e deformano la realtà, che è «durata», divenire, l'I. è la sola conoscenza che ci mette a contatto col reale così come è in se stesso.

Di tipo ben diverso dall'I. bergsoniana è l'I. nel senso di E. Husserl (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie,* 1913). Per Husserl (v.) l'I. non è opposta al concetto e alla ragione; anzi è quell'apprensione di un oggetto (di un fatto o di una essenza universale) che sta a fondamento di ogni processo discorsivo e di ogni costruzione teorica.

III. Si intende in generale per **Intuizionismo** una dottrina che esalta l'I. al di sopra del concetto, della conoscenza mediata e razionale. In questo senso intuizionismo è una forma di Irrazionalismo (v.). La filosofia cristiana — nel campo naturale, ossia prescindendo da quelle forme di intuizione che sono un dono particolare della grazia — non oppone I. a concetto, ma afferma invece che ogni conoscenza dimostrata poggia in ultima analisi su conoscenze immediate, intuitive.

Conosciuti immediatamente sono i dati sensibili ed i primi principî. I primi principî sono verità immediatamente evidenti riguardanti l'essere (*principî metafisici*) od un oggetto che l'intelletto umano apprende con perfetta chiarezza e distinzione, come sono gli enti matematici (*assiomi della matematica*). La conoscenza dei primi principî si fonda sull'*I. astrattiva* dell'essere o degli enti matematici (v. Astrazione, Intelletto). La filosofia tradizionale afferma quindi che l'uomo ha, oltre all'*I. sensibile*, una *I. intellettuale,* ma riconosce che l'I. intellettuale è astrattiva, ossia non coglie il reale nella sua individualità concreta, bensì ne coglie solo alcuni aspetti: coglie l'essere, ma lo coglie inadeguatamente (v. Intelletto). Ecco perchè l'I. umana ha bisogno del discorso e della mediazione: perchè è povera e inadeguata, ed ha bisogno di arricchirsi progressivamente (v. Ragione). L'opera della ragione in senso stretto, ossia la mediazione o dimostrazione, non è altro che una ricerca di ciò che è ancora ignoto a partire dal poco che ci è immediatamente (intuitivamente) noto. Se l'I. fosse adeguata, la ragione sarebbe inutile, come vuole l'intuizionismo; ma se non ci fosse nessuna I. la ragione non avrebbe nessuna base (oggetto e punto di partenza).

Contro l'intuizionismo la filosofia tradizionale afferma che l'I. non basta: che essa, nello stato attuale dell'uomo, non è al di là, ma al di qua della ragione. Contro le concezioni che riducono la ragione a pura dialettica, costruzione che partirebbe dal nulla o da presupposti arbitrarî, afferma

che ogni mediazione e dimostrazione è fondata sulla conoscenza immediata: Cf. G. VAN RIET, *L'épistémologie thomiste*, Louvain 1946, cap. IV (il ricorso a una I. intellettuale: Picard, Descoqs, Olgiati contro Zamboni, A. Gardeil).

IV. Per la pretesa I. naturale di Dio, v. DIO secondo la filosofia, I; DIO (teologia dogmatica), I, specialmente n. 4; EUNOMIANI; ONTOLOGISMO; ONTOLOGICO (argomento); TEODICEA.

Per la I soprannaturale di Dio, v. DIO (teologia dogmatica), II, e le voci cui ivi si rinvia.

V. Per l'I. in pedagogia, v. METODO.

BIBL. — M. D. ROLAND-GOSSELIN, *Peut-on parler d'intuition intellectuelle dans la philosophie de S. Thomas?*, in *Philosophia perennis* (Omaggio a J. Geyser), Regensburg, vol. II. — A. HUFNAGEL, *Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin*. Münster 1932 — J. MARITAIN, *Distinguer pour unir*, Paris 1932. — R. JOLIVET, *L'intuition intellectuelle*, in « Archives de Philosophie », Paris, vol. XI, fasc. 2. — L. NOËL, *Le réalisme immédiat*, Louvain 1938. — P. ORTEGAT, *Intuition et religion*, Louvain-Paris 1947. — A. DE JVANKA, *La connaissance intuitive chez Kant et chez Aristote*, in *Revue néoscol. de philos.*, 33 (1931) 381-98, 469-86. — F. GRÉGOIRE, *Note sur les termes « intuition » et « expérience »*, in *Rev. philosophique de Louvain*, 44 (1946) 401-15. — ID., *Réflexions sur l'étu e critique des philosophies intuitionnistes. Le cas de l'élan vital chez Bergson*, ivi, 45 (1947) 169-187. — ID., *La collaboration de l'intuition et de l'intelligence* (secondo Bergson), in *Rev. internat. de philos.*, 3 (1949) 392-406. — ID., *L'intuition selon Bergson*, Louvain 1950. — L. HUSSON, *L'intellectualisme de Bergson. Génèse et développement de la notion bergsonienne de intuition*, Paris 1947. — S. TAUZIN, *Bergson e São Tomas Conflicto entre a intuição e a inteligencia*. Rio de Janeiro 1946. — P. DURÃO, *Intuição poetica, metafisica e mistica*, in *Rev. portug. de filos.*, 4 (1948) 239-55. — JES. ITURRIOZ, *Intuicionismo*, in *Hechos y Dichos*, 22 (Bilbao 1947) 149-54. e in *Eca*, 2 (S. Salvador 1947) 42-46. — M. AG. PINTO, *La intuición según la filosofia tomista*, in *Philosophia*, 2 (1945) 155-60. — J. H. NICOLAS, *L'intuition de l'être et les premiers principes*, in *Revue thomiste*, 46 (1947) 113 34. — K. REIDEMEISTER, *Anschauung als Erkenntnisquelle*, in *Zeitsch. f. philosoph. Forschung*, 1 (Reutlingen 1947) 197-210. — S. DAY, *Intuitive cognition. A key to the significance of the later Scholastics*, New-York 1947. — B KOKINS, *L'intuition intellectuelle Apport des néothomistes à l'existentialisme de S. Thomas*, tesi dottorale all'univers. di Lovanio, 1949. — S. I. DOCKX. *Fils de Dieu par grâce*, Paris 1948, p. 60 ss, circa la conoscenza immediata di Dio per la carità. — KLAUS REICH, *Zum Problem der « Anschauung als Erkenntnisquelle »*, in *Zeitschr f. philos Forschung*, 2 (1948) 580-86. — P J. POSS, *Positivisme, idéalisme, intuitionisme*, in *Philosophia*, II (Utrecht 1949) 293-313. — R. ALLERS, *Intuition and abstraction*, in *Franciscan Studies*. 8 (1948) 47-68. — M. PRADINESS, *L'antinomie de la raison scientifique. Imagination et intuition*, in *Journal de psychol. normale et pathologique*, 42 (1949) 5-26, 143-69. — K. W. WILD, *Intuition*, Cambridge, Univ. Press s. a. — L. BELTON, *Intuition. Its nature and function*, in *The Hibbert Journal*, 47 (1949) 166-69. — J. RÜTTIMANN, *Illuminative oder abstrakte Seins-Intuition* (a proposito di « Der Thomismus als Identitätssystem », di G. Siewerth), Luzern, Räber s. a. — L. O. KATTSOFF, *Is eidetic intuition necessary*, in *Philos. and phenomenol research*, 10 (1950) 563-71. — L. VEUTHEY, *Conoscenza critica e I.*, 5 (1950) 514-18. — J. CAUSSIMON, *L'intuition métaphysique de l'existence chez S. Thomas d'A. et dans l'existentialisme contemporain*, in *Rev. de métaphys. et de morale*, 55 (1950) 392-407.

INUMAZIONE. v. CADAVERI (*Cura dei*): CIMITERI CRISTIANI; COLLEGI FUNERATIZI; CREMAZIONE; FOSSORI; FUNERALI; DISSEZIONE dei cadaveri; MORTI (*liturgia dei*); RITI FUNEBRI; SARCOFAGI CRISTIANI; SEPOLTURA, ecc. Fra i diversi modi di seppellire i cadaveri umani, il più diffuso, il più antico, il più raccomandabile dal senso cristiano e dalle leggi ecclesiastiche è l'I.

L'I (da in-humare = mettere in terra) si compie, riponendo entro terra la spoglia del defunto. Si contrappone quindi in via generica alla Cremazione (v.) o *Incinerazione*, che violentemente distrugge il cadavere col fuoco (cf. inoltre E. MANGENOT, in *Dict. de Théol. cath*, VII, col. 1556 s; H. LECLERCQ, in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, VII-1, col. 502-08; J. BESSON in *Dict. apol. de la Foi cath.*, II, col. 628-44). in via specifica alla Tumulazione, per la quale la salma è deposta entro avelli di pietra o SARCOFAGI (v.); e alla Imbalsamazione, o *mummificazione*, intesa a conservare il cadavere sottraendolo ai naturali processi distruttivi di putrefazione e decomposizione. Quest'ultima fu conosciuta e in varii modi praticata (disseccamento e asportazione di visceri, bagni, unzioni, iniezioni di sostanze resinose, aromatiche, sali, soda caustica..., avvolgimento in bende e lenzuoli, ecc. da moltissimi popoli di cultura bassa o superiore, specialmente in EGITTO (v., A, III), dove era condotta in tre fasi affidate ad altrettante classi: i *paraschisti* incidevano il cadavere, i *tarichueti* estraevano gli intestini e imbalsamavano la salma, i *colchiti* la fasciavano e la deponevano nelle tombe. Anche gli Ebrei trattavano i morti con accorgimenti che richiamano l'imbalsamazione (v. E. LEVESQUE in *Dict. de la Bible*, II, col. 1728 s) e che furono applicati anche al corpo di Cristo (v. PASSIONE E MORTE di Gesù). Oggi pure, per diversi motivi, benchè di rado, è praticata con tecnica nuova più appropriata allo scopo (iniezioni di sostanze antisettiche e conservatrici): v. *Bibl.* in ENC. IT. XVIII, 868 s; H. LECLERCQ in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, IV-2, col. 2718-23.

L'I., come la tumulazione, e a differenza della imbalsamazione che mira alla conservazione, ha per fine la lenta, naturale dispersione delle parti corruttibili dell'organismo; tutte e tre le forme hanno per fondamento la religiosa pietà verso i morti, temperata con la necessità di allontanarli dall'ambiente di vita e di distruggerli. Par bene che l'I. superi in bontà l'uno e l'altro di questi metodi, e ciò non solo in riguardo alla morale e alle leggi ecclesiastiche che vietano la cremazione, ma pur anche per ovvie considerazioni d'ordine pratico, igienico, economico. Tuttavia la polemica cristiana, colpisce soltanto la CREMAZIONE (v.): cf. un buon riassunto etnologico, storico, morale della questione presso EGANO RIGHI-LAMBERTINI, *Cremazione o I.?*, in *La Scuola catt.*, 74 (1946) 132-47, 205-21, 75 (1947) 28-42, con *bibl.* in calce.

Il costume di inumare i cadaveri è antico quanto l'uomo. Tale fu l'uso più comune di Ebrei, Assiri, Medi, Babilonesi, Fenici, Lidi e d'altri popoli antichi, come raccontano le fonti storiche di quelle età. In Grecia la cremazione è la forma più usata nella età eroica; ma nell'età storica coesiste, a lato di

essa, anche l'I.: d'entrambe si fa cenno e negli scritti degli autori greci e negli antichi monumenti. Nelle tombe che si scoprono presso Atene sovente si trovano scheletri intieri, accanto ad urne contenenti ceneri ed ossa. Nè altrimenti avvenne presso gli Etruschi e più tardi presso i Romani, come risulta da una esplicita affermazione di Cicerone nel *De legibus* (II, 22) ripetuta poi da Plinio Seniore (*Hist. nat.*, VII, 54). Virgilio nel libro XI dell'*Eneide*, descrivendo gli onori funebri resi ai caduti nella battaglia fra i Rutuli ed i Troiani, dice che molti dei cadaveri italici furono arsi sui roghi e molti invece sotterrati. Plutarco scrive che il corpo del re Numa Pompilio ebbe sepoltura nella terra, presso il Gianicolo, avendo il re proibito che fosse arso. Al tempo degli Antonini (fine del secolo II), l'uso della I. o della tumulazione si sostituisce più largamente a quello della cremazione.

Il cristianesimo lo diffonde più ancora. Così la deposizione od I. del cadavere si stabilisce come forma sola ed assoluta. Dal sec. V fino quasi ai nostri giorni l'uso della cremazione quasi interamente cessò in Italia e presso tutti i popoli civili.

Il progressivo affermarsi dell'I. ebbe come necessario correlativo il progressivo formarsi e affermarsi dei Cimiteri.

Essi, inutili laddove con la cremazione si riducevano a poche ceneri i corpi dei morti, ed i morti, data la scarsità degli abitanti in una contrada, eran poco numerosi, furono necessari invece ove fiorì l'uso di deporre i cadaveri nelle tombe o di sotterrarli, e la popolazione, abbandonando la vita nomade e isolata, si agglomerò nelle città.

Gli Ebrei, i quali ricorrevano più spesso alla tumulazione che non alla I., non avevano luoghi determinati per la sepoltura, e dappertutto ponevano le tombe, nelle città e nelle campagne, qua e là sotto gli alberi, lungo le strade. Mosè, Aronne e Giosuè ebbero il sepolcro sulla montagna; Debora, nutrice di Rebecca, fu sepolta sotto la quercia, che prese il nome di «quercia del pianto», e Rachele dormì in pace il sonno della morte in una fossa lungo la strada che conduce a Betlemme.

Nella Grecia, a Sparta, per legge di Licurgo si sotterravano i morti entro l'abitato: ad Atene Solone bandì le tombe fuori della città.

In Roma, i sepolcri, nei tempi più antichi, furono nell'interno delle case, ma le leggi delle XII Tavole impedirono che entro il recinto delle città avvenisse più nè cremazione, nè seppellimento; perciò si innalzarono le tombe nei fondi e negli orti suburbani, in campo Marzio, lungo le vie fuori di porta.

I cristiani, in Roma, raccolsero le spoglie dei trapassati in luoghi speciali dal nome di *Koimeteria* (o «dormitorii») e nelle catacombe (v. CIMITERI CRISTIANI). Poi seppellirono i morti nell'interno delle chiese o intorno ad esse; quindi in campi posti fuori dell'abitato, santificati dalla benedizione del sacerdote e dalla pietà dei fedeli (v. SEPOLTURA). Per alcuni momenti tipici nell'evoluzione della I. v. E. SALIN, *Les survivances de l'incinération dans la Gaule mérovingienne*, in *Mélanges L. Halphen*, Paris 1951, p. 635-40; P. RAMBAUD, *Services funèbres, inhumations et cimétiers à Poitiers du XV^e au XIX^e s.*, in *Bullet. de la Soc. des antiquaires de l'ouest et des Musées de Poitiers*, 1950, p. 330-410.

INVASATI. Tra i diversi movimenti ereticali che pullularono nei secc. XIII e XIV, quello degli I. ebbe un accentuato carattere di fanatismo. Provenienti dalla Germania, gli I. si diffusero in Francia: a gruppi, uomini e donne, si producevano in danze incomposte, invocando il demonio, aizzando il popolo contro il clero, rinnovando collettivamente l'osceno comportamento degli antichi cinici. Narra il *Chronicon magnum Belgicum* all'anno 1374: «Eodem anno mira secta tam virorum quam mulierum venit Aquisgranum de partibus Alemaniae et ascendit usque ad Hannoniam seu Franciam, cuius talis erat conditio. Utriusque sexus homines illudebantur a dœmonibus ut tam in domibus quam in plateis et in ecclesia se invicem manu tenentes choreas ducerent et in altum saltarent, nomina quaedam daemoniorum nominantes». Il resto si tace per rispetto ai lettori. Gli I. si confusero poi coi «Turlupini», la cui massima era: *nihil pudere quemquam debere eorum quae a natura accepimus*.

La severa repressione di Amedeo di Savoia e di Carlo VI di Francia, la condanna di Gregorio XI (1373) e più ancora la turpitudine della dottrina e della prassi degli I. e dei Turlupini, impedirono al movimento lunga vita. Il quale, peraltro, sempre rinacque con vario nome, sotto le diverse forme che di volta in volta assumeva l'ANTINOMISMO (v.) di tutti i tempi. — NATALIS ALEXANDER, *Historia Eccl.*, saec. XIII et XIV, cap. III, art. 19, Lucae 1734, vol. VIII, p. 109. - D BERNINI, *Istoria di tutte l'eresie*, t. III, sec. XIV, c. VIII, Venezia 1745, p. 578 ss. — DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collectio judiciorum de novis erroribus....*, I-1, p. 392 s.

INVEGES Agostino (1593-1677), n. a Sciacca in Sicilia, dopo gli studi entrò nella Compagnia di Gesù, nella quale insegnò filosofia e teologia. Uscitone pochi anni appresso, si applicò agli studi di storia e dei Padri. Morì a Palermo, lasciando: *Palermo antico* (Palermo 1649) . . . *sacro* (ivi 1650), . . . *nobile* (ivi 1651), *La Cartagine siciliana* (ivi 1661), *Ad annales siculos praeliminaris apparatus* circa la storiografia sicula (ivi 1709), *Historia sacra paradisi terrestris et innocentiae status* (ivi 1649, 1651). — NICERON, *Mémoires*, XI, 403. — MONGITORE, *Biblioth. sic.*, I, 87. — HURTER, *Nomenclator*, IV³, col. 140.

INVENTO, volgarizzato in *Trobat*, S., martire sotto Diocleziano, con 359 compagni, a Gerona in Catalogna. Le loro reliquie sono conservate nella chiesa di S. Felice a Gerona, dove godono di culto antichissimo, testimoniato da bolle pontificie, da un compendio di indulgenze, da una lettera scritta dal vescovo di Gerona Berengario all'abbate di S. Afra in Augusta. Festa 22 gennaio. — ACTA SS. *Jan.* II (Ven. 1734) *die* 22, p. 414 s; cf. *Aug.* I (ivi 1750) *die* 1, p. 22 ss.

INVENZIO (anche *Evenzio, Ivenzio, Giovenzio, Juvenzio*,...), S., vescovo di Pavia (secondo o, meglio, terzo della serie, dopo S. Siro e Pompeo) dal 381 fino alla morte, che probabilmente avvenne nel 397 poco prima di quella di S. Ambrogio. La leggenda, redatta prima dell'840, che influì su parecchi storici di PAVIA (v.) e sul Martirologio Romano (12 sett.), lo fa discepolo e compagno di S. SIRO (v.): i due Santi, retrogressi all' età apostolica, sarebbero stati inviati a Pavia dal B. Ermagora, discepolo di S. Marco. Questa opinione

parve convalidata per alcun tempo anche dal De Rossi, che scrisse: « L'esame paleografico [dell'iscrizione sepolcrale di S. Siro, scoperta nel 1875] favorisce mirabilmente l'età dalla tradizione assegnata al vescovo Siro, e ci consiglia ad avvicinare il suo avello piuttosto ai primi del sec. II che ai primi del IV ». Ma in seguito l'illustre archeologo si corresse. « Dobbiamo considerare la leggenda dei SS. Siro e I. come uno scritto, che, per la tarda età in cui fu composto, lontana di parecchi secoli dagli avvenimenti, per lo scopo manifestamente tendenzioso avuto dal suo autore, pel modo con cui egli manipolò certi racconti e per gli aperti errori storici e cronologici di cui ridonda, altro non merita che d'essere pienamente rigettato come puro lavoro di fantasia » (F. Savio, *Gli antichi vescovi d'Italia,* II-2, Bergamo 1932, p. 328 s).

I. intervenne al conc. di Aquileia del 381 (Hefele-Leclercq, II-1, 49 ss) e a quello di Milano del 390 (ivi, 78 ss): la lettera sinodale di questo concilio inviata a papa Siricio circa l'errore di Gioviniano (v.), porta per primo il nome di Evenzio (« Eventius episcopus saluto Sanctitatem tuam et huic epistolae subscripsi », PL 16, 1029). Il vescovo pavese, protagonista del fatto narrato da S. Ambrogio in *De off.*, II, 29 (PL 16, 142 s), deve essere identificato con I. La leggenda gli attribuisce la costruzione della chiesa dei SS. Nazario e Celso, dove ebbe poi sepoltura e che in seguito fu detta di S. I.

Si dice che il suo corpo, dopo essere rimasto per molti secoli occulto, fu scoperto nel 1574 grazie all'iscrizione: *Hic jacet clarus miraculis Eventius;* soppressa, poi, la chiesa di S. I., fu trasferito nella chiesa del Gesù (1789). Festa 8 febbraio. Il Martirologio lo ricorda anche al 12 sett. con S. Siro. — Acta SS. *Febr.* II (Ven. 1735) *die* 8, p. 152-55. — F. Savio, *o. c.*, p. 317 ss, 345 ss, con ampia discussione critica delle fonti.

INVENZIONE o *ritrovamento*: uno dei titoli o modi, in date circostanze legittimo, di acquistar dominio o Proprietà (v.); v. pure Tesoro.

INVENZIONE della S. Croce. v. Croce (*Invenzione-Esaltazione*); Elena (S.); imperatrice; Cirillo di Gerusal. (S.), in appendice all'articolo.

INVESTITURA Canonica. È la legittima immissione attuale, di chi ha già ricevuta l'Istituzione canonica (v.), nel pieno possesso del Beneficio (v.) o Dignità ecclesiastica (v.). È la *institutio corporalis,* di cui parla il CJC can 1443, 2.

Non può compiersi se non dal Superiore ecclesiastico o da suo delegato. Nell'I. di un beneficio non concistoriale il Superiore ecclesiastico è l'Ordinario del luogo (CJC, l. c.). L'I. non può aver luogo se non a favore della persona già in possesso del titolo giuridico corrispondente, per via dell'istituzione canonica. Può tuttavia riceversi per procuratore (can 1445) munito di speciale mandato. Spetta all'Ordinario definire il tempo utile per addivenire alla medesima, sotto pena di decadenza dal beneficio, salvo legittimo impedimento. v. anche Installazione; Intronizzazione; Collazione.

Propriamente I. non si identifica con « missione in possesso », poichè la prima dà un diritto virtuale, la seconda un diritto in esecuzione; tuttavia, rispetto al diritto compartito, possono considerarsi come un solo atto che si svolge in due fasi integrantisi. L'effetto dell'I. e della missione in possesso è di costituire l'eletto nel pieno e intero *jus in re,* mentre per la nomina, l'elezione, la collazione non possiede che il *jus ad rem.* Il nome I. deriva dal fatto che con essa l'eletto riceveva la « veste » o le Insegne (v.) del suo grado.

Il cerimoniale dell'I., ispirato alla giurisprudenza romanistica e al sistema feudale, era quanto mai vario non solo secondo l'officio, la dignità o il beneficio conferito, ma anche secondo le regioni (consegna del pastorale, ingresso nella diocesi e nella cattedrale, imposizione del berretto, inserzione dell'anello, ingresso nella chiesa parrocchiale, consegna dell'aspersorio, insediamento sul pulpito, nel confessionale, bacio dell' altare, toccamento dell' antifonario...). Alcuni di questi riti durano tuttora.

INVESTITURE (Lotta per le I.). L'Investitura (v.) in generale era l'atto col quale il Superiore intronizzava nel beneficio o feudo la persona già eletta. La cerimonia era accompagnata da consegne simboliche, che dovevan conferire il *jus in re*: una zolla di terra, un ramo, la spada, il pastorale, ecc. (v. sopra); per un es., cf. Rob. Will, *Iconographie et histoive, L'investiture temporelle des évêques de Strasbourg au XII^e s.*, in *Revue d'Alsace,* 89 [1949] 116-23).

I principi, da tempo immemorabile, esercitavano diritti su cose sacre ed ecclesiastiche, riconosciuti qualche volta anche dalla Chiesa. Così i Papi richiedevano, per la loro elezione, l'approvazione dell'imperatore, ritenuto protettore ed avvocato della Sede di S. Pietro. Più gravi inconvenienti avvenivano nell'elezione degli abbati e dei vescovi.

Era diffusa nei sec. X, XI la pretesa imperiale d'investire del possesso delle ecclesiastiche dignità, e dei diritti e feudi loro spettanti, le persone elette o designate a quelle. Detta investitura facevasi dall'autorità laicale colla consegna all' eletto dei simboli della dignità e potestà ecclesiastica, cioè dell'anello e del pastorale (almeno dopo il secolo X). La giurisdizione imperiale e, in generale, laica, si affermò per motivi diversi, di cui accenniamo i principali: — *1*) un gran numero di abbazie e di chiese eran fondate dai principi sui loro territori: il signore considerando le une e le altre come sua proprietà, si credeva in diritto di preporvi persone di sua scelta; — *2*) le contese, non sempre soltanto verbali, nelle elezioni terminavano spesso con l'intervento del principe; — *3*) cogli Ottoni s'aggiunse una ragione più grave e generale: in seguito al fermento dei signori vassalli, gli imperatori mirarono ai vescovi o agli abbati, come a feudatari più fedeli e meno pericolosi, non foss'altro per l'assenza degli eredi, e iniziarono la sostituzione; — *4*) infine facilitò l'usurpazione delle I. ecclesiastiche per parte dei laici il progressivo abbandono delle elezioni episcopali secondo le norme ab immemorabili vigenti nella Chiesa; com'anche il privilegio concesso da papa Leone VIII all'imperatore Ottone I (continuato in seguito abusivamente) di conferire investiture ad ecclesiastici mercè la consegna dell'anello e del pastorale.

Interessi temporali e deficienza di idee giuridiche esatte indussero il principe a conferire, assieme al potere feudale, anche l'autorità spirituale. L'unione dei poteri non fu osteggiata dalla Chiesa ed era desiderata dall'imperatore. Toccherà all'imperatore dichiarare principe un vescovo o abbate canonicamente eletto, o alla Chiesa dichiarar vescovo un principe scelto dall'imperatore? L'imperatore aveva preferito tagliar corto e far tutto da sè. Specialmente in Germania, questa procedura divenne ordi-

naria (l'imperatore conferiva l'investitura col pastorale e l'anello, simboli dell'autorità spirituale). Grande importanza politica assunsero man mano gli alti dignitari ecclesiastici, sia per il sacro prestigo che ne circondava l' alto carattere, sia per le rendite vistose e i grandi fondi onde erano dai sovrani e dai principi via via arricchiti. Ma la nuova loro ricchezza aveva in molti fatta passare in seconda linea la stima dello spirituale loro grado, in confronto della temporale potenza loro annessa col tempo, sicchè molti le ambivano o per sè o per le proprie famiglie, anche senza vera vocazione allo stato ecclesiastico in chi vi si destinava: e viceversa il conferirle poteva servire ai regnanti di efficace strumento di dominio. C'entrò poi la gelosia del potere laico in volersi arrogare i diritti spettanti al potere sacro: nonchè l'ignoranza dei laici in confondere eventuali diritti di PATRONATO (v.), colla vera padronanza dei possedimenti ecclesiastici. Infatti non bisogna dimenticare che, sebbene la Chiesa riconosca ai fondatori dei beneficj ecclesiastici il diritto di « giuspatronato » con speciali prerogative, e sotto determinate condizioni, tuttavia le dotazioni da loro offerte passano in assoluta proprietà della Chiesa, col pieno uso e usufrutto ed amministrazione, come appare dai relativi atti solenni di donazione, senza che il patrono possa ingerirsi più oltre nella loro gestione. Inoltre è normale che il temporale si faccia servire allo spirituale; mentre invece è assurdo che lo spirituale venga prostituito al temporale, come se il regno di Dio abbia da asservirsi ai capricci od alle cupidige degli uomini.

Non stupisce che corruzione di costumi (v. NICOLAISMO) e SIMONIA (v.) dominassero tra gli ecclesiastici scelti dal potere laico.

Il disordine, specialmente in Germania, crebbe a tal segno che Gregorio VII poteva scrivere ad Ugo di Cluny (*Registr.* II, *Ep. 49*; PL 148, 400): « Cum mentis intuitu partes Occidentis, sive Meridiei, sive Septemtrionis video, vix legales episcopos introitu et vita, qui christianum populum Christi amore, et non saeculari ambitione, regant, invenio ». Conseguentemente delitti di violenza nei signori, mondanità nel clero, vizi sopra vizi nel popolo. Basti dire che Ottone, vescovo di Costanza, giunse persino a dispensare ecclesiastici dal celibato!

Furon queste conseguenze ad attirar l'attenzione e a suscitare la lotta che si chiama appunto delle I.

In essa sono interessati in gran parte i monaci, sia perchè prepararono gli uomini atti al combattimento, sia perchè istituirono abbazie alle dirette dipendenze della S. Sede. È l'epoca delle riforme monacali: celebre è quella dei Benedettini di Cluny, il cui programma era la libertà dal potere laico. Dal sec. X al XII è un succedersi di abbati, conosciuti per la forza delle loro decisioni e la santità: Guglielmo d'Aquitania, Brunone, Odone, Ugo, Aimardo, Maiolo, Odilone, Ugo: dopo la morte di quest'ultimo Cluny aveva alle sue dipendenze più di 2.000 monasteri.

La riforma s'era estesa alle Fiandre per opera di Gerardo, nell'alta Francia per opera di S. Guglielmo (il quale fondò anche il monastero di Fruttuaria in Italia), in territorio tedesco per opera di S. Wolfango (Einsiedeln, S. Emmerano e Baviera). In Italia abbiamo S. Romualdo a Camaldoli, S. Pier Damiani a Fonte Avellana, S. Giovanni Gualberto a Vallombrosa e a S. Salvi. Restarono tuttavia estranei al movimento Farfa, Hersfeld, S. Gallo ed altre abbazie. Per l'alta Italia è ancora da ricordare il movimento della PATARIA (v.) sorto appunto in opposizione alla corruzione del clero.

A questa ondata di riforma van riferiti i numerosi concili e sinodi presieduti da Leone IX (1049-1054), contro la simonia e il nicolaismo: ma i frutti furono scarsi.

Non bastando tale arma pacifica, si incominciò la vera lotta, dapprima pure in forme indirette, che colpivano non l'imperatore o il principe, ma il clero. Nel concilio di Reims (1049), presente Leone IX, si stabilì che nessuno deve assumere il governo d'una chiesa se non è eletto dal clero e dal popolo. Sotto Nicolò II (1059-1061) il conc. Lateranense del 1059 proibì ai chierici di ricevere le chiese dai laici. In tale disposizione è chiara l'influenza di UMBERTO cardinale di Selva Candida (v.): il quale ha i suoi predecessori in WAZONE di Liegi (v.) e RATERIO di Verona (v.). Più concilianti invece s'eran mostrati prima ATTONE di Vercelli (v.) e lo stesso S. Pier DAMIANI (v.). A quel concilio appartiene anche il canone che libera l'elezione papale da ogni ingerenza del popolo e dell'imperatore, ai quali vien riservato un semplice assenso formale, e il canone che risolve la questione delle elezioni simoniache (cf. DENZ.-B., n. 354).

Bisognerà attendere fino al 1075 per avere un decreto esplicito contro il laico che conferiva I. Era papa allora GREGORIO VII (v.), il quale ebbe energia e dignità tali da poter fronteggiare da solo la violenza e la nequizia dei tempi, guidato nella sua azione dall'altissimo senso del suo ufficio che traspare dal *Dictatus Papae*. Dopo i decreti del 1074 contro la simonia e l'incontinenza, accompagnati da un lungo scritto *Apologeticus*, l'anno seguente in un concilio Romano, tenuto alla fine di febbraio, si ebbe il famoso decreto sulle I. Il testo ci è conservato dalla cronaca di UGO, abate di Flavigny: « Papa Gregorio, vedendo che, in opposizione ai decreti dei SS. Padri, prevaleva sull'elezione canonica del vescovo il *donum regis*, che anzi l'elezione canonica era per questo molte volte cambiata o annullata, in un sinodo Romano, presenti 50 vescovi e molti sacerdoti e abbati, stabilì che non si presumesse più di far ciò da alcuno, sotto pena di scomunica, secondo i decreti papali e le regole canoniche, promulgando il seguente canone: Se alcuno d'ora in avanti riceverà da un laico episcopato o abbazia, non sia ritenuto nè vescovo nè abbate, nè gli si conceda udienza come a vescovo o abbate. Inoltre gli togliamo la grazia di S. Pietro e l'ingresso nella Chiesa, finchè non abbandonerà il posto che ha preso per delitto di ambizione e di disubbidienza, il che è idolatria. Lo stesso stabiliamo per i gradi ecclesiastici inferiori. Ancora: se un imperatore, duca, marchese, conte o alcun altro signore o persona secolare presumerà di conferire investitura di vescovado o di dignità ecclesiastica, sappia di essere colpito dalla medesima sentenza » (PL 154, 277).

Si susseguono drammatiche vicende (v. GREGORO VII): trattative con Enrico IV imperatore, violazioni del decreto papale, concilio di Worms contro il Papa, concilio di Roma contro l'imperatore e solenne scomunica di Enrico (« ad Enrico re... nego il governo di tutto il regno di Germania e d'Italia ed assolvo tutti i cristiani dal vin-

colo del giuramento che gli hanno prestato o gli presteranno e proibisco ad ognuno di obbedirgli come a re » [PL 148, 790]), Canossa, nuova scomunica, l'elezione dell'antipapa Clemente III e morte di Gregorio VII, avvenuta prima che un barlume si fosse levato a indicar prossima la soluzione della lotta.

I Papi che seguirono, Vittore III (1086–1087), Urbano II (1088–1099) continuarono la condotta di Gregorio. A Pasquale II (1099–1118), debole di carattere, le violenze di Enrico V strapparono un *Privilegium*, che i contemporanei definirono « pravilegium », abolito poi dal concilio Lateranense del 1102: il re avrebbe dato l'investitura coll'anello e col pastorale a vescovi e abbati eletti liberamente e senza simonia; poi sarebbe seguita la consacrazione.

Finalmente Callisto II (1119–24) poteva concludere col Concordato di Worms del 23–IX–1122 l'annosa lotta. Alla soluzione cooperò la stanchezza e la sopravvenuta chiarificazione della controversia. L'imperatore non poteva attribuirsi un'autorità ecclesiastica, ma neanche rinunciare ai suoi diritti. All'uno e all'altro aspetto provvidero il *Privilegium* di Callisto e il *Praeceptum* di Enrico V. Per quel Concordato Enrico V rinunziò alle I. sacre con anello e pastorale; promise rispettare la libertà delle elezioni canoniche, e di fare le debite restituzioni alla Chiesa; ottenne in cambio d'investire collo scettro gli eletti, quanto a feudi o regalie. In Germania l'eletto avrebbe ricevuto collo scettro, prima della consacrazione, le regalie dall'imperatore mentre, nelle altre parti dell'impero, questa cerimonia avrebbe avuto luogo dopo la consacrazione.

E non è a dire che la lotta per le I. si esaurisse in questo episodio particolarmente clamoroso: si può dire che è coesistente con tutta la storia della Chiesa: v. Laicismo, Cesaropapismo, Chiesa e Stato, Gelasio i, Esclusiva, Placet, Gallicanismo, Giuseppinismo.

Bibl. — Studi indicati nelle grandi enciclopedie, ad es.: Enc. It., XIX, 430; *Lex. f. Theol. u. Kirche*, V, col. 445; e in *La réforme grégorienne* di A. Fliche (v. sotto Gregorio VII). — Aggiungi i seguenti studi più recenti. Gerd Tellenbach, *Libertas, Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites*, Stuttgart 1936; vers. ingl. di R. F. Bennett, *Church, State, and christian society*, Cambridge 1940. — A. Fliche, *La querelle des Investitures*, Paris 1946. — H. L. Mikoletzky, *Bemerkungen zu einem Vorgeschichte des Investiturstreites*, in *Studi Gregoriani*, III (Roma 1948) 233-85. — A. Michel, *Pseudo-Isidor, die Sentenzen Humberts u. Burkard von Worms in Investiturstreit*, ivi, p. 149-61. — M. Rosati, *La teologia sacramentaria nella lotta contro la simonia e l'investitura laica del sec. XI*, Tolentino 1951.

Considerazioni circa il diritto di laici a presentare e nominare titolari ecclesiastici, v sotto Esclusiva, Giuspatronato, Nomina Regia, Patronato Regio, Placet, Chiesa e Stato, Laicismo; cf. A. Kindermann, *Das landesfürtliche Ernennungsrecht*, Warnsdorf 1933.

Hefele-Leclercq, IV-2, 1011 ss (conc. di Reims del 1049), 1139 ss (conc. Laterano del 1059); V-I, 13 ss (attività sinodale di Gregorio VII; sinodi Romani della Quaresima 1074, p. 68 ss; della Quaresima 1075, p. 115 ss; della Quaresima 1076, p. 158; della Quaresima e del novembre 1078, p. 230 ss, 242 ss, ecc.); 151 ss (conciliabolo di Worms del 1076), 269 ss (conciliaboli di Magonza e di Brixen), 532 ss (conc. Laterano del 1112), 602 ss (concordato di Worms del 1122), 645 ss (conc. ecum. IX Laterano I del 1123: per questo cf. anche Denz.-B., n. 359 ss). — *Libelli de lite*, in Monum. Germ. Hist., 3 tomi, con gli scritti polemici di parte ecclesiastica e imperiale. — Benzone d'Alba, *Ad Henricum imper. libri VII*, ivi, *Script.*, XI, 591–680. — Altre fonti si troveranno alle voci cui nel testo si rinvia, sotto il nome dei Papi, specialmente di Gregorio VII (v.). — Cf. E. Bernheim, *Quellen zur Gesch. des Investiturstreites*, Leipzig 1930[3].

INVIATI Straordinari della S. Sede, in generale, si dicono gli agenti del Corpo diplomatico (v.) con funzioni temporanee di rappresentanza presso i governi esteri. Si serve di I. S. la S. Sede, specialmente per missioni occasionali alle Corti o per recare l omaggio delle « fasce benedette » a un neonato principe ereditario, dello « stocco » e del « berrettone » a un difensore della fede, della « rosa d'oro » a un sovrano, a una chiesa o a un personaggio benemerito: in questo caso è scelto un Cameriere segreto di cappa e spada, col titolo di « Latore della Rosa ». Anche i Delegati Apostolici (v.) assumono talora funzione e nome di I. S.

INVIDIA. È uno dei Vizi Capitali (v.), definita da S. Tommaso (cf. *S. Theol.*, II–IIae, q. 36, a. 1): *tristitia de bono proximi, prout proprium malum aestimatur, et diminutivum proprii boni*. Spiega S. Tommaso (*ivi*, a. 2) che in 4 modi si può aver dolore del bene altrui: — 1) perchè dal bene altrui si teme nocumento a noi stessi o ad altre persone buone: il che non è I. e può essere senza peccato; — 2) perchè quel bene manca a noi stessi: il che non è I. ma emulazione, lodevole se ha per oggetto beni onesti, mentre, se ha per oggetto beni temporali, può essere peccaminosa o innocente secondo la qualità dell'affetto; — 3) perchè quel bene è toccato a persona indegna: trattandosi qui evidentemente di beni temporali, sembra illecito il rincrescimento, perchè quei beni non sono distribuiti dalla Provvidenza secondo la degnità della persona; — 4) perchè il bene altrui ci mette in condizione di inferiorità: il che è propriamente I. L'I. è spesso accompagnata dal desiderio di vedere il prossimo privato del bene che ci fa I. Non ha luogo fra persone troppo distanti fra loro: « solo un pazzo, dice l'Angelico, desidera di eguagliare o di essere superiore a chi è tanto più alto di lui ».

L'I., si dice, è figlia dell'orgoglio. Ma la virtù, alla quale direttamente s'oppone, è la Carità (v.). Quindi è peccato *ex genere suo* mortale, tanto più grave quanto maggiore è il bene del prossimo che ne è l'oggetto; gravissimo peccato, perciò, è detta da S. Tommaso l'I. dei beni spirituali Va però notato che l'I. può essere — come di fatto è spesso — veniale sia per l'imperfezione dell'atto, sia per la parvità di materia. A misurarne la gravità è anche da tener conto dei suoi effetti perniciosi, fra i quali l'odio, la susurrazione, la detrazione, la discordia, il piacere delle avversità altrui, la ricerca esagerata delle ricchezze e degli onori.

I rimedi: a) *negativi* contro l'I. sono il disprezzo dei primi moti e lo sforzo di stornare l'applicazione dei primi impulsi b) *positivi* sono la considerazione della socialità e complementarità naturale degli uomini, della nostra incorporazione soprannaturale a Cristo, per cui il bene di un membro è pure bene delle altre membra, e la nobile emulazione, per la quale ci consideriamo *invicem in provocationem caritatis et bonorum operum* (Ebr X 24). — S. Tom-

MASO, *Sum. Theol.*, IIª-IIªᵉ, q. 36. — AD. TANQUEREY, *Précis de théologie ascétique et mystique*, Paris⁵ 1925, p. 540-544 e altri trattati di ascetica e di morale.

INVIOLABILITÀ. Si assume in diversi significati specifici: 1° il diritto che compete a tutti gli uomini di non soffrire arbitrio alcuno esercitato sulla proprietà o sulla persona loro (v. PERSONA; LIBERTÀ; PROPRIETÀ, ecc.); 2° il privilegio dei capi dello Stato, per cui si puniscono con straordinarie aggravanti i delitti compiuti contro di essi; 3° la speciale prerogativa dei sovrani, che li sottrae agli effetti delle leggi positive dello Stato, per quanto riguarda le loro azioni civili, ed in ispecie le criminali, con la concessione di una piena irresponsabilità rispetto alle leggi positive; 4° le varie immunità di cui godono persone e cose sacre ed ecclesiastiche (v. IMMUNITÀ ECCL.; CLERO, II; EDIFICI SACRI ED ECCLES., IV–V; ASILO [DIRITTO DI], ecc.); 5° i privilegi del CORPO DIPLOMATICO DELLA S. SEDE e PRESSO LA S. SEDE (v.): v. IMMUNITÀ DIPLOMATICHE accennate in appendice a «Immunità»: fra essi privilegi meritano speciale attenzione quelli riconosciuti al PAPA (v.) e alla S. SEDE (v.); 6° la necessità morale intrinseca alla LEGGE (v.) di essere obbedita, al VOTO (v.) e alla PROMESSA (v.) di essere mantenuti, al SEGRETO, (v.) al SIGILLO SACRAMENTALE (v.) di non essere comunicati . . .

Qui basti un richiamo alla I. accennata sotto i punti 2° e 3°.

Il privilegio notato al n. 2° costituisce uno speciale attributo inerente alla sovranità in ragione della sua suprema posizione nella SOCIETÀ POLITICA (v.) e del carattere sacro del POTERE (v.). In vero, fin dai tempi più remoti si circondava di speciali leggi difensive la persona del re, ed a titolo di repressione e di prevenzione, con gravissime pene si punivano coloro che avessero attentato al sovrano. Ad es., le leggi romane assai severe sono contro tal sorta di rei, il cui crimine, al dire di Ulpiano, era considerato quale sacrilegio; e delitti di lesa maestà si consideravano non solo i delitti commessi contro il capo dello Stato, ma anche quelli compiuti contro la persona dei suoi ufficiali, e comprendeva anche le cospirazioni, le sedizioni, le ingiurie, la mutilazione delle statue che effigiavano il re; si punivano non pur le azioni, ma gli scritti, le parole, il pensiero, lo stesso silenzio, le involontarie indiscrezioni di un sogno. Nel medio evo la repressione contro i rei di lesa maestà si mantiene assai ancora più severa in una serie infinita di disposizioni di principi e di imperatori. Le legislazioni attuali di tutti gli Stati civili derogano alle norme comuni nel comminare le pene a coloro che attentano o cospirano contro la sacra persona del Capo di Stato.

Se consideriamo poi la I. come principio etico e giuridico, nonchè disposizione politica per la quale il principe è legalmente irresponsabile, e inviolabile quindi, nel senso notato al n. 3°, di fronte al diritto dello Stato, si deve dire che tal prerogativa eccezionale inerisce alla stessa SOVRANITÀ (v.) intesa in senso romanistico (*Quod principi placuit legis habet vigorem;* perciò *princeps legibus solutus est*) e in senso moderno (il diritto è creato dalla volontà del principe, il quale perciò è superiore al diritto), mentre non era riconosciuta dalla dottrina normale del medioevo che affermava la priorità del diritto, anche positivo, sul principe. Di fatto oggi, non solo in una autocrazia dispotica, ma anche in un regime costituzionale strettamente giuridico, le azioni private, civili e criminali del sovrano sono del tutto sottratte alla critica ed al giudizio dei sudditi.

Questa duplice I.. che compete ai capi di Stato, spetta anche, e a migliori titoli, al PAPA (v.), vero sovrano sia nell'ordine politico, sia nell'ordine spirituale.

INVISIBILI si dissero i membri di alcune SOCIETÀ SEGRETE (v.), in particolare i ROSACROCE (v.); in altro senso anche i seguaci di OSIANDER (v.), di FLACIO ILLIRICO (v.), di Swenkfeld . . . e delle sette protestanti (v. RIFORMA) che negavano la CHIESA (v.) come «società visibile».

INVITATORIO (*Antiphona invitatoria, Versus apertionis, Responsorium hortationis, Psalmus invitatorius....*) è l'introduzione caratteristica al MATTUTINO (v.) dell'UFFICIO divino (v.), così detto perchè si compone del Salmo 94° (Volgata): *Venite, exultemus Domino,* che è appunto un appassionato «invito» ad adorare l'amorosa, onnipotente Provvidenza generale e speciale di Dio. Il testo del Salmo è tratto dal Salterio romano (nell'Ufficio dell'Epifania, in cui manca l'I., il Salmo 94°, inserito nel III Notturno, segue la Volgata). Secondo S. Benedetto, doveva essere cantato antifonicamente: invece nell'Ufficio romano è un canto responsoriale, eseguito dal solista, diviso non già in versetti come gli altri Salmi, ma in strofi, in tutto cinque, di più versetti ciascuna, intercalate da un breve versetto-ritornello. Questo è tratto dallo stesso Salmo 94° (*Adoremus Dominum – quoniam ipse fecit nos; Venite – exultemus Deo; . . . Populus Domini et oves pascuae eius – venite adoremus*); oppure, negli Uffici del tempo (*Regem venturum Dominum – venite adoremus; Prope est jam Dominus – ven. ador.; Non sit vobis vanum mane surgere . . . ; Hodie si vocem eius audieritis . . . ; Surrexit Dominus vere – ven. ador.*) e dei Santi (*Regem Apostolorum Dominum – ven. ad.; Regem Martyrum Dominum – ven. ador.;* ecc.), ha riferimento al motivo liturgico del giorno.

All'I., come sua parte integrante, segue un inno di vario metro, che negli Uffici feriali (*Primo die quo Trinitas* e *Nocte surgentes vigilemus omnes,* per la Domenica; *Somno refectis artubus,* per il Lunedì; *Consors paterni luminis,* per il Martedì; *Rerum creator optime,* per il Mercoledì; *Nox atra rerum contegit*, per il Giovedì; *Tu Trinitatis unitas,* per il Venerdì; *Summe Parens clementiae,* per il Sabato), ha riferimento all'ora notturna di Mattutino e invita a scuotere il sonno, la pigrizia per aprir l'anima alla purificazione, alla preghiera, all'unione con Dio, mentre negli altri Uffici tocca i motivi della solennità e fa l'elogio, comune o proprio, del Santo festeggiato.

L'I. manca nell'Ufficio del Triduo sacro della SETTIMANA Santa (v.) e dell'Epifania.

Il che si spiega dal fatto che l'I. non esisteva nell'antico Ufficio romano, come introduzione al Mattutino. In Occidente apparve con S. Benedetto, e S. Gregorio M. lo inserì nel *Cursus* romano. Amalario testimonia che il primo dei due Uffici cantati a S. Pietro nelle feste più antiche e più solenni, era «sine invitatorio» (*De ordine Antiphonarii,* 60, PL 105, 1306). Del resto, quando sia ordinarono i Salmi del Mattutino dell'Epifania

(sec. V), non si sarebbe introdotto nel III Notturno il Salmo 94° se questo si fosse già trovato all'I. Infine nei più antichi Antifonari il gruppo delle antifone dell'I. si colloca in appendice, perchè considerate non come parte originaria ma posteriormente aggiunta.

Dell'attuale assenza di I. nei giorni sopra ricordati Alcuino, Amalario, il Micrologo, Durando, ecc. danno una ragione simbolica mistica (ad es., l'I. si tralascia nell'Epifania per non imitare l'adorazione che Erode simulatamente prometteva a Gesù Bambino!, spiega il *Micrologo,* 40, PL 151, 1008), la quale, al più, non fa che utilizzare la ragione storica sopra spiegata. — *Bibl.* presso A. CABROL in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, VII–1, col. 1419–22. — M. RIGHETTI, *Storia liturgica,* II (Milano 1945) 564 ss.

INVITATORIO. v. INTROITO, B.

INVOCAZIONE dei Santi. v. SANTI; ANNO LITURGICO, V; CULTO, III; PREGHIERA.

INVOLONTARIO. v. VOLONTARIO.

INZAPATI. v. INSABATATI.

IO (*ego, moi, Ich, myself,* spagn. *yo* . . .): termine filosofico assai diffuso ma non ancora ben fissato presso tutti gli autori in un chiaro significato univoco. Nella prospettiva psicologica classica esso non poteva che significare il soggetto–sostanza–persona che pone il duplice ordine di operazioni vitali umane, organiche e spirituali (per cui si dice: « Io cammino » e « Io penso », riferendo il « camminare » e il « pensare » allo stesso « soggetto »: l'Io), unico e permanente sotto la molteplicità diveniente degli atti vitali: v. UOMO: PERSONA.

Nella filosofia moderna, invece. l'Io, tende a sostituire il « soggetto », quando si voglia esprimere non già la sostanza–persona che pensa in atto o che è capace di pensare — nel qual caso il termine più appropriato rimane « soggetto » (*subiectum* = *substantia*) — bensì soltanto l'atto del pensare, la « cogitatio », a prescindere dal « soggetto » cui eventualmente inerisca.

Si sa poi che nella filosofia moderna, iniziatasi col fenomenismo cartesiano (v. IDEA; SCETTICISMO) e consumatasi con l'IDEALISMO attualistico (v.), l'Io come attività non solo fu distinto dal « soggetto » come sostanza, ma esaurì in sè il « soggetto » stesso, come aveva esaurito in sè l'« oggetto » « realtà trascendente », condannando, dunque, la tradizionale concezione sostanzialistica sia della psicologia che della cosmologia e la metafisica in generale. Già con DESCARTES (v.) il « soggetto » è ridotto logicamente a pura attuale « cogitatio » (*Meditazione II*), ma non è ancora esplicitamente licenziato, che anzi, talora, per disattenzione e per inconseguenza, viene riammesso (ad es. nella risposta alle *Obiezioni terze,* raccolte da T. Hobbles, dove il famoso « ergo sum » non viene uguagliato, come si dovrebbe, a « *sum cogitatio* », ma ancora a « *sum res* cui inerisce la *cogitatio* »). Il dissolvimento esplicito e totale del soggetto–sostanza si opera con HUME (v.), che lo riduce a un « fascio di sensazioni » (propriamente non è conservata neanche l'unità del « fascio ») e con KANT (v.), che lo spiega come un « paralogismo ».

Proprio con Kant l'Io–attività (detto anche « Io penso », « Coscienza in generale », « Coscienza trascendentale » . . . .) viene intronizzato sulle rovine del « soggetto–sostanza ». Fichte, Schelling, Hegel Spaventa, Croce, Gentile . . . non dovranno far altro che fornire quest'« Io trascendentale » dei meccanismi più adatti perchè possa compiere la sua funzione di « creatore dell'essere » e di « padre universale ». Cf. anche G. E. BARIÉ, *Du « Cogito » cartésien au moi transcendantal,* in *Rev. philos. de la France et de l'étranger,* 1951, p. 211–27.

Negli altri filoni (marginali alla traiettoria Cartesio–idealismo, che consideriamo rappresentativa della filosofia moderna), il termine Io ritorna, spesso promiscuamente, coi più vari significati. Notevole è l'elaborazione che ne fece la PSICANALISI (v.), la « psicologia del profondo » o dell'INCONSCIO (v.). Il mal vezzo empiristico, che imperversa nella mentalità moderna, l'ha indotta ad essere in generale refrattaria od ostile alla psicologia sostanzialistica, e a confondere il « soggetto » con la « coscienza del soggetto », o Io, ravvisando, ad es., una « moltiplicazione di persone » dove c'è soltanto una moltiplicazione di atti di coscienza. Cf. P. FOULQUIÉ, *La psychologie contemporaine,* Paris 1951, passim, p. 380 ss. — E. MOUNIER, *Traité du caractère,* Paris 1947, passim, p. 538 ss. — G. CRUCHON, *Genèse et structure du moi humain,* in *Nouv. Rev. théol.,* 73 (1951).

IORGA Nicola (1871-1940), n. a Botoșani (Romania), m. nella foresta di Pantelimon (Bucarest), assassinato dalla « Guardia di Ferro » agli ordini di Horia Sima. Fu poeta, critico, giornalista, oratore fascinoso, erudito e poligrafo formidabile e geniale, soprattutto grande storico, dal 1894 professore di storia universale all'univ. di Bucarest. Con l'attività politica (fu deputato al Parlamento nel 1907, fondatore nel 1908 e capo del partito nazionalista, presidente dell'Assemblea nazionale, nel 1931–32 presidente del Consiglio dei ministri e ministro dell'Istruzione . . .), oratoria e letteraria, fu il corifeo di un sano nazionalismo, guida spirituale per 30 anni del popolo romeno, rappresentante e apostolo di esso all'estero. Fondò numerose riviste letterarie e storiche, vari istituti culturali in patria e all'estero (a lui si debbono in Italia la scuola romena di Roma, la casa romena di Venezia), l'università estiva di Välenii de Munte . . . La sua visione del cattolicesimo e del papato è in generale coraggiosamente obiettiva e serena, tranne alcuni giudizi ingiusti, passionali.

Lasciò poco meno di un migliaio di scritti, fra cui fondamentali per ampiezza di prospettiva, larghezza e sicurezza di informazione anche inedita, profondità di apprezzamento critico, sono: *Geschichte des rumänischen Volkes,* Gotha 1905, voll. 2; *Geschichte des osmanischen Reiches,* ivi 1908-12, voll. 5; *The byzantine Empire,* London 1907; *Notes et extraits pour servir à l'histoire des croisades au XV^e^ siècle,* Paris 1899-1916, voll. 6; *Histoire des croisades,* Paris 1924; *Essai de synthèse de l'histoire de l'humanité,* Paris 1926-28, voll. 4; *Historia Românilor*, Bucarest 1936-39, 10 voll. — ENC. IT., XIX, 460 s e *Append.* II–2, 58. — V. LAURENT, *N. I. historien de la vie byzantine,* in *Rev. des études byzant.*, 4 (1946) 5-23); J. MAKUREK, *N. I.*, in *Byzantinoslavica,* 9 (1947) 150-54. — CL. ISOPESCU, *N. I.*, in *L'osserv. Rom.*, 14–I–1951.

IPAPANTE (da ὑπαντάω = vado incontro) era il nome col quale presso i Greci si designava la festa della PRESENTAZIONE DI GESÙ al Tempio (v.) o della Purificazione di MARIA (v.), nella qual circostanza Gesù e Maria furono appunto « incontrati » nel Tempio da SIMEONE (v.) ed ANNA (v. 4). — v.

Chr. S. Constantinidos, Ἡ ἑορτὴ τῆς Ὑπαπαντῆς τοῦ Κυρίου, Istanbul 1944. — Acta SS. *Febr.* I (Ven. 1735) *die* 2. p. 268-79, con una orazione di S. Sofronio di Gerusalemme (p. 274-79).

La festa dell'I. è antichissima. Certamente era celebrata a Gerusalemme già nella seconda metà del sec. IV, come fa fede la *Peregrinatio Etheriae* (scritta tra il 381 e il 388; ed. Heidelberg, 1929, p. IV, 34). Esalta il mistero uno splendido discorso di Esichio (v.), prete di Gerusalemme († poco dopo il 440): PG 93, 1468-78, cui fa eco un magnifico inno alfabetico, probabilmente anteriore al sec. VI: cf. S. Salaville in *Ephem. liturgicae,* 63 (1939) 37 ss.

IPAZIA di Alessandria, dove nacque, fu educata, insegnò e morì, fu figlia del matematico Teone, sposa del filosofo Isidoro. Ella stessa si guadagnò gran fama per sapere filosofico e per erudizione enciclopedica, che affidò a numerosi libri e commenti, ora perduti, di filosofia, di matematica e di astronomia, e andava insegnando, more peripatetico, per la città. «Di gran lunga superava tutti i filosofi della sua età . . .; perciò tutti gli studiosi di filosofia d'ogni parte correvano a lei» (Socrate). Anche Sinesio fu suo discepolo.

Poichè aveva amicizia col prefetto Oreste e molta influenza su di lui, fu addebitata a lei la responsabilità della opposizione che Oreste moveva al vescovo alessandrino Cirillo (v.). Perciò un giorno del marzo 415, da un gruppo di fanatici cristiani, capeggiati da Pietro lettore, fu trascinata a forza nella chiesa detta Cesareo, spogliata delle vesti, massacrata e fatta a pezzi: i resti furono bruciati nel luogo detto Cinarone. Il fattaccio, che l'imperatore lasciò impunito — perchè Edesio aveva corrotto la corte, spiega Suida — «recò non poco disonore a Cirillo e alla Chiesa alessandrina» (Socrate). Forse gli assassini pensarono di far cosa utile alla Chiesa e gradita a Cirillo, ma non è nè provato nè probabile che il macabro delitto fosse stato suggerito e guidato dall'odio di Cirillo, come vuole Suida nel suo profilo, panegiristico e abbastanza ingenuo, di I. La leggenda della colpabilità di Cirillo apparve la prima volta nella *Vita di Isidoro* del fanatico Damascio, filosofo neoplatonico (c. 458-dopo il 533), che insegnò ad Alessandria dopo avervi studiato sotto Teone, Isidoro, Ammonio, Marino, Zenodoto. — Socrate, *Hist. eccl.*, VII, 15, PG 67, 768 s. — *Bibl.* presso L. Baur in *Lex. f. Theol. u. Kirche,* V, col. 232), presso Enc. It., XIX, 468 s e nelle biografie di S. Cirillo Aless. (v.).

IPAZIO, Santo (c. 336-446), originario della Frigia, divenuto monaco circa il 400, fu poi egumeno nel monastero fondato da Rufino, nel sobborgo di Calcedonia (detto *ad Quercum* e poi *in Rufinianis*), presso la chiesa dei SS. Pietro e Paolo. Ne ristorò le sorti, accrescendo il numero dei monaci, offrendo loro un saggio regolamento e l'esempio della sua santità. — Martyrol. Rom. e Acta SS. *Jun.* III (Ven. 1743) *die* 17, p. 308-349, con la *Vita* scritta circa il 450 dal discepolo Callinico (vien dato il testo greco con traduz. latina). — H. Delehaye, *Synaxar. Eccl. Constantinop.*, Bruxellis 1902, col. 754.

Degli altri Santi di questo nome si ricordano: I., monaco poi vescovo (ordinato dal vescovo di Efeso), martire a Costantinopoli durante la persecuzione iconoclastica, con Andrea sacerdote, ambedue originari della Lidia: Acta SS. *Aug.* VI (Ven. 1753) *die* 29, p. 514; — I., soldato, martire a Tripoli in Fenicia (sec. I) con Leonzio e Teodulo (v.): Acta SS. *Jun.* III (Ven. 1743) *die* 18, 553 ss; — I., monaco, martirizzato dai Saraceni presso il monte Sinai in Arabia, con Teodulo (v.), Paolo, Giovanni, Proclo, Isacco, Macario, Marco, Beniamino, Elia e altri compagni: Acta SS. *Jan.* I (Ven. 1734) *die* 14, p. 953 ss; — I., fanciullo, martire a Bisanzio in Tracia durante la persecuzione di Aureliano (270-275) con Luciliano (v.) e altri: Acta SS. *Jun.* I (Ven. 1741) *die* 3, p. 274 ss; — I., vescovo di Gangra (sec. IV) festeggiato dai Greci il 31 marzo e dai Latini il 14 nov.

IPAZIO, vescovo di Efeso (sec. VI), consigliere di Giustiniano, che ne apprezzava molto la scienza teologica, ebbe parte importante negli affari religiosi verso il 531-36. Lasciò scritti esegetici, conservati in frammenti specialmente nelle catene. Fr. Diekamp, *Analecta patristica,* Roma 1938, ha raccolto e pubblicato 94 frammenti, non tutti, peraltro, sicuramente autentici.

IPERDULIA. v. Culto, I; Maria.

IPERECHIO (*Iperico, Ipparco*), SS. — 1) v. Ipparco (S.) e Compagni.

2) Martire in Egitto nella persecuzione di Galerio Massimino, con Leonide, Ario, Gorio, Seleniade, Irene, Pambone, Marciano (v.), Nicandro, Apollonio: questi ultimi tre sono festeggiati anche presso i Latini: Acta SS. *Jun.* I (Ven. 1741) *die* 5, p. 419 s.

3) Anacoreta del sec. IV, onorato presso i Greci; di lui conserviamo alcuni apoftegmi nelle *Vitae Patrum:* Acta SS. *Aug.* II (Ven. 1751) *die* 7, p. 190 s.

IPERIO (*Hyperius;* propriamente *Gerhard* o *Geerhaerdt*) Andrea (1511-1564), n. a Ypres, donde il soprannome I., m. a Marburg, celebre teologo protestante. Studiò a Parigi, viaggiò molto in Germania, nei Paesi Bassi, in Francia, in Italia, in Inghilterra dove soggiornò 4 anni, e voltosi dal cattolicesimo alla Riforma, dal 1542 insegnò teologia nell'università di Marburg, dove era successo a G. Geldenhauers, detto « Noviomagus ». Fu considerato il capo spirituale della Chiesa evangelica dell'Hessen, chiamato appunto il « Melantone dell' Hessen ». Lasciò tra l'altro: *Varia opuscula theologica*, I e II, Basilea 1570, 1581; *De formandis concionibus sacris*, Marburg 1553; *De recte formando theologico studio*, Basilea 1556 (in edizioni successive col titolo *De theologo*). Postumi uscirono per cura di suo figlio: *Annotationes breves et eruditae* in Isaia (Basilea 1574), *Commentarius* alle epistole paoline a Timoteo, Tito, Filemone (Zurigo 1582), . . . *in Pauli epistolas* (ivi 1583), . . . *in epistolam ad Hebraeos* (ivi 1585).

Non si confonda con Gerhard Giov. (v.). — W. Orthius, *Oratio de vita ac obitu clarissimi viri gravissimique theologi A. Hyperii*, Marburg 1564. — Bibl. presso E. Freys in *Lex. f. Theol u. Kirche*, V, col. 233; Schrödl in *Kirchenlexikon*, VI, col. 555 s.; Ackeley in *Die Relig. i. Gesch. u. Gegenwart*, II, col. 2062 s.

IPNOSI, Ipnotismo (da ὕπνος = sonno): sonno provocato artificialmente in certi soggetti facendo loro fissare lo sguardo negli occhi dell'ipnotizzatore o su di un oggetto brillante tenuto fra le dita di quest'ultimo, comprimendo loro il globo oculare, la mano o il piede, obbligando gli occhi del soggetto a convergenza fino alla chiusura delle pal-

pebre, e in tanti altri modi che si riducono tutti a uno solo: la suggestione (*eteroipnosi*). Tale condizione può anche prodursi automaticamente (*autoipnosi*) in particolari soggetti nevrotici: isterici, mediums, sensitivi.

A) Nello stato ipnotico si verificano fenomeni di letargo, di sonnambulismo, di catalessi, di trasposizione dei sensi, di suggestività estrema nell'ambito psichico (particolarmente sensitivo-sensoriale), di cosiddetto (mal detto) sdoppiamento della personalità, mentre in casi eccezionali possono affiorare vere manifestazioni metapsichiche di telepatia e di chiaroveggenza, accidentali e pragmatiche (v. METAPSICHICA).

Nel letargo il soggetto è del tutto passivo e inerte. Nella catalessi, qualche senso è sveglio e la sensibilità muscolare è così estrema, che si può far prendere all'ipnotizzato qualunque posizione. Nello stato di sonnambulismo l'operatore può suggerire all'ipnotizzato qualunque sensazione, idea, sentimento, azione, ed è quasi certo che l'ipnotizzato sentirà, penserà e farà quello che gli fu suggerito.

Basta un soffio sugli occhi o sulla faccia per risvegliarlo; e anche dopo risvegliato, egli potrà talvolta compiere un'azione, che durante l'ipnosi gli sia stata suggerita e la compirà nell'ora e nel luogo che gli fu designato (suggestione a scadenza).

La suggestione, poi, non è altro che l'atto per cui a un soggetto si comunica un'idea, la quale è accettata dal soggetto medesimo irriflessivamente. E come ogni idea suggerita e accettata tende a tradursi in azione (l'*idea dinamica* del Bernheim), così si capisce come basti il suggerire all'ipnotizzato l'idea di un'azione, perchè questa azione egli eseguisca; se voi gli dite: guardate che c'è del fuoco ai vostri piedi, egli avrà l'allucinazione del fuoco e ritirerà i piedi perchè non brucino.

« Tutti noi, dice il Mercier, siamo suggestibili fino a un certo grado. Dite ad uno: voi avete una mosca sulla fronte, egli vi crederà, e spontaneamente farà un gesto per cacciarla. Gli avvocati, i professori, gli oratori, i negozianti, i ciarlatani, i seduttori, ecc., sono suggestionatori, e quelli che li ascoltano sono sempre più o meno accessibili alle loro suggestioni. Non è adunque la suggestibilità come tale che caratterizza l'ipnosi, ma è uno stato di suggestibilità anormale, e talvolta forse assoluta ». Talvolta e forse, dice il Mercier, perchè se la scuola di Nancy sostiene la suggestibilità assoluta degli ipnotizzati, la scuola di Parigi della Salpêtriere la nega: infatti sovente, se non sempre, il soggetto si ribella alla suggestione di atti contrari alle sue abitudini ed ai suoi sentimenti. Così a un uomo pacifico e mite difficilmente la suggestione ipnotica potrà strappar l'esecuzione di un vero omicidio. Quanto alla causa di questa estrema suggestibilità che distingue l'ipnosi, non è altro che il fascino ipnotico. Chè addormentandosi il paziente nella persuasione di essere sotto l'influsso della persona che lo addormentò, l'immagine di questa è l'unica che rimane, e vivissima, nella fantasia, ed ha quindi quell'efficacia che si vede già in parte nel sonniloquio naturale. Egualmente il soggetto ripete automaticamente tutto quello che fa l'ipnotizzatore in sua presenza, a quel modo che anche l'uomo desto, se sia distratto, si mette a sbadigliare vedendo altri che sbadiglia. Quanto alla suggestione post-ipnotica, essa è dovuta a un rinnovamento subitaneo ed effimero dell'ipnosi. Se, per es., a un ipnotizzato si ingiunge di mettere sulla tavola la sedia, dopo che si è svegliato, la vista della tavola basta per associazione ipnotica a riprodurre la suggestione, purchè il soggetto sia tale che vi si presti. È un'idea fissa che in quel momento si impadronisce del soggetto: idea fissa, divenuta gigante per il fatto della suggestione ipnotica precedente.

B) Si occuparono della questione, in modo particolare dopo Mesmer, il dott. BRAID, a cui si deve il nome I., il grande neuropatologo CARCHOT che incluse l'I. fra le nevrosi, il BERNHEIM che lo ridusse al meccanismo « suggestione ».

Come problema scientifico non è ancora risolto mentre è indubbio il meccanismo abitualmente suggestivo (etero- e auto-suggestivo), non è escluso che in certi casi vi possa essere una trasmissione energetica dell'ipnotizzatore al soggetto: la convalida di questa ipotesi spetta all'esperienza, che attualmente sembra avviarsi su una via più rigorosa e promettente, sfruttando, ad es., i mezzi offerti dalla fisica radiante (v. METAPSICHICA). Comunque sia, anche l'I., riconosciuto come fenomeno naturale, che non ha nulla di preternaturale e di superstizioso, sta rientrando nei confini (allargati) della psicologia classica scientifica.

Come mezzo terapeutico è giustamente quasi del tutto abbandonato: alcuni, così detti « guaritori », ne fanno un uso larvato.

C) Da quando cominciò a diffondersi come pretesa *arte* o *scienza superiore*, l'I. richiamò l'attenzione dei moralisti e dell'autorità ecclesiastica. I principali documenti in merito sono: *S. Off*, 23 giugno 1840, 21 aprile 1841; *S. Penitenzieria*, 1 luglio 1841; *S. Off.*, 28 luglio 1847, 30 luglio 1856, 26 luglio 1896, 27 aprile 1917: cf. AAS 9 [1917] 268; *Collect. de S. C. Prop. Fide*, nn. 1018, 1128, 2061; A. BALLERINI-D. PALMIERI, *Opus morale*, II, n. 365-68.

Dai docc. si rilevano: *a*) la estrema cautela che si deve avere nel giudicare la storicità dei fatti di I., nei quali facilmente si insinuano imbrogli volgari e immorali; *b*) la condanna di ogni mezzo, anche realmente scientifico, al fine di scoprire cose preternaturali o di violare i segreti di coscienza; *c*) l'ammissione, con certe cautele, dell'uso dell'I. a scopo di indagine scientifica e di cura di malati; veramente, in un primo documento (1 luglio 1841) sembra esclusa la liceità dell'I. come sussidio all'arte medica, ma nel decr. del 1896, sia pur con riserva, sembra ammessa.

Le *cautele prescritte* sia dei docc. citt., sia dai teologi, hanno lo scopo di escludere ogni possibilità di inganno, di superstizione e di scandalo: a) il *soggetto passivo* deve accettare liberamente ed essere assistito da persona di fiducia; b) l'*ipnotizzatore* deve essere competente (affinchè il paziente non soffra jattura nella mente, nella salute) e, sotto ogni aspetto, onesto; c) deve essirvi una *causa sufficiente* (impossibilità o inefficacia d'altre cure, vero interesse scientifico...; è esclusa la curiosità e molto più lo scopo di ricerca giudiziale); d) sia eliminato ogni *elemento superstizioso* (anche ogni implicita invocazione del demonio); e) e ogni *fine cattivo* (trucchi, pretesa di indagare fenomeni o cose preternaturali, abuso del paziente...); f) *in caso di dubbio* sulla natura preternaturale dei fatti, chi abbia (ad es. un medico) bisogno di interessarsene, deve pubblicamente protestare di non voler partecipare a fatti di indole simile. Talune di queste

condizioni sono sancite pure dal Codice penale italiano (1930), art. 613, 728.

Alcuni teologi vorrebbero porre come principio che l'I. *è per sè illecito*, e solo *per accidens lecito;* per la non provata base scientifica dell'I., e per i molti pericoli connessi (sospensione dell'uso di ragione, privazione della libertà messa in balia di altra volontà . . .). Trascurando le cautele accennate, si commette peccato grave (nel paziente, almeno contro il V precetto; negli altri, anche contro giustizia, se vi è dolo o violenza); in dubbio fondato sulla natura preternaturale dei mezzi o dei fatti, si ha pure peccato di superstizione. L'eventuale abuso cade sotto i cann. 1399 e 2325.

BIBL. — R. VAN DER ELST in *Dict. apol. de la foi cath.*, II, col 533 s, 419-38 (guarigioni miracolose), 524-40 (isterismo); III, col. 1115-43 (occultismo). Lo stesso autore, in *Dict. de Théol. cath.*, VII, col. 363-65 ha preparata l'amplissima nota bibliografica dell'articolo I. redatto da A. FONCK, col. 357-63 (con discussioni morali e documenti ecclesiastici). — Altra bibl presso ENC. IT., XIX, 481-83, e K. HILGENREINER in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, V, col. 233 35. Aggiungi:

N BRÜHL, *Nachdenkliches über den Hypnotismus*, Köln 1923. — J. BESSMER, *Okkultismus und Hypnose*, in *Stimmen der Zeit*, 106 (1924) 207 15. — G. H. ESTABROOKS, *Hypnotism*, New-York 1948. — A. CANNON, *The science of Hypnotism*, New-York 1948. — R W MARKS, *The story of Hypnotism*. New-York 1948. — LECRON-BORDEAUX, *Hypnotism today*, Heinemann 1948. — B. WOLFE-L ROSENTHAL. *Hypnotism comes of age*, New-York 1948. — W ATKINSON, *Suggestione e autosuggestione*, Milano 1946[3]. — A BRAUCHLE, *Hypnose u Autosuggestion*, Stuttgart 1949. — B. WINTERS, *Fr. Ant. Mesmer*, indagine sugli antecedenti dell'I., in *Journ. of gener. psychology*. 43 (1950) 63-75. — L. R. WOLBERG, *Hypnoanalysis*, New-York 1950. — O. KOHNSTAMM, *Medical a. philosoph. results of the method of hypnotical self-observation*, in *Journ of gen. psychology*, 44 (1951) 71-111. — P. CHAUCHARD. *Hypnose et suggestion*, Paris 1951. — ERSKINE, *Guarire con l'I.*, Milano, Bocca 1937.

J. ANTONELLI, *Medicina pastoralis*[5], II (Roma 1932) n. 18-73. — A. VERMEERSCH, *Theol moralis*[3], II, n. 248 s , 325. — S. A. LOIANO, *Institutiones Theol. moralis*, II, n. 227-29. — J B. PIGHI-A. GRAZIOLI, *Cursus Theol moralis*[6], III, n. 68 s. — J. AERTNYS-C. A. DAMEN, *Theol. moralis*[16], I, n. 432. — H. THURSTON, *La Chiesa e lo spiritismo*[3], Milano 1919. — L. SCREMIN, *Appunti di morale professionale per i medici*[3], Roma, p. 105, 142-144.

IPOCRISIA. Nel significato classico I. è simulazione di persona e dicevansi « ipocriti » coloro che nei teatri rappresentavano i personaggi della storia o della leggenda.

Nel Nuovo Test. l'I. è usata ad indicare la simulazione di una santità o di una bontà che non esiste. L'I. è quindi una specie di SIMULAZIONE (v.), la quale, come è noto, si distingue dalla BUGIA (v.), perchè, mentre questa s' oppone alla VERACITÀ (v.) colla parola, la simulazione vi si oppone cogli atti.

L'I. è peccato perchè è contraria alla verità, a cui, per la virtù della veracità, dobbiamo rendere omaggio non soltanto colla parola, ma anche colle opere e con la condotta. La virtù che con l'I. si finge di avere e non si ha, non è colpita che indirettamente.

Al qual proposito è anche da osservare che per dar luogo all'I. è necessaria l'intenzione d'ingannare il prossimo colle apparenze di una falsa virtù: non si potrebbe dire ipocrita chi si sforzasse di vivere una vita di pietà, e ciononostante, per debolezza, peccasse; nè, ad evitar l'I., è necessario manifestare pubblicamente i propri peccati e difetti.

Per giudicare la gravità dell'I. è da tener conto del fine che l'ipocrita si propone. Ora, prescindendo da un eventuale fine gravemente disonesto, la simulazione e l'I. non eccedono il peccato veniale. Diciamo: « prescindendo dal fine disonesto », perchè è ben chiaro di quali gravissime colpe si possano rendere responsabili coloro che intendono ingannare il prossimo colla simulazione di una apparente virtù. Si capisce, quindi, come alla penna di S. Girolamo possa essere sfuggito il giudizio audace: « In comparatione duorum malorum, levius est aperte peccare, quam sanctitatem simulare » (*Com. in Isaiam*, c. XVI, PL 24, 240).

Contro una forma particolarmente grave d'I. lanciò il Signore le note severissime parole: quella degli Scribi e dei Farisei, che colla loro falsa pietà distoglievano il popolo ebreo dal vero culto di Dio.

I Libri sacri a ogni passo risuonano di terribili detestazioni (cf. Ger IX 3; Salm CXIX 2; Mt VI 2, XXIII 13-29; sulla necessità della virtù non finta, cf. Rom XII 9: I Giov III 18; v. *Dict. de la Bible*, III, col. 795 s) contro la mala genia degli ipocriti, dei quali si può dire con un poeta francese: « Le ciel est dans leurs yeux, l'enfer est dans leurs coeurs ». Essi rendono pur sempre un omaggio alla virtù, poichè, sentendo il bisogno di simularla, ne confessano il valore almeno sociale; ma è un viziato « omaggio del vizio alla virtù » (La Rochefoucault). — S. TOMMASO, *S. Theol.*, II-II^{ae}, q. 111, artt. 2-4. — BALLERINI, *Opus theol. mor.*, tr. IV, n. 353, Prati 1889 — Altre fonti e studi presso T. ORTOLAN in *Dict. de Théol. cath.*, VII, col. 365-369. A. DESCAMPS, *Les justes et la justice dans les Évangiles et le christianisme primitif*, Louvain, p. 164 ss.

IPOGEO (da ὑπο e γῆ = sotto e terra), è genericamente ogni vano sotterraneo, rivestito di muratura o semplicemente scavato, adibito: 1) *ad abitazione* (età dell'uomo delle caverne, alcuni popoli primitivi): 2) *a santuari di culto* (frequenti nell'antichità primitiva — si ricordino i famosi tempi a grotte dell'INDIA [v. le illustrazioni di quest'articolo], usati anche in seguito nei culti delle divinità ctonie e dei misteri; si dice I. anche la CRIPTA [v.] o CONFESSIONE [v.] sotterranea delle BASILICHE cristiane [v.]); 3) oppure *a sepolcro:* in quest'ultimo senso, che è diventato il più comune del vocabolo I., sono I.I. la CRIPTA cimiteriale (v.) e le Catacombe (v. CIMITERI CRISTIANI). Cf. anche M. V. ANASTOS, Ὑπόγειος. *A bizantine term for perigee, and some byzantine views of the date of perigee a. apogee*, in *Orientalia christ. period.*, 13 (1947) 385-403

IPOSTASI e **IPOSTATICA** (Unione). v. PERSONA; GESÙ CRISTO III, c; REDENZIONE; TRINITÀ.

IPOTECA. È un diritto reale costituito sopra beni del debitore o di un terzo a vantaggio di un creditore, per assicurare sopra i medesimi il soddisfacimento di un'obbligazione.

A) Secondo il diritto italiano, essa è indivisibile, e sussiste per intero sopra tutti i beni vincolati, sopra ciascuno di essi e sopra ogni loro parte; è inerente ai beni, e li segue presso qualunque possessore.

Si possono ipotecare: i beni immobili, che sono in commercio; il loro usufrutto; i diritti del concedente e dell'enfiteuta sui beni enfiteutici; le rendite sopra lo Stato.

L'I. ha due caratteri dominanti: *la pubblicità* e *la specialità*. Non ha effetto se non è resa pubblica mediante iscrizione nell'ufficio delle ipoteche del luogo, in cui si trovano i beni gravati, e non può sussistere che sopra beni specialmente indicati, e per somma determinata in danaro. L'I. si rende *pubblica* mediante l'iscrizione detta. Il carattere di *specialità* vuole che siano ben determinati il credito assicurato e i beni da sottoporsi ad ipoteca. La iscrizione conserva l'I. per 30 anni dalla sua data; l'effetto dell'iscrizione cessa se questa non è rinnovata prima della scadenza. La rinnovazione si effettua in modo analogo all'iscrizione. Si tenga però presente che deve essere diretta, se del caso, anche contro gli eredi o aventi causa del debitore, ai quali siano passati i beni. Chi ha il dovere di tutelare il patrimonio dell'ente amministrato è obbligato ad iscrivere ed a rinnovare in tempo utile l'I. sotto pena di rispondere dei danni. L'I. si estingue con l'estinzione dell'obbligazione, con la prescrizione, con la rinuncia, ecc. Si dice I. *accesa* quella che è legalmente iscritta e non scaduta; *perenta* è quella pure legalmente iscritta ma poi lasciata scadere per non essersi rinnovata in tempo utile l'iscrizione stessa.

L'I. è di tre sorta: *legale*, che compete al minore e all'interdetto, alla moglie, allo Stato, ai venditori e alienanti; *giudiziale*, quella che è decretata dal giudice; *convenzionale* o *volontaria*, che può concedersi solamente da quelli che hanno la capacità di alienare un immobile e deve costituirsi per atto pubblico o per scrittura privata. Cf. Cod. civ. art. 2308 ss, anche articoli 2741-44; Cod. pen., art. 189-91; Cod. proc. pen., art. 616, 618-20. — Enc. It., XIX, 496-501 con abbondante letteratura. — Coviello, *Delle I.I.*, Roma 1936. — L. Garriguet in *Dict. de Théol. cath.*, VII, col. 568-72. Altre considerazioni sotto Pegno.

B) Circa l'I. su Beni eccles., v. questa voce, Benefici, Amministraz. eccles., Alienazione di beni eccl. Se per causa legittima (CJC can 1530) i beni eccles. fossero da gravare di I., occorre a ciò la licenza del Superiore (can 1532), il quale curerà che siano uditi tutti gli eventualmente interessati, e che l'I. sia limitata al più breve tempo possibile; l'Ordinario poi stabilirà la rata annua da pagarsi per estinguere il debito ipotecario. « Causa legittima » che giustifica l'I. sono la necessità o l'utilità evidente della Chiesa, l'esigenza della pietà. « Superiore competente » è: la *S. Sede* per i beni comunque preziosi, o di valore eccedente le L. 30.000; l'*Ordinario*, col consenso degli interessati ed udito il Consiglio amministrativo, fino al valore di L. 1000; col consenso anche del Consiglio ammin. e del Capitolo della cattedrale, per un valore compreso tra L. 1000 e 30.000. Sono poi da osservarsi le disposizioni della legge civile (can 1533).

La S. Congr. del Concilio chiarì questa materia (20-VI-1929): « Per gli atti eccedenti l'ordinaria amministrazione (... mutui ...), i beneficiati, i rettori ... dovranno fornirsi dell'autorizzazione ecclesiastica a norma del CJC cann 1526-1543. In caso contrario, oltre la nullità dell'atto o contratto, incorrono nell'obbligo del risarcimento dei danni, salve le maggiori pene sancite nel can 2347 (articolo 41) ... Gli enti beneficiarii sono inoltre tenuti a munirsi dell'autorizzazione civile per gli atti e contratti eccedenti l'ordinaria amministrazione, specificati negli artt. 12 e 13 della legge 27-V-1929, n. 848 » (art. 42, § 2). La legge qui citata sancisce: « I rappresentanti legali dei benefici eccles. (... eccettuati quelli della dioc. di Roma e suburbicarie...) non possono compiere atti eccedenti l'ord. amministr. senza l'autorizzazione governativa, da concedersi sentita l'autorità eccles. (art. 12; cf. Concordato 11-II-1929, art. 30); si comprendono fra gli atti eccedenti l'ord. amministr.... i mutui ... » (articolo 13).

Si noti che l'autorizzazione civ. a contrarre mutui occorre agli enti beneficiarii, non già alla Chiesa o ad enti di culto: a questi la detta autorizzaz. occorre solo per acquistare, ricevere, alienare beni ...

Si noti ancora che la nullità dell'atto compiuto senza la prescritta autorizz. eccles. può essere sanata soltanto con ricorso alla S. Sede anche quando si tratta di valore minimo (S. Congr. Conc., 17-V-1919).

IPPARCO, Santo e CC. (detto anche *Iperico*, *Iperechio*), fu crocifisso, insieme coi compagni Filoteo, Abib, Giuliano, Romano, Giacomo, Paregorio, in Samosata al tempo di Massimiano. — Acta SS. *Jan.* II (Ven. 1734) *die* 29, p. 960. — H. Delehaye, *Synaxar. Eccl. Constantinopol.*, Bruxellis 1902, col. 431.

Per altri Santi di questo nome, v. Iperechio.

IPPOLITA di Gesù. v. Rocaberti (*de*) Isabella.

IPPOLITO, SS. v. sotto: Ippolito, S. (*Leggenda di*).

IPPOLITO (S.) di Roma († 235), prete (vescovo per Eusebio e Girolamo), antipapa (217-35), fecondo scrittore ecclesiastico di lingua greca, morì riconciliato col vero Papa, in Sardegna, dove era stato deportato con S. Ponziano (v.).

I. **Vita**. Non sappiamo nè quando nè dove nacque. Oriundo forse dell'Oriente ellenico, discepolo forse di S. Ireneo (cf. Fozio, *Cod. 121;* PG 103, 401 ss), verso il 200 lo troviamo a Roma, dove ha già iniziata la sua opera di scrittore e di omileta. Secondo S. Girolamo (*De vir. ill.*, c. 61; PL 23, 671 ss), nel 212 Origene ne avrebbe ascoltato l'omelia *De laude Domini Salvatoris* (perduta). Combattè appassionatamente contro lo Gnosticismo (v.) e il Sabellianismo (Modalismo, Monarchianismo), ma, rigorista com'era, poichè Callisto (v.) tendeva ad una mitigazione della disciplina penitenziale, si oppose a che fosse eletto Papa (217), accusandolo di lassismo e di sabellianismo. Da alcuni suoi seguaci fu eletto egli stesso antipapa: capeggiò così il primo scisma, che durò 18 anni, protraendosi anche sotto il pontificato di Urbano (222-30) e di Ponziano (230-35). Scoppiata la persecuzione di Massimino Trace, I., assieme a Ponziano, fu relegato in Sardegna, dove, lo stesso anno (235), morì, dopo essersi riconciliato col Papa. Fu trasportato a Roma e sepolto sulla Via Tiburtina. È onorato come martire assieme a Ponziano. Festa 13 agosto; cf. *Cronografo* del 354. Come vescovo di Porto, festa al 22 agosto: cf. Acta SS. *Aug.* (Ven. 1752) *die* 22, p. 504-13. Presso i Greci. festa 30 gennaio: v. oltre, Ippolito (leggenda di). Nel 1551 fu ritrovata una statua di marmo (ora nel Museo Laterano), eretta in suo onore e portante incisi un suo computo pasquale per gli anni 222-233, e una lista, incompleta, delle sue opere: v. oltre, Ippolito, *Cimitero* e *Statua*.

La figura di I. è tuttora fasciata di mistero. Il primo scrittore che parla di I., Eusebio di Cesarea, non sa nemmeno di quale Chiesa fosse capo; S. Girolamo non è più informato; l'antichità cristiana ne ha fatto un vescovo ora di Roma, ora di Porto, ora di Bostra... Recentemente vi fu chi, invero più avventuroso che fondato, fece di I. un oscuro teologo vissuto in un angolo d'Oriente, scrittore ignoto di secondo piano, il quale dopo il 250 redasse opere esegetiche, antiereliche, pervenuteci in scarsi frammenti: al suo posto glorioso sostituì un certo Josippo... (così P. NAUTIN, v. in *Bibl.*).

II. Opere. Uguale incertezza grava sulla sua attività letteraria. Per la versatilità dell'ingegno e per il numero delle opere gareggia col contemporaneo Origene, sebbene non sia originale come l'Alessandrino. I. è un dotto ed un raccoglitore, preoccupato più di questioni pratiche che di problemi speculativi. Lo scisma doloroso, di cui fu capo, e la lingua greca da lui usata a Roma possono forse spiegare la sorte che toccò alle opere di I.; dimenticate ben presto nel mondo occidentale, furono meglio conosciute e lungamente usate in Oriente, come attestano le numerose versioni in armeno, georgiano, siriaco, slavo...

È notevole anche la forma letteraria dei suoi scritti. I. si esprime in modo «chiaro, grave, senza ridondanze» (FOZIO, *l. c.*, col. 404), senza ricercatezza, con proprietà di stile, ricchezza di lingua, vivacità di sentimento.

A) *Opere polemiche: antieretiche, apologetiche, dogmatiche.*

a) *Syntagma* contro tutte le eresie: enumerava 32 eresie da Dositeo a Noeto. Ora è perduto, ma si può parzialmente ricostruire in base a citazioni posteriori (TERTULLIANO, *De praescriptione;* S. EPIFANIO, *Panarion;* S. FILASTRIO, *De haeresibus*). Quest'opera, composta sotto l'ispirazione di S. Ireneo (FOZIO, *Bibl. Cod. 121*, PG 103, 401 D), diretta contro *tutte* (ἀπάσας) le eresie (*Chronicon Paschale*, PG XCII, 80), in realtà ne conteneva solo 32 (Fozio, l. c.), formando un opuscolo (βιβλιδάριον o βιβλίον, Fozio) terminando a quella di Noeto e dei Noeziani (Fozio): le eresie erano esposte e poi confutate soltanto a grandi linee (cf. *Philosoph.*, I, 1).

b) *Philosophumena* (κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος: *Refutatio omnium haeresum*): in dieci libri. Il libro I, noto dal 1701, andava sotto il nome di Origene; il II e il III sono perduti; i libri successivi sono stati ritrovati (1842) in un manoscritto greco del Monte Athos (oggi a Parigi). Nei primi 4 libri I. vuol dimostrare che gli eretici derivano dalla «sapienza pagana», e parla della filosofia greca (I), della magia e astrologia e dei misteri (IV); negli altri libri espone le eresie, tra cui 33 sistemi gnostici. L'opera venne scritta dopo il 222 (IX, 11-13 suppone già morto Callisto), secondo alcuni nel 234. L'opera, che nè la mentovata statua, nè gli autori antichi ricordano tra gli scritti di I., è di eccezionale importanza per la storia dottrinale dei primi secoli. Si crede da alcuni che la conclusione di essa sia da ravvisarsi nei capi XI-XII della lettera a DIOGNETO (v.). L'attribuzione a I. dei *Philosophumena* suscitò tenaci e gravi resistenze, placatesi — e non del tutto: v. in *Bibl.* — soltanto all'inizio del nostro secolo. Non solo si presentano come l'opera di un accanito avversario dei papi Zefirino e Callisto, di uno che forse per primo osò in Roma scatenare uno scisma contro i vescovi legittimi, ma anche tradiscono preoccupazioni che sembrano estranee allo spirito di I.: I. è un esegeta fedelissimo alla tradizione, mentre l'autore dei *Philosophumena*, che fa mostra di erudizione profana, scarsa o assente dagli altri libri di I., mira a dimostrare l'origine delle eresie nella filosofia greca. Forse la paternità di quest'opera, oggi generalmente accettata, meriterebbe di essere ridiscussa su nuove basi.

c) *Piccolo Labirinto* (c. 230), così chiamato da Teodoreto di Ciro (frammento in Eusebio, *Hist. eccl.*, V, 28; PG 20, 512), confuta l'eresia di Artemone e dei monarchianisti (v. in *Bibl.*).

d) Si conservano frammenti anche di scritti *Contra haeresim Noëti* (200-210) e *Contra Judaeos*, mentre il *Contro Marcione*, sul bene e l'origine del male, è perduto. ED. SCHWARTZ (*Zwei Predigten Hyppolyts*, in *Sitzungsber. der Bayer. Akademie der Wissensch.*, Philos.-hist. Abt., 1936-III, Munich 1936) aveva sostenuto che i frammenti «Contro Noeto» e «Contro i Giudei», da lui ripubblicati, appartengono a due omelie di I., aventi per argomento l'una il Salmo messianico 2°, l'altra il Salmo messianico 68°. A prescindere dal «Contro i Giudei», circa il quale la scarsità di documenti consiglia estrema riservatezza, la maggior parte dei critici giustamente rigetta la tesi di Schwartz e sostiene che il «Contro Noeto» non è già un' omelia distinta, ma è la stessa identica finale del Σύνταγμα: v. la discussione di CH. MARTIN, *Le «Contra Noëtum» de S. Hippolyte, fragment d'homélie ou finale du Syntagma?*, in *Rev. d'Hist. eccl.*, 37 (1941) 5-23. BARDENHEWER, invece, non seguito da altri, attaccava il «Contro Noeto» e il «Contro Artemone» al *Piccolo Labirinto*, che è un'opera distinta dal *Syntagma* (*Gesch. d. altkirchl. Lit.*, II, Freib. i. B. 1903, p. 513 ss).

e) *De donationibus*, contro i montanisti (perduto).

f) *In difesa dell'Apocalisse e del Vangelo di Giovanni*, contro l'antimontanista Gaio e gli Alogi (perduto).

g) Κεφάλαια κατὰ Γαΐου, in favore dell'Apocalisse; se ne conservano frammenti in siriaco.

h) *De Christo et Antichristo, ad Theophilum* (c. 200), intero, in greco: 67 capitoli di argomento escatologico. Nel 1557 Giovanni Pico pubblicava una omelia *Della fine del mondo e dell'Anticristo* sotto il nome di I., testimoniato da tutti i manoscritti: non era che una rielaborazione posteriore del vero *De Anticristo* di I., che fu ritrovato nel 1660 da Marquard Gudius

i) Πρὸς Ἕλληνας (222): se ne conserva un passo nei *Sacra Parallela* del Damasceno e notevoli frammenti in greco: l'opera denunciava gli errori in cui cadde la filosofia pagana, specialmente Platone.

l) Περὶ θεοῦ καὶ σαρκὸς ἀναστάσεως, dedicato a Giulia Mammea, madre di Alessandro Severo (frammenti).

B) *Opere esegetiche.* Ci giunsero integralmente: Sulla *benedizione di Giacobbe*, Gen XLIX (in greco e in versione armena e georgiana) e sulla *benedizione di Mosè*, Deut XXXIII (in versione armena e georgiana). Queste *Benedizioni* di Giacobbe e di Mosè, che MARIÈS (o. c. in *Bibl.*, p. 33) dimostra essere due libri di una sola opera, segnalate in versione armena da due Padri Me-

chitaristi di Venezia (1889, 1900), furono poi rintracciate in una versione georgiana, edita e tradotta in russo da MARR nel 1903; dal russo furono voltate in tedesco da BONWETSCH nel 1904 (in *Texte u. Untersuch.*, XXVI–1); il testo greco della *Benedizione di Giacobbe* fu trovato nel convento di Meteoron al Monte Athos da C. DIOBOUNIOTIS, che lo pubblicò nel 1911 (in *Texte u. Unters.*, XXXVIII–1): il testo greco contiene alcuni sviluppi teologici di sospetta autenticità; — su *David e Golia* (omelia), in versione armena e georgiana; — sul *Cantico* fino a III, 6 (vers. georgiana, frammenti greci, armeni, siriaci, slavi); — su *Daniele*, compresi anche i passi deuterocanonici (200-204), in 4 libri è il più antico scritto esegetico, importante per intendere la maniera ermeneutica di I. Il testo greco, pubblicato nel 1897 da G. N. BONWETSCH (con versione tedesca), comporta alcune lacune, supplite da una quasi completa versione paleoslava e poi da un nuovo codice del Monte Athos, il *Meteor. 573*, del quale nel 1911 C. DIOBOUNIOTIS (v. sopra) pubblicava i frammenti inediti e segnalava le varianti rispetto all'edizione del 1897 (*Texte u. Unters.*, XXXVIII–1, 45–60). MAURICE LEFÈVRE fece del testo greco una nuova ediz. più completa (1947), con versione francese: l'introduzione è di G. BARDY (v. in *Bibl.*).

Abbiamo i titoli o frammenti delle seguenti opere: *Sulla pitonessa; Sui salmi; Su vari luoghi del Genesi; Su Ruth, Proverbi, Eccl., Ezechiele, Isaia, Zaccaria.* Riguardo al N. T. abbiamo frammenti di commenti su *Matteo* XXIV, XXV, su *Luca* XXIII, 33 ss, su l'*Apocalisse*. Si è conservata una omelia su *Lazzaro* (fra le opere del Crisostomo, PG 62, 775–80).

C) ***Varie.*** — 1) *Cronaca*, dal principio del mondo fino al 234: rimane per piccola parte in greco, intera in versione armena e in tre rifacimenti latini indipendenti (*Excerpta latina Barbari* e *Libri generationis*): vuol confutare le stolte speranze millenaristiche diffuse tra i cristiani.

2) *Computo I asquale*, di cui il più importante frammento è inciso sulla statua di I. EUSEBIO (*Hist. eccl.*, VI, 22, PG 20, 576 A) attribuisce ad I. un secondo Περὶ τοῦ πάσχα (diverso da quello ricordato anche dalla statua del Laterano). Di quest'opera ACHELIS (in *Hippolytus' Werke*, I–2, *Kleinere exegetische und homiletische Schriften*, p. 267–71) ha raccolto 7 frammenti, 3 dei quali sono esplicitamente riferiti al Περὶ τοῦ Πάσχα (il III, siriaco, estratto dal florilegio patristico compilato da Timoteo Eluro contro il conc. di Calcedonia; il V, greco, tratto dal *Chronicon paschale*; il VII, greco, citato dal conc. Laterano del 649). Ora, CH. MARTIN (v. in *Bibl.*) in un περὶ τοῦ πάσχα stampato tra le opere spurie di S. Giov. Crisostomo (PG 59, 735–46: omelia VI, penultima di questo gruppo di omelie pasquali pseudo–crisostomiane), ha rintracciato i frammenti III e VII di Achelis, l'ultimo addirittura riprodotto letteralmente: questi due frammenti si inseriscono logicamente nel piano organico annunciato e fedelmente sviluppato dall'omelia, e pertanto non possono considerarsi interpolati. Sicchè par ragionevole attribuire l'intera omelia a I., attribuzione suffragata anche da indizi di critica interna relativi a certi elementi di terminologia, a certi modi di pensiero e di sviluppo. E considerando l'organicità cronologica, dottrinale, stilistica di tutto il gruppo delle 7 omelie pseudo–crisostomiane, Martin avanza l'ipotesi della loro comune paternità ippolitiana. Martin ritorna sull'argomento in *Hippolyte de Rome et Proclus de Constantinople*: εἰς τὸ ἅγιον Πάσχα (*Rev. d'Hist. eccl.*, 33 [1937] 255–77, concludendo, inoltre, che l'omelia pasquale di Proclo riportata in PG 65, 796–800, s'è ispirata anche verbalmente all'omelia VI analoga del Pseudo–Crisostomo, cioè, secondo Martin, di I.; cf. anche dello STESSO, *Fragments palimpsestes d'un discours sur la Pâque attribué à S. Hipp.*, in *Mélanges Cumont*, 4 (1936) 321–63. L'ipotesi di Martin incontrò il favore di Dom GREG. DIX, editore della *Traditio*, ma fu combattuta in base alla critica interna da Dom HUGH CONNOLLY (in *Journal of theological Studies*, 46 [1945] 192-200), il quale nega che le prime 6 omelie del Pseudo–Crisostomo abbiano un unico autore, e, in particolare, nega che la VI debba ascriversi ad I. Secondo CAMPBELL BONNER (*The homely on the Passion bei Melito bishop of Sardis,...*, London 1940), che accetta la tesi di Martin, I. ha utilizzato l'omelia che l'autore ha fatto conoscere da un papiro e che attribuisce a Melitone: cf. P. KAUTIN, *L'homélie de « Meliton » sur la Passion*, in *Rev. d'Hist. eccl*, 44 (1949) 429–38.

3) *Traditio apostolica* (παράδοσις ἀποστολική), conservata nelle versioni copta, araba, etiopica e, in piccola parte, latina, già testimoniata dalla detta statua e identificata sostanzialmente con la « Costituzione egiziaca » da Schwartz (1910) e Connolly (1916), è la più antica costituzione della Chiesa, dove I. tratta le ordinazioni, lo stato ecclesiastico, il catecumenato, il digiuno, l'agape, le oblazioni, le assemblee liturgiche, le sepolture, le ore della preghiera. A quest'opera di I si ispira l'ottavo libro delle COSTITUZIONI APOSTOLICHE (v.), il quale correva, con alcune varianti, anche sotto il nome di *Epitome* o di *Constitutiones per Hippolytum*. Della *Traditio* di I. sono rielaborazioni, ampliamenti e compendi anche il *Testamento del Signore* in 2 libri (conservato in versione siriaca, copta, etiopica, araba) e i *Canoni di I.* del sec. V–VI (conservati in arabo e in etiopico).

L'autenticità ippolitiana dalla *Traditio* trovò pochissimi oppositori, per es. il teologo olandese R. LORENTZ, il quale vide in essa un'opera nè di I. nè romana, ma orientale (1929): cf. J. A. ROBINSON, in *Journal of theol. Studies*, 31 (1929–30) 94–96; O. CASEL, in *Jahrbuch f. Liturgiewiss.*, 9 (1929) 239–41; H. ELFERS, v. in *Bibl.* I passi che denunciano nella *Traditio* una influenza orientale (ad es.. l'unzione accompagnata dall'esorcismo prima del battesimo, la seconda unzione dopo il battesimo, la bevanda di acqua data ai battezzati, le addizioni orientali al simbolo battesimale...), possono ben essere spiegate dalle relazioni di I. con Alessandria (cf. ELFERS, p. 81-94) e magari dalla sua non improbabile origine alessandrina. La *Traditio* è un'opera privata, dove son ben visibili affinità con Giustino, Tertulliano, Ireneo (ad es., nell'epiclesi), Origene (nel simbolismo). I. è uno scismatico, e compone la *Traditio* per dare delle leggi alla sua piccola Chiesa: ma queste leggi sono ispirate alla tradizione genuina, impoverita forse, ma gelosamente custodita (cf. JUNGKLAUS, o. c. in *Bibl.*). « La *Traditio Apostolica* di I. è la fonte più ricca che noi possediamo sull'antica legislazione della Chiesa Romana; questa costituzione può essere, in

molti punti, considerata come quella della grande Chiesa » (A. HARNACK, in *Theol. Literaturzeitung*, 1920, p. 225).

4) Anche il celebre frammento MURATORIANO (v.) è da alcuni considerato opera giovanile di I. (Lighfoot, Robin. Zahn, Lagrange...).

II. **Dottrina** L'autore degli scritti sopra elencati si dimostra insieme eco comprensiva della tradizione cristiana e organo efficace che la ritrasmette e la continua. Una sintesi lucida del pensiero cattolico egli stesso ci offre a conclusione dei *Philosophumena* (X, 32-34, PG 16-III 3446-54), che qui traduciamo nei punti più importanti:

« Dio uno, primo e solo Creatore e Signore dell'universo (ἁπάντων ποιητὴς καὶ κύριος), nulla ebbe contemporaneo a sè, nè il caos indefinito, nè l'acqua sterminata o la terra solida, nè l'aria densa, nè il fuoco caldo, non lo spirito impalpabile, nè l'azzurra camera del grande cielo, ma era uno, solo a se stesso. Egli, avendo voluto (θελήσας), fece tutte le cose che sono, le quali prima non erano se non in quanto egli, conscio del futuro, — poichè è anche dotato di prescienza — aveva divisato di farle. Fabbricò dapprima i diversi principi (ἀρχάς) delle cose future, fuoco, pneuma, acqua, terra, coi quali costruì le creature, alcune formandole di un solo principio, altre collegandole (συνεδέσμει) con due, altre con tre, altre con quattro Quelle costituite da un solo principio erano immortali, poichè in esse è impossibile la dissoluzione. . .; le altre invece . . ., essendo dissociabili, si dicono mortali, poichè la morte è appunto lo scioglimento di cose collegate . . . I Greci, ignari di queste cause, glorificarono la creatura misconoscendo il Creatore: da essi trassero spunto gli eresiarchi, i quali, trasformando le loro dottrine, imbastirono ridicole eresie (c. 32).

Questo Dio solo e supremo, pensando, genera dapprima il Logos (ἐννοηθεὶς ἀπογεννᾷ), che non è una voce, ma l'intrinseca razionalità del tutto (ἐνδιάθετος τοῦ παντὸς λογισμός). Di tutti gli enti solo il Logos è da lui generato . . . La causa (αἴτιον) di tutte le cose era il Logos, che porta in sè la volontà del Padre, non inconsapevole del pensiero paterno. Già dall'istante in cui procedette (προελθεῖν) dal Padre, sua voce primogenita, ha in sè le idee precogitate dal Padre, per cui, quando il Padre ordinò (κελεύοντος) che il mondo sorgesse, il Logos, obbedendo a Dio (ἀρέσκων θεῷ), conduceva a termine ogni cosa. Gli esseri che si moltiplicano con la nascita furono fatti maschio e femmina. . . . Dico che gli Angeli sono fatti di fuoco (ἐκ πυρός) e non hanno femminilità. Il sole, la luna, le stelle similmente sono di fuoco e di pneuma, e non hanno sessi . . . Queste cose erano fatte dal Verbo (λόγῳ ἐνδημιούργει) e non potevano farsi se non come furono fatte. E mentre le faceva come voleva, le indicava chiamandole col nome.

Al disopra, costruì (ἐσκεύασεν), da tutte le sostanze composte, il principe di tutte le cose, volendo fare non un Dio, nè un Angelo, ma un uomo. Se avesse voluto farti Dio, avrebbe potuto: hai l'esempio del Logos; ti fece uomo perchè volle farti uomo.

Se poi ambisci diventare anche Dio, obbedisci a colui che ti fece e non resistergli, affinchè egli, avendoti trovato fedele nel poco, ti possa affidare anche il grande. Solo il suo Logos è fatto di lui (ἐξ αὐτοῦ); perciò è del pari Dio, essendo della sostanza di Dio (οὐσία ὑπάρχων θεοῦ). Invece il mondo è dal niente (ἐξ οὐδενός): perciò non è Dio, ed è passibile di dissoluzione (che avverrà) quando vuole Dio che lo creò.

Dio creatore non faceva, nè fa il male: fa cose belle o buone, poichè è buono chi le fa. L'uomo creato era un animale dotato di libero arbitrio (αὐτεξούσιον), ma non aveva una mente superiore (ἄρχοντα), nè dominava le cose col consiglio, colla signoria, col potere. Egli, essendo padrone di sè, genera il male, che si compie per accidens, perchè il male non è niente se non lo fai Il male consiste nel volere e nel pensare un male; il che non è cosa originaria ma sopraggiunta. Poichè l'uomo è libero, non era inutile che da Dio gli fosse determinata la legge; . . . infatti all'an male privo di ragione non si stabilisce la legge, bensì il freno e la frusta, mentre all'uomo si stabilisce la legge e la sanzione delle cose da farsi e da non farsi.

Per l'uomo la legge fu definita anticamente da uomini giusti; più recentemente da Mosè, una legge piena di nobiltà e di giustizia. Tutto poi dirige (διοικεῖ) il Logos, figlio primogenito del Padre, voce lucifera anteriore alla stella di Venere. Sorsero in seguito uomini giusti, amici di Dio, detti profeti . . . Tale è la nostra fede, o voi uomini tutti: non ci affidiamo a vuote parole, nè ci lasciamo trasportare da improvvisi moti del cuore . . ., ma prestiamo fede a parole dette con forza divina.

Queste cose ordinava Dio al suo Logos. Il Logos poi parlava convertendo colla parola gli uomini dalla ribellione: non traendoli in schiavitù con la violenza ma chiamandoli a libertà con la loro volontaria determinazione. Negli ultimi tempi il Padre mandò questo Logos, volendo che ora non parlasse più mediante i profeti nè fosse oscuramente intravvisto, ma che apparisse direttamente agli occhi di tutti, affinchè il mondo, vedendolo, lo riverisse come presente, non più come colui che parlava mediante un profeta o che atterriva l'animo mediante un Angelo. Sappiamo che egli assunse corpo da vergine, portò il vecchio uomo in nuova formazione e attraversò tutte le età della vita, affinchè egli fosse legge per ogni età, e indicasse nella sua persona il fine dell'uomo e dimostrasse che Dio non ha fatto nulla di male e che l'uomo è libero . . .

Sappiamo che quest'uomo fu fatto della nostra materia: se non fosse stato fatto di quella, invano ci avrebbe imposto la legge di imitare il precettore. Perchè non fosse ritenuto diverso da noi, sopportò la fatica, volle aver fame, non rifiutò la sete, riposò nel sonno, non si oppose al patimento, obbedì alla morte e manifestò la sua risurrezione, rifacendo per primo in se stesso ciò che avviene all'uomo, affinchè anche tu, nella sofferenza, non disperi e, riconoscendo la tua condizione di uomo, aspetti ciò che puoi ottenere da lui (c. 33).

Tale è la vera dottrina circa la divinità, o Greci e Barbari, Caldei e Assiri, Egiziani e Libici, Indi ed Etiopi, Celti e Latini . . .: di voi mi faccio consigliere, io discepolo del Logos e anch'io uomo, affinchè accorriate a ricevere da noi la dottrina circa Dio e circa la sua ben ordinata opera . . ., per la quale eviterete l'imminente minaccia del fuoco del giudizio, il Tartaro tenebroso non illuminato dalla voce del Logos, il fuoco della fiamma di geenna dello stagno eterno, la vista sempre

ostile degli angeli punitori, custodi del Tartaro, il verme a cui come cibo è affidato il corpo ardente. Conoscendo il vero Dio, eviterai queste pene, avrai un corpo immortale e incorruttibile, insieme all'anima, otterrai il regno dei cieli..., sarai compagno di Dio e coerede di Cristo... Sei diventato Dio,.. Dio promise di offrire queste cose perchè fosti deificato (ἐθεοποιήθης) e fatto immortale.... Cristo è Dio sopra tutte le cose, il quale volle togliere il peccato dagli uomini, perfezionando il vecchio uomo...: se avrai obbedito ai suoi venerandi precetti e ti sarai fatto imitatore della (sua) bontà, sarai simile a lui e da lui onorato. Non è infatti un mendico quel Dio che anche te fece dio per la sua gloria» (c. 35).

Il quadro, salvo qualche vaghezza e insufficienza, è ben delineato, completo, sicuro. Non rimane che toccare qualche punto in particolare.

a) *Circa la Bibbia*, lo studio preferito, I. ha idee precise e rette dell'ispirazione (gli agiografi sono l'«organo», il Verbo è il «plettro») e dell'inerranza (cf. *C. Artem.*, in Eusebio *H. E.*, V, 28, *Ench. patrist.*, n. 400). Conosce e difende il «senso letterale», benchè la sua esposizione sia «tipologica» in ordine a Cristo.

Il canone del V. Test. da lui accolto è quello dei giudei ellenizzanti; di Daniele accoglie tutte le parti. Del N. Test. non attribuisce a S. Paolo la lettera agli Ebrei; le lettere di Giuda e di Giovanni non sono citate. In complesso, il canone biblico di I. è quello stesso della Chiesa Romana del III sec.

b) *Nella dottrina trinitaria*, molti fanno di I. un subordinazionista. Forse l'accusa non corrisponde interamente a verità. I testi adotti per dimostrare che secondo I. il Verbo procedette dal Padre *in tempore*, non sembrano decisivi, mentre altrove (*C. Noëtum*, c. 10) I. parla di una *manifestazione in tempore* del Verbo preesistente già come Figlio (ib., c. 11). La divergenza tra Callisto (che accusò I. di diteismo) e I. (che accusò Callisto di modalismo) non era forse divergenza di dottrina, ma di interpretazione della espressione tradizionale: «non esservi altro Dio che Cristo Gesù, nè altro che lui essere morto per noi». I. ci vedeva un significato modalista e la rigettava, Callisto interpretava l'opposizione di I. come subordinazionismo. Certamente, la divinità del Logos e di Cristo è da I. ammessa a chiare note, ma le relazioni tra la divinità di Cristo e il Padre (cioè la questione trinitaria più che la questione cristologica) hanno in I. espressioni — comuni, del resto, a Giustino, Atenagora, Teofilo, Tertulliano — che lasciano perplessi e paiono sonare subordinazionismo e diteismo; è, ad es., preoccupante sentire da I. che «se Dio avesse voluto fare un Dio, invece che un uomo, avrebbe potuto, come mostra il caso del Verbo» (*Philos.*, X, 33, PG 16-III, 360 A), quasicchè la natura divina del Verbo dipendesse da una libera scelta del Padre. Meno gravida di pericoli — o più facilmente riducibile all'ortodossia — ci sembra l'ammessa evoluzione triadica del Verbo da Logos ἐνδιάθετος (immanente, eterno), a L. προφορικός (esteriore, temporale, coordinato alla creazione), a L. incarnato (Gesù Cristo), e la conseguentemente ammessa mutazione dei rapporti tra il Logos e Dio. Ci sembra che non solo la buona fede, ma anche l'ortodossia di I. possa salvarsi, quando si pensa che nell'età di I. la terminologia classica della dottrina trinitaria (natura, ipostasi, processione, ecc.) era appena vagamente abbozzata. Al più si può dire che delle due tendenze dottrinali in conflitto — quella che accentua la distinzione personale e quella che accentua l'unità sostanziale della Trinità — I., in polemica contro Callisto e NOETO (v.), diede particolar rilievo alla prima.

c) *In cristologia*, I. è buon testimone della tradizione. In Cristo si avvera una unione personale del divino e dell'umano, che pure non vengono annullati, ma si conservano integralmente: il Verbo ἄσαρκος ὤν si rivestì di santa carne da una santa Vergine (*C. Noct.*, 12, 17, 18; *Philos.* X, 33), «secundum traditionem Apostolorum» (*C. Noct.*, prol.). La Redenzione è universale, principio di immortalità, acquisita nell'Incarnazione e soprattutto sulla croce (*In Dan.*, IV, 11, 5; *Antichr.*, 26). I. riproduce, anche nelle espressioni, la dottrina soteriologica di S. Paolo. Per parte sua, tende a ravvisare l'effetto dell'azione redentrice nella conoscenza salvifica di Dio, fornita agli uomini dal Verbo nella natura, nella storia, nella legge, nei profeti, specialmente nell'Evangelo (*In Dan.*, IV, 41; *Philos.*, X, 33-34).

d) *La Chiesa*, continuatrice sulla terra dell'opera redentrice, è concepita da I. più nel suo aspetto interiore spirituale, che nell'aspetto esteriore sociale: è «l'assemblea dei Santi, ἡ κλῆσις τῶν ἁγίων (*In Dan.*, I, 14). Donde il rigorismo di I. (v. sotto).

La gerarchia ecclesiastica trova in I. chiara testimonianza. Il *vescovo* appare nella *Traditio* come il capo della comunità cristiana, nettamente superiore al presbitero sia per la consacrazione, sia per la funzione. Lo assistono i *preti* che, quando sia necessario, lo sostituiscono nelle funzioni liturgiche, tranne che nell'ordinazione. I *diaconi* sono i suoi ministri collaboratori, specialmente nelle opere caritative, nell'assistenza ai malati e ai poveri, ma sono distinti e inferiori ai preti in quanto «non accipiunt communem presbyteri spiritum eum, cuius participes presbyteri sunt, sed id quod sub potestate episcopi est creditum». Per la prima volta nella storia della Chiesa appaiono in I. i *suddiaconi* (cf. JUNGKLAUS, *o. c.* in Bibl.).

e) *In teologia sacramentaria*, I. ricorda il Battesimo e la sua efficacia (*In Dan.*, I, 16, 2-3, ecc.), la Cresima (ibidem, e *Antichr.*, 59), l'Eucaristia come sacramento (*In Prov.*, IX, 1-5 presso Anastasio Sinaita, *Quaestiones et responsiones*, XLII, PG 89, 593; cf. XLI, ivi 592) e come sacrificio (*In Dan.*, IV, 35, 2).

f) *Circa i novissimi*, I. si pone a mezzo tra il MILLENARISMO (v.) mistico di S. Ireneo, di S. Giustino, del MONTANISMO (v.), e l'agnosticismo illuministico di Gaio e degli antimontanisti: per I. la fine del mondo non sarà molto lontana, ma non è imminente; i mille anni di cui si parla in *Apoc.* XX 2-5, sono un numero simbolico indicante la gloria celeste promessa ai giusti. Prima che i tempi siano compiuti, le anime dei morti, giudicate subito dopo la morte (*In Dan.*, IV, 18, 7), si raccolgono nell'Ade (descritto in *Contro i Greci*): a destra, nel «seno di Abramo», i buoni godranno i beni visibili nell'attesa gioiosa dei beni eterni; a sinistra, ai lati della geenna, separati da un abisso incolmabile, i cattivi soffriranno, iniziando l'espiazione nella previsione della pena che sarà loro decretata. Alla fine del mondo, tutti i morti risorgeranno:

i buoni con un corpo glorioso, immortale; i cattivi con tutte le loro malattie e le loro miserie (*C. i Greci*, PG 10, 800; *De Deo et carnis resurrectione*). Al giudizio universale seguirà per i cattivi la pena infernale del fuoco eterno (*C. i Greci*, l. c.; *In Dan.*, IV, 10, 3; *Philos.*, X, 34).

g) *In morale* I. fu rigorista, senza essere montanista. La sua concezione spirituale della Chiesa non gli permise di comprendere la saggezza delle disposizioni di Callisto imposte dalle effettive condizioni della Chiesa nel III sec. I., al pari di Tertulliano, non vide, come, invece, ben vide Callisto, che bisognava provvedere alla riconciliazione di coloro che per debolezza erano ricaduti nei peccati dall'antica disciplina considerati irremissibili, se non si voleva ridurre la Chiesa a una società di semplici catecumeni. È non era disposto ad ammettere i matrimoni clandestini, autorizzati da Callisto, di donne nobili e libere con uomini schiavi o liberti; non approvava la larghezza di Callisto ad ammettere la bigamia (successiva), a permettere il matrimonio del clero, a riconciliare i vescovi colpevoli. Non sappiamo fino a qual punto le imputazioni di I. al Papa siano imparziali. È certo che non tanto la dottrina trinitaria quanto l'amministrazione ecclesiastica di Callisto fu la ragione che condusse I. allo scisma.

BIBL. — A) Edizioni. *Hippolytus' Werke*, a cura della Accademia di Berlino, in « Corpus Script. Eccles. Graecorum », voll. I-IV, Leipzig 1897-1929 (*Refutatio omnium haeresium*, o *Philosophumena*, a cura di P. WENDLAND, III, 1916; il *Commento a Daniele e al Cantico*, e *Piccoli scritti esegetici e omiletici*, I-1 e I-2, 1897, a cura di G. N. BONWETSCH e H. ACHELIS; *Cronaca*, IV, 1929, a cura di A. BAUER e R. HELM). — Delle edizioni anteriori ricordiamo: *Hippolyti Rom. quae feruntur omnia graece*, Lipsia 1858, e PG 10, 584-962, con opere spurie o dubbie, e PG 16-III, 3017-3454 (: *Philosophumena*). — Alcuni testi celebri in: ENCHIRIDION PATRISTICUM (Roma[10-11]), n. 388 s (dal *De Antichristo*), 390-390*a* (da *In Danielem*), 391-94 (da *Contra haer. Noëti*), 395 s (da *Adv. Graecos*), 397-99 (da *Philosophumena*), 400 (da *Contra Artemonem*). — ENCHIR. FONTIUM HISTORIAE ECCL. ANTIQUAE, n. 228-33 (da *Philosoph.* IX, 12, contro Callisto); cf. n. 544,7 (la festa di I. ricordata nel *Feriale Ecclesiae Rom.*) e n. 590 (l'epitaffio di papa Damaso per I.).

B) Fonti e testimonianze antiche: raccolte in PG 10, 569-81, 552-70.

C) La bibliografia anteriore al 1851 relativa alla figura di I. è da scartare. Anche quella seguita fino ai primi del presente secolo è stata resa insufficiente dalla evoluzione, non ancora conchiusa, della questione di I. Cf. B. ALTANER, *Patrologia*, Torino[3] 1944, p. 103, 107, v. nota a p. 106; K. GRAF PREYSING in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, V, col. 69-71. Tra i lavori antichi ricordiamo per il loro particolare valore: J. DÖLLINGER, *Hippolytus u. Kallistus*, Regensburg 1853. — DE ROSSI, *Esame archeologico e critico della storia di S. Callisto*, in *Bullettino di Arch. cristiana*, 1866, 1-14, 17-33, 65-72, 77-95. — LIGHTFOOT, *The apostolic Fathers*, I-2, London 1890, p. 316-477. — M. G. FICKER, *Studien zur Hippolytfrage*, Leipzig 1893. — H. ACHELIS, *Hippolytstudien*, Leipzig 1897 (Texte u. Unters., XVI-4). — A. D'ALÈS, *La théologie de S. Hippolyte*, Paris 1906. Qui basti indicare alcuni lavori più recenti.

D) Edizioni e versioni. — *The treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome*, edito da G. DIX, I, London 1937 (p. LXXXII-90). — J. VERGOTE, *Zwei koptische Fragmente einer unbekannten patristischen Schrift*, in *Orient. christ. periodica*, 4 (1938) 47-64, ediz. e versione di due frammenti copti della Nazionale di Parigi, in cui l'autore riconosce la traduzione copta del Πρὸς Ἕλληνας καὶ πρὸς Πλάτωνα ἢ καὶ περὶ τοῦ παντός di I. — G. BARDY-M. LEFÈVRE, *Hippolyte de Rome. Commentaire sur Daniel*. Introd., texte établi et traduit, Paris 1947 (pp. 240). — *Philosophumena ou réfutation de toutes les hérésies*, prima vers. francese, con introduz (pp. 94) e note, di A. SIOUVILLE, 2 voll., Paris 1928: non è completa, poichè i passi riputati dall'autore meno importanti sono rapidamente riassunti; del resto anche alcuni punti dell'introduzione (ad es., sulla Trinità, p. 44 ss, e sulla disciplina penitenziale, p. 64 ss) vanno corretti. — B. BOTTE, *La Tradition apostolique*, Paris 1946, vers. franc. con introduz. e note: a piè pagina il testo latino dei frammenti di Verona e, in appendice, tre frammenti greci. — P. NAUTIN, *Hippolyte. « Contre les hérésies ». Etudes et édition critique*, con vers. franc., Paris 1949, 2 voll. — ID., *Homélies pascales. Une homélie inspirée du « Traité sur la Pâque » d'Hipp.*, studio, ediz. e vers., Paris 1950.

E) Studi testuali. — P. NAUTIN, *Note sur le catalogue des oeuvres d'Hippolyte*, in *Rech. de science relig.*, 34 (1947) 100-107. — L. MARIÈS, *Hippolyte de Rome sur les Bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moise. Note sur la tradition manuscripte, le texte grec, les versions arménienne et géorgienne*, Paris 1935. — G. JOUASSARD, *Une citation et un ouvrage de St. Hipp. sous le nom de St. Irénée*, in *Rev. des sciences relig.*, 17 (1937) 290-305. — CH. MARTIN, *Un περὶ τοῦ πάσχα de S. Hippolyte retrouvé?*, in *Rech. de science relig.*, 16 (1926) 148-165 (v. nel testo). — ID., *Hippolyte de Rome et Proclus de Constantinople: εἰς τὸ πάσχα*, in *Rev. d'Hist. eccl.*, 38 (1937) 255-76. — GIUSEPPE DA BRA, *I Filosofumeni sono di I.?*, Roma 1943 (pp. 40): nega la paternità ippolitiana dell'opera. — P. BELLET, *Fragmentos desconocidos de Hipolito de Roma en la traducción copta*, sopra Mt XXIV 15-34, in *Sefarad*, 6 (1946) 355-6). — P. NAUTIN, *Hippolyte et Josipe*, contributo alla storia della letteratura cristiana del III sec., Paris 1947 (pp. 130); cf. le osservazioni critiche di G. BARDY, *Le souvenir de Josèphe chez les Pères*, in *Rev. d'Hist. eccl.*, 43 (1948) 179-91, e 194-200. — Un ampio esame delle tesi di Nautin fece ancora G. BARDY, *L'énigme d'Hippolyte*, in *Mélanges de science relig.*, III (1948), p. 63-88, dove si riconfermano le posizioni della critica tradizionale. — B. BOTTE, *Note sur l'auteur du « De universo »*, in *Rech de théol. anc. et méd.*, 1951, p. 5-18: il nome di Josippo avanzato dal Nautin non è autentico. — R. H. CONNOLLY, *New attributions to Hippolytus*, in *The Journal of theol. Studies*, 46 (1944-1945) 192-200: la lingua, lo stile e la dottrina della omelia pseudo-crisostomiana che Martin vuol restituire a I. (v. nel testo), vietano di vedere in essa un'opera di I. — ID., in una nota su *Eusebius Hist. eccl. V, 28*, ivi, 49 (1948) 73-79, attribuisce ad I., come già fecero Harnack, Lightfoot e altri, l'opera anonima che Eusebio ricorda (PG 20, 512 ss); però si vuol mostrare che Eusebio s'è ingannato ritenendola diretta contro l'eresia di Artemone; essa dovette apparire sotto il pontificato di Zefirino. — H. DUENSING, *Hippolytus: der aethiopische Text der Kirchenordnung des Hippolyt*, Göttingen 1946. — B. BOKE, *L'authenticité de la « Tradition apost. » de S. Hyppol.*, in *Rech. de théol. anc. et méd.*, 16 (1949) 177-85. — G. MERCATI, *Osservazioni a proemi del Salterio di Origine, I. . . . , con frammenti inediti*, Roma 1948. — C. A. BOUMANN, *Variants in the introduction to the Eucharist*, in *Vigiliae christ.*, 4 (1950) 94-115 (il dialogo in tre parti, riportato nella *Trad. apost.* di I. sarebbe il tipo originale donde furono tratti gli altri). — B. BOTTE, *Note sur le symbole baptismal de S. Hipp.*, in *Mélanges J. de Ghellinck*. I.

F) Studi biografici è dottrinali. — G. Bovini, *S. I. della Via Tiburtina. Esame e critica delle antiche testimonianze su I.*, in *Riv. di Archeol. crist.*, 19 (1942) 35-85. — I., *S. I. dottore e martire del III sec.*, Città del Vaticano 1948 (pp. VII–230). — R. Ruetterer, *Der hl. Hippolytus*, Klagenfurt 1947 (pp. 131). — A. Donini, *I. di Roma. Polemiche religiose e controversie disciplinari nella Chiesa di Roma agli inizi del III sec.*, Roma 1925. — Th. H. Elfers, *Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom*, Paderborn 1938. — Ernst Jungklaus, *Die Gemeinde Hippolyts dargestellt nach seiner Kirchenordnung*, Leipzig 1928; in appendice, vers. tedesca della *Traditio*. — G. da Bra, *Studio su S. I. dottore*, Roma 1944 (pp. 60): si pretende dimostrare che vi fu un solo I., non antipapa, ma semplicemente sacerdote, dottore, martire, come dice l'epitafio di Damaso. — G. Bardy, *La théologie de S. Irénée au concile de Nicée*, Paris 1947, p. 57-59, 98-111. — B. Capelle, *Le Logos fils de Dieu dans la théologie d'Hipp.*, in *Rech. de théol. anc. et méd.*, 1937, p. 109 ss. — E. Lengeling, *Das Heilswerk des Logos–Christos beim hl. Hippolyt von Rom*, Roma 1947 (pp. XII–51). — J. M. Lagrange, *Le canon d'Hipp. et le fragment de Muratori*, in *Rev. biblique*, 1933, p. 161-186. — C. C. Richardson, *The so-called epiclesis in Hippolytus*, in *Harvard theol. Review*, 40 (1947) 101-108. — B. Botte, *L'epiclèse de l'anaphore d'Hippolyte*, in *Rech. de théol. ancienne et médiév.*, 14 (1947) 241-51. — C. C. Richardson, *A note on the epicleses in Hippolytus and the « Testamentum Domini »*, ivi, 15 (1948) 357-59. — D. van den Eynde, *Nouvelle trace de la Traditio apostolica d'Hippolyte dans la liturgie romaine*, in *Miscellanea liturgica L. C. Mohlberg*, I (Roma 1948) 407-11: la preghiera *Emitte* della Messa « chrismalis » del Giovedì Santo ricorda 2 volte la *Traditio* VI, 3 nella redazione veronese. — Hier. Engberding, *Das angebliche Dokument roemischer Liturgie aus dem Beginn des III Jahr. Neue Untersuchungen zu der Frage nach dem Verfasser der heute sogen.* Ἀποστολικὴ παράδοσις, ivi, p 47-71: si espongono seri dubbi sulla paternità ippolitiana della « Traditio ». — W. C. van Unnik, *Les cheveux défaits des femmes baptisées. Un rite de baptême dans l'Ordre ecclés. d'Hippolyte*, in *Vigiliae christianae*, 1 (1947) 77-100. — G. Oggioni, *La questione di I.*, in *La scuola catt.*, 8 (1950) 126-43. — B. Capelle, *Hippolyte de Rome*, in *Rech. de théol. anc. et méd.*, 17 (1950) 145-74. — M. Richard, *Comput et chronographie chez S. Hipp.*, in *Mélanges de sc. relig.*, 7 (1950) 237-68, 8 (1951) 19-50 (contro l'ipotesi di Nautin). — P. Nautin–S. Giet, *Controverse sur Hipp.*, in *Rev. des sc. relig.*, di Strasburgo, 95 (1251) 75-85.

IPPOLITO (Canoni *di*); (Costituzioni *di* o *per*). v. Ippolito di Roma: *Opere*, C, 3.

IPPOLITO, S. — *A*) Leggenda *di S. I.*, Santi omonimi. Mentre gli scritti di I. romano, redatti in greco, divenivano sempre più indecifrabili in Occidente, e la sua strana figura di scismatico e di martire, di ribelle e di dottore importunava la memoria dei posteri romani che preferirono lasciarla cadere in dimenticanza, la leggenda potè esercitarsi in pace su quel personaggio, favorita dal silenzio e alimentata da numerosi equivoci. Il *Cronografo del 354* (all'anno 235) è sobrio: « *Eo tempore* (235) *Pontianus episcopus et Yppolitus presbiter exsoles sunt deportati in Sardinia in insula nocina* (= nociva?), *Severo et Quintiano cons. In eadem insula* (Ponziano) *discinctus est* (= si dimise) *III kal. octobr.* (= 28 sett.) *et loco eius ordinatus est Antheros XI kal. dec.* (= 21 nov.) *cons. ss.* ». E altrove: « *Idus aug. Ypoliti in Tiburtina et Pontiani in Callisti* » (v. *Ench. fontium hist.*, 547 n. 19, 544 n. 7). Dopo l'assassinio di Alessandro Severo (inizio del 235), salì al potere Massimino Trace, il quale scatenò la persecuzione. E poichè tanto Ponziano come I. si presentavano quali capi della comunità cristiana, li relegò ambedue nelle miniere di Sardegna. Nella miseria e nella sofferenza, i due ritrovarono l'accordo: forse l'abdicazione di Ponziano — la prima che si registri nella storia papale — fu il sacrificio offerto spontaneamente dal Papa (o richiesto dal fiero I.) per la sottomissione dei dissidenti o la conclusione definitiva dello scisma. Ponziano tosto morì di stenti (o sotto i colpi di bastone, come vuole il *Liber Pontif.*). Pure I. sembra che non uscisse vivo dalla Sardegna.

Fu papa Fabiano (236-50) a riportare a Roma la salma del suo predecessore Ponziano, il quale, il 13 agosto 236, veniva deposto nel cimitero di Callisto. Nello stesso giorno il suo compagno di esilio I. veniva deposto sulla Via Tiburtina: v. Ippolito (*Il cimitero di*).

Sulla memoria di I. scese la pace e un pio silenzio. Si dimenticò l'antipapa scismatico, non si lessero le sue opere, si gettò un velo sopra i suoi scritti polemici. Si parlò soltanto del convertito e del martire, designato semplicemente come *Hippolytus presbyter*. Un cosiffatto ricordo, spogliato dei tratti più caratteristici, si prestava alle contaminazioni leggendarie.

Il racconto, il più attendibile, del *Cronografo* appare già deformato (in riguardo a Ponziano) nel *Liber Pontificalis*. Presso S. Girolamo (*De viris ill.*, 61) ed Eusebio di Cesarea (*Hist. eccl.*, VI, 20) l'I. *presbyter* è diventato *episcopus* di una sede non identificata. Gli scrittori posteriori riempirono quel prudente silenzio e assegnarono la sede: ora Roma (Apollinare di Laodicea, Leonzio di Bisanzio, Eustrazio di Costantinopoli, Anastasio Sinaita, Giovanni Damasceno . . . : v. citazioni e testi presso H. Leclercq in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, VI-2, col. 2437 e in PG 10, 576); ora, e più comunemente, Porto (Portus Romanus), presso Roma, alla foce del Tevere, onde I. è detto *episcopus Portuensis* (il « Chronicon paschale » del sec. VII, Anastasio Apocrisiario, Giorgio Sincello, Niceforo patriarca, Giovanni Zonara, Niceforo Callisto . . . : v. Leclercq, ivi, col. 2438 e PG 10, 580, seguiti poi da Bellarmino, Usser, Bucher, De Magistris, Sadarfi, L. Allacci, Cotelier, Lucke, Platner, Bunsen, Wordsworth . . . : v. la dissertazione di *Cost. Ruggeri, De portuensi S. Hippolyti sede*, in PG 10, 395–546); ora addirittura Bostra in Arabia (così, per primo, papa Gelasio, il quale, probabilmente per distrazione, leggendo in Eusebio o in Rufino, attribuì anche ad I. la sede di Bostra assegnata da quegli storici a Berillo: v. Leclercq, *l. c.*, col. 2438; accolsero lo strano errore Moyne, Cave, Oudin, Sam. Basnage, G. Assemani, G. A. Fabricio, Spanheim, Ulmann, Hännel e altri, che s'affannarono anche a trovare in Arabia un *Portus Romanus* per accordarsi con l'altro ramo della tradizione).

Già verso la metà del sec. IV la vaghezza delle memorie circa I. era tale da permettere il travisamento di cui, rifugiandosi dietro un « si dice » (*fertur*) e una tradizione orale (*haec audita refert*), si fa eco papa Damaso (366-384) nel celebre epitaffio di I.:

Hippolytus fertur, (premerent c)*um* (iussa) *tyranni* | *presbyter in schism*(a semper mansisse N)*ovati* | *Tempore quo gladiu*(s secuit pia viscera Ma)*tris* | *devotus Christo peteret cum* (regna pio)*rum* | *quaesisset populus ubinam proc*(edere) *posset* | *catholicam dixisse fidem sequerentur ut omnes* | *Sic noster meruit confessus martyr ut esset* | *Haec audita refe*(rt Dam)*asus: probat omnia Christus* ». I., che in quel secolo Eusebio e Girolamo dicevano vescovo, ritorna allo stato di semplice *presbyter:* ingannato da Novato (v.), persistette nello scisma novaziano, fino a quando, ravvedutosi, invitò il popolo all'ortodossia, confessò la fede e morì martire.

Prudenzio (v.), sulle notizie di Damaso, che egli potè raccogliere nel suo viaggio a Roma (fine del IV sec.), ricamò nel *Peri stephanon* un poemetto *De Passione S. Hippolyti* (*Hymnus XI*, PL 60, 530-56). Ispirandosi poi alle iscrizioni e pitture della cripta di via Tiburtina (v. Ippolito, *Cimitero di*), attingendo ad altre tradizioni e combinandole senza acribia, come aveva combinato Cipriano di Cartagine col mago di Antiochia, al racconto di Damaso aggiunse la designazione del luogo di martirio: *Portus Romanus* (Porto) e la descrizione del supplizio: attaccato, mani e piedi legati, a due cavalli indomiti e furiosi, I. fu strascinato per boschi, rocce, fiumi, torrenti, prati, pendii . . . , abbandonando brandelli di carne e sangue alle pietre, alle spine, agli sterpi . . . , fino a quando il povero essere stracciato esalò l'anima, pregando: « essi tirano le mie membra; tu, o Cristo, attira la mia anima ». Ugual morte era toccata all'omonimo pagano della tragedia greca. Ciò avvenne, secondo Prudenzio, nel 252, sotto Gallo. Il poeta conclude la narrazione invitando Valeriano, vescovo di Saragozza, a celebrare nella sua chiesa, il 13 agosto, la festa di I., come era celebrata a Roma.

Forse già alla fine del sec. IV s'era operata una confusione di I. *presbyter* e dottore di Roma con un martire omonimo vescovo di Porto. Ancor più s'imbroglia la storia postuma di I. nel racconto romanzesco del sec. VI circa S. Lorenzo diacono martire romano (v.). Quivi I. non è più nè prete nè dottore, ma soldato vicario del prefetto di Roma: a lui è commessa la custodia di Lorenzo imprigionato; ma ecco che, convertito dalla predicazione e dai miracoli del santo diacono, da lui riceve il battesimo nella prigione, professa la fede e muore martire, con la nutrice Concordia e altri 18 (o 19) compagni: ciò avveniva il 13 agosto del 258, sotto Valeriano. In questa veste I. compare ancor oggi nel Breviario e nel Martirologio Romano al 13 agosto.

B) Santi omonimi. Par certo che nella tradizione di I. si siano fatte confluire acriticamente narrazioni riguardanti Santi assai diversi, reali o fittizi. Se ne ha sentore esaminando le feste dei Santi, di nome I., ricordate dai Martirologi, come il Geronimiano:

1) Al 29 gennaio: ***I. episcopi de antiquis***. Ora, Cirillo di Scitopoli, nella *Vita di S. Eutimio abbate* (v. PG 10, 576), parla di I., il dottore di Roma, come di un Padre « antico e noto agli Apostoli » (τοῦ παλαιοῦ καὶ γνωρίμου τῶν Ἀποστόλων). Ma la vaghezza di queste indicazioni tardive (V-VI sec.) non ci permette di trarre dall'accostamento dei due dati una conclusione plausibile.

2) Al 30 gennaio: ***I. diacono*** (o ***prete***), ***martire ad Antiochia***. Di lui così narra il Martirologio di Adone (sec. IX): « Apud Antiochiam, passio S. Hippolyti martyris, qui Novati schismate aliquantulum deceptus, operante gratia Christi correctus, ad charitatem Ecclesiae rediit, pro qua et in qua illustre martyrium consummavit » (PL 123, 224). Così anche il Martir. Romano. Ora, I. di Roma, secondo Damaso, seguì lo scisma novaziano, da cui poi si ritrasse. Che, dunque, Damaso abbia confuso I. di Roma con I. di Antiochia? O che il Mart. di Adone abbia arricchito la notizia del Geronimiano attribuendo al martire di Antiochia ciò che Damaso e Prudenzio attribuiscono al Santo del 13 agosto? Un I. di Antiochia è ricordato nel Martirologio Siriaco e in un discorso anonimo tenuto in quella città (falsamente attribuito da Ebedjesu a Eusebio di Ces.), nel quale occupa l'ultimo posto, dopo vari Santi. Si tratta di un nuovo I., o non piuttosto della festa con cui ad Antiochia si onorava I. di Roma? Cf. H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933[2], p. 193-195. — Acta SS. *Jan.* II (Ven. 1734) *die* 30, p. 1027.

3) Al 2, 3 febbraio o al 6 agosto: ***I. soldato, con S. Lorenzo*** (onorati a Fossombrone in Umbria il 2 febbr.: Acta SS. *Febr.* 1 [Ven. 1735] *die* 1, p. 286). I due martiri ritornano associati anche al 2 nov. nella *dedicazione della basilica di Sisto*. In queste feste I. compare nella figura, sopra descritta, di soldato, prima carceriere di Lorenzo, poi convertito e martire a Roma con Concordia e 18 o 19 compagni. L'esistenza storica di questo I. soldato solleva gravi dubbi. Ne parla un sermone falsamente attribuito a S. Agostino (*Sermo CCCXVI*, 2-3, PL 39, 2351 s); ne parla soprattutto il racconto del sec. VI su S. Lorenzo, che è pieno di errori e di fantasie romanzesche (Baronio, *Annales*, a. 261, vol. III [Lucae 1738] p. 91 ss; Acta SS. *Aug.* II [Ven. 1751] *die* 10, p. 510 ss; ivi *Oct.* XII [Bruxelles 1884] *die* 28, p. 468 ss; Tillemont, III, 286).

Poichè la festa di I. soldato è al 13 agosto come la festa di I. *presbyter*, è lecito sospettare che il romanzo di S. Lorenzo (festa 10 agosto) abbia sostituito al prete il soldato: magari in buona fede, poichè è certo che già sulla fine del sec. IV l'I. di Via Tiburtina festeggiato il 13 agosto non era identificato con l'I. *presbyter* dottore di Roma ed esule in Sardegna, dalla personalità inconfondibile, e la sua figura era così vaga e incerta che, con un po' di fantasia e di buona volontà, poteva essere scambiata anche con quella di un soldato. Operata la sostituzione, era naturale che ad I. soldato si attribuisse il supplizio da Prudenzio assegnato ad I. *presbyter:* ciò avviene già al VII sec. nel Martirologio di Beda. Così si fissa la leggenda di I., di cui è eco anche un'iscrizione del XII sec. a S. Lorenzo fuori le mura: « . . . . . . *Post hos* (Sisto, Lorenzo, Stefano protomartire) *Ipolitus collis religatus equorum cum nutrice sua, cum cuncta plebe suorum, romanus miles* ». — Acta SS. *Aug.* III (Ven. 1752) *die* 13, p. 4-15.

4) Al 20, 21, 22 agosto e 11 settembre: ***I. martire a Porto***, detto anche ***Nonnus*** (o *Nonus*). Questo martire, oltrechè dal Geronimiano, è nominato dal Filocaliano, che lo ricorda coi Santi Taurino e Ercolano, e ancora negli Atti leggendari di S. Aurea. Sarebbe stato precipitato in una profonda fossa presso il Tevere. La sua basilica

sorgeva nell'Isola sacra o Portuense. Quando Porto fu assalita dai Saraceni nel IX sec., papa Formoso trasferì le reliquie di questi martiri nell'isola *Lycaonia* dove la loro chiesa fu detta, più tardi, di S. Giovanni *de Insula*. Vi rimane la testimonianza dei martiri in una iscrizione. Una *Passio* tardiva assegna per il martirio il tempo di Alessandro Severo. — MARTYROL. ROM. *die* 22 *Aug.* (« In Portu Romano Hippolyti episcopi *eruditione clarissimi* . . . »). — ACTA SS. *Aug.* IV (Ven. 1752) *die* 22, p. 504–13, e PG 10, 545–48 (*Acta latina*, secondo i quali I. sarebbe venuto a Roma dopo aver convertito con la predicazione Alessandria), 552-70 (*Acta graeca* di Ciriaco, I., Massimo, Crise e altri). — SCHUSTER, VIII, p. 199. — LANZONI, I, p. 100 s.; 111 s.

È ben probabile che I. *presbyter* sia stato confuso con questo I. di Porto e che grazie alla confusione la leggenda abbia ravvisato in Porto la sede vescovile e il luogo di martirio di I. prete.

Secondo altre narrazioni questo I. *Nonnus* sarebbe stato vescovo di Edessa, dopo Iba: al tempo di Teodosio il Giovane, trasse Pelagia dai bordelli e la convertì alla santità cristiana: v. BARONIO. *al Martir.* 22 ag., 8 ott. e 2 dic.

« Da tutte queste notizie e da altre accumulate e frammischiate a piacere, risultò un I. unico dalle trasformazioni meravigliose, di volta in volta contemporaneo degli Apostoli, vittima di Decio e di Valeriano, scismatico pentito, prete, soldato, vescovo di Bostra, di Roma, di Porto, esiliato in Sardegna, carceriere di S. Lorenzo, smembrato da cavalli selvaggi, gettato in mare con una pietra al collo, ritornato a riva, inumato sulla Via Tiburtina e nell'isola Tiberina! » (LECLERCQ, *l. c.* col. 2442). — H. DELEHAYE, *l. c.*, v. indice dei Santi.

C) Molti *altri Santi omonimi* (*Hippoytus, Yppol ..., Appol..., Eppol..., Oppol...*) estranei alla leggenda di S. I., ricordano in varie date i documenti agiografici, come:

5) Al 30 gennaio: *I. martire a Piacenza*, sotto Antonino: ACTA SS. *Jan.* II (Ven. 1734) *die* 30, p. 1026;

6) Al 31 gennaio: *I. di Alessandria*, martire con Tarsicio, Zotico, Ciriaco e compagni: ACTA SS. *Jan.* II (Ven. 1734) *die* 31, p. 1080;

7) Al 3 febbraio: *I. martire in Africa* con Felice, Sinfronio e compagni (Mart. Rom.), con Felice, Lorenzo, Celerina, Felicita (Gellonense). I numerosi problemi che pongono questi martiri sono ben lungi dall'avere una soluzione soddisfacente: ACTA SS. *Febr.* III (Ven. 1736) *die* 23, p. 362 s;

8) Al 25 aprile: *I. martire in Africa* con Griscone, Zenone, Menandro, Cariniano, Arione, Diodoro, ecc. (D'Achéry, Fiorentino). È forse lo stesso I. ricordato al 3 febbraio con altri compagni?

9) Al 19 giugno: *I. martire a Roma,* con Onorio, Evadio e Pietro (Gellonense, d'Achéry, Fiorentino: quest'ultimo afferma che in un Martirologio ms. della regina di Svezia in questo giorno è riportata la festa non già di I. ma degli altri Santi nominati in *Hippolyti coemeterio*);

10) Nello stesso giorno si ricorda *I. monaco, greco,* che molti pagani condusse al Papa (Stefano?). Egli e 9 compagni incontrarono il martirio verso la metà del sec. III, e furono deposti in una arenaria della Via Appia, presso (o dentro) il cimitero di Callisto. I suoi Atti, che fanno poca autorità, furono pubblicati da BARONIO, *Annales*, a. 259, n. 7, vol. III, Lucae 1738, p. 68 ss, da G. B. DE ROSSI, *Roma sotterranea*, III, p. 201-08, 208–13, e in ACTA SS. *Nov.* IV (Bruxelles 1925) *die* 9, p. 93–99. Questi Santi furon detti « Martiri greci » (*Hic confessores sancti quos Graecia misit*, dice l'iscrizione di papa Damaso). I. e i suoi compagni, Eusebio, Marcello, Adria, Paolina, Neone, Maria, Massimo, Martana e Valeria, morirono e sono ricordati in giorni diversi (19 giugno, 20 e 27 ottobre, 9, 19 e 30 novembre, 10 dicembre). Questo I. della Via Appia va distinto dal più celebre I. della Via Tiburtina. A lui si riferisce, ad es., l'iscrizione del bimbo Secolare: « *Secularis — dep. V idus sepb — ad Epolitu* . . . » — Cf. H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933[2], p. 283, 285 s. Le loro reliquie dal cimitero di Callisto furono in seguito trasportate nella chiesa di S. Agata in Suburra. v. anche IPPOLITO, S. (*Arenaria di*);

11) Al 21 agosto: *I. martire a Roma* con Traiano, Quadrato, Primo: ACTA SS. *Aug.* IV (Ven. 1752) *die* 21, p. 425;

12) All'11 settembre: *I. martire a Porto,* con Ingenuo: ACTA SS. *Sept.* III (1761) *die* 11, p. 777;

D) Traslazioni. I resti di un I., *martire romano,* il 12-II-1650 furono portati a Cambrai nel monastero di S. Benedetto, e splendidamente onorati per 8 giorni: l'anniversario di quella festa fu arricchito di indulgenza plenaria da Innocenzo X. Notano i Bollandisti che durante le feste fu dato un dramma di S. Giorgio « quia Sancti huius Hippolyti ignota sunt Acta »: ACTA SS. *Febr.* II (Ven. 1735) *die* 12, p. 583–84, 896;

Una traslazione di S. I. da Roma nella chiesa di S. Medardo a Soissons e poi nell'abbazia di Saint–Denis a Parigi è narrata da molti documenti: v. ACTA SS. *Aug.* III (Ven. 1752) *die* 13, p. 8–13. La data dell'avvenimento è variamente assegnata ai tempi di Pipino il Breve, di Carlo Magno (al quale papa Leone III avrebbe fatto omaggio di quelle reliquie), di Ludovico il Pio. Si dice che sotto Carlo VI l'intercessione del Santo ottenne la cessazione di una fiera pestilenza che devastava tutta la Gallia.

IPPOLITO, S. (Arenaria di I.): è il luogo della Via Appia, dove fu sepolto I. greco (v. IPPOLITO, *Leggenda di*, 10). Ivi forse passò qualche tempo in vita eremitica (*quem monachi ritu tenuit spelunca latentem*, dice l'iscrizione di papa Damaso), poichè, narra la leggenda, « Hippolytus monachus . . . habitabat in criptis, serviens Domino »: v. ACTA SS. *Nov.* IV (Bruxelles 1925) *die* 9, p. 99, 93.

IPPOLITO (Cimitero *di I.*), è la necropoli sotterranea scavata a sinistra della Via Tiburtina, poco oltre S. Lorenzo fuori le mura a l'Agro Verano. Fu scoperto, in stato di sfacelo, da Bosio e da Boldetti, i quali pensarono — e l'errore durò anche in seguito fino alla metà del sec. XIX — che fosse una parte del cimitero di Ciriaca. Invece questo e quello sono due cimiteri distinti, giacenti sotto due colli affacciati ai lati della Tiburtina. La prima notizia esplicita e sicura di un cimitero di I., distinto da quello di Ciriaca, è quella del *Liber Pontificalis* relativa a papa Adriano I (772–95), del quale il suo biografo, contemporaneo, narra che « coemeterium beati Hippolyti, juxta S. Laurentium, quod a priscis marcuerat temporibus, a novo renovavit ».

Poichè nessun documento ci autorizza a credere che il cimitero avesse avuto un giorno un altro nome, si deve credere che la designazione «*di I.*» indicasse l'eponimo primitivo del cimitero: I., dunque, sarebbe stato il proprietario di quel fondo, dove aprì un cimitero nel quale egli stesso fu collocato. Ancora nel sec. IV si conservava la *memoria S. martyris Yppoliti* al *Vicus Patricius*, il che può ben far pensare che I. esercitò il suo ministero in questa zona, al *Vicus Patricius*, situato nella III regione ecclesiastica di Roma, che comprendeva l'Esquilino e il Viminale e dalla quale dipendevano i cimiteri suburbani della Via Tiburtina (cf. LECLERCQ, *l. c.*, col. 2462).

Il martire riposava sotto l'altare in una cripta splendidamente ornata di marmi e d'argento massiccio, canta Prudenzio (v. IPPOLITO, *La leggenda di*), probabilmente per iniziativa di papa Damaso, che vi fece incidere anche il ricordato suo epitaflo metrico. Sopra la tomba una serie di vivaci pitture, che Prudenzio dice di aver vedute e minutamente descrive, rappresentavano il martirio del Santo che fu sopra narrato. (Non è molto credibile che Prudenzio in questo luogo inventi e giochi di fantasia, sicché si dovrebbe ammettere che nella cripta di I. fosse dipinta la scena mitologica della morte di Ippolito figlio di Teseo, riferita da Prudenzio al martire cristiano, come opinano Döllinger, Kraus, Ficker, Müntz, De Smedt e i Bollandisti. In verità, si prova pena ad ammettere questa circostanza. E, se è storico quello strano martirio, di cui non conosciamo altri esempi, a chi fu applicato? ad I. *presbyter* nell' esiglio di Sardegna? a I. di Porto? a I. soldato?... Non è possibile dare una risposta fondata a questi interrogativi).

Poichè la camera sepolcrale era troppo angusta per contenere la folla dei fedeli e dei pellegrini provenienti da ogni regione d'Italia, sopra di essa fu costruita la Basilica di S. I., anch'essa «ornata con regale magnificenza» (Prudenzio, *Hymnus XI*, versi 199 ss, PL 60, 551 ss).

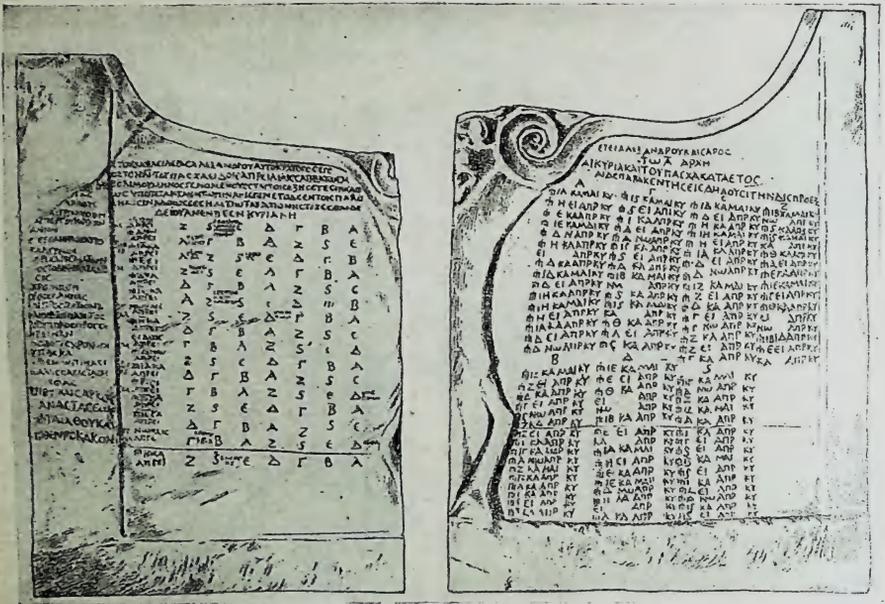
La cripta fu ritrovata nel 1882; poco dopo fu identificata la tomba di I. Ma di tanto splendore non ci rimangono che i ricordi di Prudenzio, frammenti di marmo rintracciati fuori luogo, alcune iscrizioni...; della basilica è visibile solo la pianta. Nel sec. VI i Goti avevano orribilmente saccheggiato e ruinato quel venerando cimitero. Papa Vigilio (537–555) iniziò la ricostruzione e la riparazione, intonacando le pareti di stucco bianco, rifacendo muri, pavimenti, gradini coi marmi superstiti alla distruzione dei barbari.

Nella seconda metà del sec. VIII, dopo lo scempio perpetrato dai Longobardi sui monumenti suburbani, Paolo I (757–767) traslatò nell'interno di Roma, in S. Silvestro *in capite*, le reliquie dei martiri più insigni: tra essi è notato S. I., senza menzione dei 19 compagni: cf. ACTA SS. *Oct.* VIII (Par. Romae 1969) *die* 18, p. 322 ss; una parte delle reliquie di I. furono riservate per la basilica Vaticana. La notizia del *Lib. Pontif.* relativa a Leone IV (847–855) riferisce che quel Papa dall'incolto e abbandonato cimitero di I. fece trasportare nella chiesa dei SS. Quattro Coronati il corpo di I. *cum sua familia numero decem et novem* (al. *decem et octo*)». Evidentemente si tratta di un altro I., forse del soldato e dei suoi compagni.

Pur privato della salma del martire, la tomba o la basilica di I. continuarono ad essere meta di pellegrinaggi; anzi, Adriano I (772–792) ne intraprendeva la restaurazione. Ma nei secoli seguenti di esse non si fa più menzione, benchè il nome di I. rimanesse legato a quella zona. Era tale lo sfacelo che nel 1425 cripta e basilica eran considerate «loci ecclesiastici campestres desolati», da cui Martino V permise che si traessero «lapides cuiuscumque generis... — H. LECLERCQ, *l. c.*, col.

Ippolito: Statua marmorea del secolo III nel Museo Lateranense (Fot. Alinari).

2460–83. — Cf. anche G. DE ANGELIS D'OSSAT, *Antichi cimiteri della Via Tiburtina*, in *Riv. di arch. crist.*, 25 (1949) 115-28.

IPPOLITO (Statua di). Nel 1551, nelle rovine del cimitero di I. sulla Via Tiburtina, fu scoperta una statua di marmo, malamente conservata, priva di testa e di mani, rappresentante il dottore romano assiso maestosamente su una cattedra di forma antica, in veste di filosofo. Fu eseguita da artisti cristiani o nei laboratori pagani per ordine di cristiani? Certamente è della prima metà del III sec. Sulle facce laterali della cattedra gli ammiratori di I. incisero il canone pasquale da lui immaginato per gli anni 222–33 e l'elenco (forse volontaria-

Fianchi della statua di Ippolito (Da una fotografia).

mente) incompleto delle sue opere, il quale, confrontato coi cataloghi pur essi incompleti e spesso vaghi trasmessi dagli storici ecclesiastici, permise di ricostruire l'attività letteraria di I.

Fortemente restaurata, si trova ora al Museo Laterano. Fu giudicata da Winckelmann la più perfetta scultura primitiva cristiana. Il personaggio appoggia il gomito destro sopra un libro che tiene con la mano sinistra. La posa è solenne, eccellente; le linee del corpo e le pieghe dell'abito sono squisite, nella maniera stilistica che si ritrova nelle numerose statue pagane di retori e filosofi. Era destinata a una biblioteca cristiana? Il suo collocamento nel cimitero di I. si deve probabilmente a papa Damaso. — H. Leclercq in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, VI-2, col 2419-35, con amplissima *Bibl.* e illustrazioni. — PG 10, 875-902, con illustrazioni, trascrizione delle incisioni, discussione di Eg. Bucher sul canone pasquale.

IPPOLITO I e II di Este. v. Este.

IPPOLITO di Tebe (in Grecia), cronista florito nel sec. VII-VIII (o XI?), che ci lasciò una *Cronaca* popolare e non poco fantastica, a partire dalla nascita di Cristo, edita in latino da Sambucus (Padova 1556), in greco-latino da Enr. Canisio (Ingolstadt 1603, donde passò nelle collezioni dei Padri e scrittori ecclesiastici), da Schelstrate (Roma 1692), con nuove aggiunte da Basnage, riedita criticamente e studiata da F. Diekamp (1898) Gli opuscoli *De XII Apostolis* e *De LXXII Discipulis*, che si citano sotto il nome di I., sembrano estratti dal Cronico. — F. Diekamp in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, V, col. 71. — Fabricius, *Biblioth. graeca*, V (Hamburgi 1723) p. 212 s, VI (ivi 1726) p. 146 s, 155, XIII (ivi 1746) p. 771.

IPPOLITO, cosiddetto Senatore, di Roma. Nell'*Epist. 70* (al. 84) *ad Magnum*, S. Girolamo, parlando degli scrittori cristiani, dice: *Hippolytus quoque, et Apollonius, Romanae urbis senator* (Erasmo e gli editori Benedettini erroneamente leggevano «senatores») *propria opuscula condiderunt* (n. 4, PL 22, 667). L'apposizione «senator» vale solo per Apollonio (v.). L'esistenza di un «I. senatore» sembra bene un errore di lettura. Gratuitamente, dunque, Tillemont sospetta che Girolamo abbia fatto «senatore» l' «I. vescovo» (cioè il grande Ippolito *presbyter* di Roma, v.), che egli nomina in *De viris ill.*, c. 61, PL 23, 671 ss. Nella lettera a Magno l'unico I. ricordato non potrà non ravvisarsi nel più grande degli omonimi.

IPSISTARI, o *Ipsistariani* (da ὕψιστος = altissimo), setta religiosa, diffusa particolarmente in Cappadocia nel sec. IV, che richiama i Messaliani (S. Epifanio, *Haer. LXXX*, PG 42, 756 ss) e i Celicoli di Africa (S. Agostino, *Epist. XLIV*, 6; PG 33, 180). Ad essa, prima della conversione, appartenne anche il padre di S. Gregorio Nazianzeno. La dottrina degli I. è un eclettismo in cui si uniscono elementi pagani (pratiche idolatriche derivate dal sabeismo, come il culto del fuoco e della luce) ed elementi ebraici (p. e., l'osservanza del sabato e la distinzione degli animali in puri ed impuri; sono esclusi però la circoncisione e il sacrificio). Si difendevano dalla taccia di politeismo dicendo che adoravano un solo Dio, l'Altissimo. Forse l'uso del termine *Ipsistos* è in opposizione polemica al dogma trinitario cattolico.

Gli I. sono ancora ricordati nel sec. IX da Niceforo, patriarca di Costantinopoli (*Antirrh.*, I, 5; PG 100, 209). — Gregorio Naz., *Orat.* XVIII,

5; PG 35, 989 ss. — GREGORIO NISS., *C. Eun.*, 2; PG 45, 484. — TILLEMONT, IX, 312. — ULLMANN, *De Hypsistariis*, Heildelberg 1823. — G. BAREILLE, in *Dict. de Théol. cath.*, VII, col 572.

IRA. — 1. Utilizzabile *ad bonum* come PASSIONE in senso filosofico (v.), è, come VIZIO capitale (v.), un desiderio violento, senza moderazione, di vendetta. Può mancare di giustizia nell'oggetto, di moderazione nell' esercizio e di carità nell' intenzione.

2. Come commozione istintiva irriflessa, non è peccato, che anzi, diminuendo la volontarietà, diminuisce la responsabilità morale. Diventa peccato allorchè è deliberata e voluta, almeno in causa.

Allora, se è appena accondiscendenza a un movimento repentino ed effimero di passione, non sorpassa il peccato veniale; ma se va fino all'odio e al rancore spegnendo l'amor di Dio e del prossimo, costituisce peccato mortale.

Si parla talora di « santa I. », come quella che mosse Gesù a cacciare i profanatori dal tempio. L'I. può essere legittima a due condizioni: che abbia un motivo buono e moderazione nella forma. Ma in questo caso, essendo conforme a ragione, non è più I., cioè commozione disordinata.

L' « ira di Dio », di cui parla spesso la Bibbia, non è che un ANTROPOMORFISMO (v.) per designare gli effetti della giustizia di Dio.

3. Considerata nei suoi effetti, può condurre a mali gravissimi, come bestemmie, tradimenti, risse, uccisioni, discordie tra famiglie e nazioni. Anche quando non si spinge fino a questi estremi, è sorgente d'innumerevoli peccati, in quanto ci priva del dominio di noi stessi. Con essa non è possibile alcun progresso spirituale, perchè fa perdere la saggezza, l'amabilità, lo zelo della giustizia, il raccoglimento interiore.

4. Prescindendo dai rimedi igienici da applicarsi ai temperamenti « irascibili », e igienico-morali, come la lotta contro l' ubriachezza (si sa, quale occasione d'ira è l' intemperanza nel bere), quali rimedi morali si suggeriscono: l'abitudine alla riflessione prima di agire, una pronta e calma resistenza agli impulsi, la rimozione dell' intelligenza da ogni pensiero che la può eccitare, la visione essenziale della vita, che non faccia « casus belli » dei piccoli insignificanti fastidi della convivenza, la compassione universale, soprattutto la carità cristiana, disposta a veder bene, a perdonare, a voler bene, l'imitazione di Gesù « mite e umile di cuore ». — S. TOMMASO, *Sum. Theol.*, IIª–IIªᵉ, q. 158. — AD. TANQUEREY, *Précis d'ascétique...*, Paris 1925[5], P. II, l. I, c. 4, n. 853 ss. — M. VILLER in *Dict. de spiritualité*, II, col. 1053–77.

IRAM (Volgata *Hiram;* ebraico *Hîrâm*, *Hîrôm*, *Hûrâm*, *Hûrâm-âbhî?;* Settanta, Χιράμ, Χειράμ; Giuseppe Flavio, Εἴρωμος, Ἱέρωμος). Sotto questo nome la Bibbia ricorda 3 personaggi:

1) Re di Tiro, alleato di DAVIDE (v.) e di SALOMONE (v.), a cui fornì materiali e oro, artisti, operai e marinai fenici per la costruzione della reggia, del Tempio e della flotta (II Re V 11; III Re V 1 ss).

In compenso degli aiuti prestati da I., Salomone, gli forniva ogni anno frumento e olio, e, alla fine, venti cittadine di Galilea, che però I. probabilmente non accettò, non avendole trovate di suo gradimento (cf. III Re IX 11–14; II Par VIII 2). Da quell'amicizia fu incrementata non solo la tranquillità ma anche la prosperità economica dei due regni, che poterono ottenere ciò di cui difettavano offrendo ciò di cui abbondavano.

Taziano (*C. Graecos*, 37, PG 6, 880), Clemente Aless. (*Strom.* I, 21, PG 8, 840), Eusebio di Ces. (*Praepar. evang.*, IX, 34, PG 21, 752 ss) riportano una tradizione, forse fondata sulla falsa interpretazione del Salmo XLIV 13 (« et filiae Tyri in muneribus. . . »), secondo cui Salomone avrebbe sposato una figlia dell'amico re pagano.

Menandro, citato da Giuseppe Flavio (*C. Apion.*, I, 17 s; cf. *Antiquit.*, VIII, 5, 3) dà ad I. 53 anni di vita e 34 di regno (dal 969 al 936 a. C.). Queste indicazioni cronologiche debbono essere inesatte perchè non si vede come poterle conciliare con le date certe della Bibbia.

Grande fama ebbe I. presso i Fenici per la sua attività politica, civile ed economica. A sud-ovest di Tiro si mostra una « tomba di I. », che certamente non è autentica.

2) Artefice inviato dal re omonimo di Tiro a Salomone, per la fusione dei vasi e degli ornamenti di bronzo del Tempio. Era figlio di padre tirio, pur egli abile fonditore, e di madre ebrea della tribù di Neftali (III Re VII 13 ss, 40 ss; II Par IV 11 ss). Sono ricordate con ammirazione le opere di questo artista « plenum sapientia et intelligentia et doctrina ad faciendum omne opus ex aere » (III Re VII 14). In Par IV 16 alla sua opera viene associato il padre, pur egli Iram: « Omnia vasa fecit Salomoni Hiram pater eius. . . »; ma il testo è oscuro e l'inciso « pater eius », che manca nei LXX, sembra interpolato: altre interpretazioni del passo v. in *Dict. de la Bible*, III, col. 719.

3) I. (ebraico Îrâm; Settanta Ζαφωῖν), è appena nominato in Gen XXXVI 43 come ultimo dei capi di Edom. — v. *Dict. de la Bible*, l. c., col. 717–19.

IRAN, Irani. v. PERSIA, PARSISMO.

IRAQ, antica MESOPOTAMIA (v.), ora piccolo Stato del medio Oriente, dapprima sottoposto a mandato inglese, poi regno indipendente, pur avendo guarnigione e base aerea inglesi.

La sua superficie è diversamente valutata: kmq. 452.500, secondo l' *Annuario intern. di stat. agric.* di Roma; kmq. 301.982, secondo l'*Ann. stat. della Soc. delle Naz.* di Ginevra e lo *Stat. Reichsamt* di Berlino; kmq. 291.980, secondo il *Goth. Jahrbuch.*

La popolazione censita nel 1934 è di 3.560.456; valutata nel 1938 in 5.000.000, secondo l' *Ann. stat. intern.* di Roma; 3.700.000, secondo l'*Ann. stat. della Soc. delle Naz.*; 4.611.350, secondo il censim. del 1945. Essa è formata per il 90 % da arabi o arabizzati; il resto è costituito da curdi, turchi, turcomanni, armeni, persiani, ebrei che sono numerosi nelle città (90.000). Gran parte degli assiri nel 1937 fu trasferita in Siria.

La religione prevalente è musulmana (52 % di sciiti e 44 % di sunniti). I cristiani assommano a c. 100.000 di cui 60.000 son di rito orientale uniti a Roma (armeni, siriani e 52.000 caldei), e 2.200 son cattolici latini.

Le circoscrizioni ecclesiastiche cattoliche sono le seguenti: *per i Caldei*, il patriarcato di Babilonia (sec. XVIII), di cui sono suffraganee Akra (1910), Amadia e Zaku (1859), e l'arcivescovato di Kerkuk (1863); *per i Latini*, l'arcivescovato di Bagdad (1848); *per i Siri*, gli arcivescovati di Bagdad (1862) e di Mossul (1790).

Il cristianesimo nell'I. si diffuse sin dal sec. II

(Cronaca di Arbela), nè fu potuto soffocare dalla dominazione turca, sostenuto dai Carmelitani al sud (Bagdad) e dai Domenicani (italiani prima, poi francesi) al nord (Mossul), soprattutto colle scuole; ultimamente anche i Gesuiti (1932) apersero un collegio a Bagdad.

Le condizioni dei cattolici migliorarono assai negli ultimi decenni. In occasione della repentina morte di re Feysal, il rappresentante del Papa si recò a corte per porgere le condoglianze. Il nuovo sovrano Ghazi dichiarò allora di considerare come fratelli i suoi sudditi cattolici. Nel febbraio 1932 il ministro dell'I. presso il Quirinale visitava il card. Segretario di Stato presentando fervidi voti per il completo ristabilimento del Papa. I cattolici, che assecondano pienamente la politica di pacificazione interna perseguita da re Ghazi e danno prova di operosa fedeltà e disciplina, godono buona stima nel paese; hanno 4 deputati alla Camera e il patriarca caldeo è senatore. Le prospettive per l'avvenire sono rassicuranti. Perciò Pio XI dava all'I. una Delegazione Apostolica autonoma, (novembre 1938). — FR. SCHWAGER, *Die kath. Heidenmission der Gegenwart*, III. *Die Orientmission*, Steyl 1908, p. 302-307. — R. JANIN, *Les Eglises orientales et les rites orientaux*, Paris 1926, 3.ª ed., p. 497-522. — STATISTICA *con cenni storici della gerarchia e dei fedeli di rito orientale*, Roma 1932, p. 229-244. — S. LLOYD, *Twin rivers. A brief history of I.*, New-York 1947. — R. BĀBŪ ISHAQ, Storia dei cristiani dell'I. (in arabo), Bagdad 1948. — *Fervida vita religiosa nell'I.*, in *L'Osservat. Rom.*, 10-X-1951. — v. MESOPOTAMIA.

IRELAND Giovanni (1838-1918), n. a Burnchurch (Irlanda), m. a S. Paolo nel Minnesota (Stati Uniti), dove si era recato fin dal 1852 e dove era stato ordinato prete (21-12-1861), dopo aver compiuti gli studi a Meximieux e a Hières in Francia. Fu coadiutore (1875) di Grace, vescovo di S. Paolo, cui successe nel 1884, nominato arcivescovo nel 1888.

Con alti ideali, sorretti da sicura rettitudine e da grande energia, lavorò molto, specialmente nel campo scolastico, per tradurre il cristianesimo in cibo appetibile dalle esigenze moderne. Su questa strada, difficile e perciò pericolosa, non sempre fu felice. Propagandò, anche all'estero, con scritti e conferenze le sue istituzioni e le idee della democrazia nordamericana. Si veda la sua opera: *The Church and modern society*, New-York 1908². Nel 1891 aveva preparato l'introduzione encomiastica alla vita di Is. Tomm. HECKER (v.) scritta da Elliott. Ma nè lui nè Hecker sostenevano l'AMERICANISMO (v.) nel senso di una Chiesa nazionale nordamericana o di una adattazione modernistica del credo cattolico. — H. SCHUMACHER in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, V, col. 588. — Cf. G. DE PIERREFEU in *Dict. de spiritualité*, I, col. 476. — CIV. CATT. (1892-I) 366-78, 755-61, (1892-II) 385-97: I. aveva approvato la cessione di due scuole parrocchiali della sua diocesi (Faribault e Stillwater) al « Board of Education » dello Stato, affinchè « i fanciulli cattolici ricevano una vera educazione americana e vengano perfettamente preparati all'adempimento dei doveri e delle responsabilità dell'americana cittadinanza » (così il parroco di Faribault); il qual atto, benchè fosse vincolato da patti, significò in pratica la laicizzazione di quelle scuole cattoliche; ne nacque un'aspra controversia, cui pose fine un decreto di Propaganda Fide, approvato da Leone XIII (21 aprile 1892): il card. Ledochowski per lettera (*Amplitudo tua*, 3 maggio 1892), lo comunicò a tutti i prelati degli Stati Uniti; il Papa, approvando le decisioni di una commissione di Propaganda Fide all'uopo radunata (21 aprile 1892), così conclude: « Rimanendo fermi nel loro vigore i decreti dei concili di Baltimora intorno alle scuole parrocchiali, la convenzione conchiusa dal R. P. D. Giov. Ireland, relativamente alle scuole di Faribault e di Stillwater, può tollerarsi »: non era una vera sconfessione di I., ma, almeno, un invito a non ripetere cosiffatte concessioni al laicismo scolastico.

IRENE, Sante. — 1) Sorella di papa DAMASO (v.), che seguì a Roma, vergine consacrata a Dio, m. nella seconda metà del sec. IV, probabilmente nel 379. In suo onore, Damaso compose uno dei più famosi epitaffi, che comincia così:

« Hoc tumulo sacrata Deo nunc membra quiescunt. Hic soror est Damasi, nomen si quaeris Irene ». E finisce con una invocazione: « Nunc veniente Deo nostri reminiscere, virgo, ut tua per Dominum praestet mihi facula lumen » (PL 13, 405 s). — ACTA SS. *Febr.* III (Ven. 1736) *die* 21, p. 244 s: gli *Atti* di I. sono privi di valore.

2) Martire venerata in Costantinopoli, dove il prete Marciano, gran costruttore e restauratore di monumenti religiosi, sulla fine del IV sec. costruì una chiesa, nella quale erano reliquie della martire I. Non se ne conosce il tempo del martirio. Negli *Atti* greci è detta figlia dell'imperatore Licinio. — ACTA SS. *Maji* II (Ven. 1738) *die* 5, p. 4 s. — H. DELEHAYE, *Synaxar. Eccles. constantinopolit.*, Brûxellis 1902, *die* 4 *Maji*, col. 653-657.

3) Detta anche *Iria*, *Eiriã*. Secondo la leggenda, verso la metà del VI sec. viveva nel monastero *apud Nabantiam*, nella Lusitania, una religiosa di grande bellezza. Un signore la richiese in sposa; ma, avendone ottenuta una repulsa, per il gran dolore si infermò. Allora la vergine, sentendone compassione, venne a lui e seppe sì ben dire da dissipare ogni suo progetto a riguardo di lei. Poco dopo però un direttore spirituale, di lei innamorato e respinto da lei recisamente, volle vendicarsi e le diede a bere tale misteriosa bevanda che in poco tempo I. apparve in condizioni di prossima maternità. Il gran signore, informato della cosa e reputandosi tradito, mandò suoi soldati a decapitarla e a gettarne il corpo nel fiume Nabão. La sorte del corpo d'I. fu tale che, per affluenti devoluto nel Tago, giunse alla fortezza romana di Scallabis, costruita sulle rive di questo fiume. A poco a poco Scallabis andò scomparendo per far posto a *Santarem* (cioè *Sancta Irene*). L'antica località di *Nabantia* è forse da identificare con la attuale città di *Thomar*.

Il romanzesco racconto è tolto da *Atti* posteriori al sec. XI. Nulla, in verità, sappiamo a tutt'oggi della vera storia di *Irene di Scallabis*, salvo, documento importante, il calendario mozarabico dell' antifonario della cattedrale di Leon, attestante il culto di S. I. Quel documento sarebbe del sec. X, al più tardi. — MARTYROL. ROM. e ACTA SS. *Oct.* VIII (Parisiis et Romae 1869) *die* 20, p. 909-912. — V. GUIMARÃES, *Thomar. Santa Iria*, Lisbona 1937: cf. *Analecta Bolland.*, LVII (1939) 440 s.

4) Martire, con AGAPE (v.) e Chionia, in Tessalonica. — MARTYROL. ROM. e ACTA SS. *April.* I

(Ven. 1737) *die* 3, p. 245-250. — P. FRANCHI DE' CAVALIERI, *Nuove note agiografiche*, in *Studi e Testi*, 9 (1902).

IRENEO di Chiusi, Santo, secondo la *Passio* leggendaria, sarebbe stato incarcerato durante la persecuzione di Valeriano, per aver seppellito, egli diacono, il corpo del prete Felice, martire. Con lui avrebbero subito il martirio in Chiusi anche altri cristiani, tra i quali la matrona *Mustiola*, che fu poi assai venerata in Chiusi e diede il nome alle catacombe che furono trovate nei sotterranei della città, dette appunto di *Santa Mustiola*. — ACTA SS. *Jul.* I (Ven. 1746) *die* 3, p. 638-641. — CAPPELLETTI, XVII, 563 s. — LANZONI, I, 552 s e 531.

IRENEO (S.) di Lione, il più importante fra i teologi del sec. II († 202-3).

I. Vita. Nato in Oriente, fu discepolo di POLICARPO (v.), a Smirne (*Adv. haer.*, III, 3, 4; *Epist. ad Florinum*, presso EUSEBIO, *Hist. eccl.*, V, 20, 4 ss in PG 20, 484 s, in *Enchir. patrist.* n. 264, e in *Ench. fontium hist. eccl. antiquae* n. 961). I. era allora giovinetto (παῖς ἔτι ὤν): si può pensare che nascesse tra il 120 e il 140. Nel 177-78 lo ritroviamo *presbyter* della Chiesa di Lione (Gerol., *De viris. ill.*, 35, PL 23, 649). Come tale, viene mandato a Roma, latore di una lettera dei « confessori » della fede di quella Chiesa, a papa ELEUTERIO (v.), sulla controversia montanista (Eus., *Hist. eccl.*, V, 4, 1-2; PG 20, 437 ss ed *Ench. font.* n. 65). La lettera commendatizia dei Lionesi esalta I. come « zelatore del testamento del Signore ». In quello stesso tempo divenne vescovo di Lione, succedendo al martire POTINO (v.). Quando VITTORE I (v.) minacciò (190-191) di scomunicare le Chiese dell'Asia Minore per la questione della PASQUA (v.), I. intervenne con lettera, a nome della sua Chiesa, per esortare il Papa alla mitezza, vero « Ireneo » ossia « paciere » (Eus., *Hist. eccl.*, V, 24, 9-18 in PG 20, 497 ss in *Ench. font.* n. 97-101 e in *Ench. patrist.* n. 265). Lettere di ugual tenore scrisse anche a prelati di altre Chiese. Sembra che la sua parola fosse ascoltata: gli Asiatici adottarono l'uso di Roma e la controversia cessò.

Null'altro possiamo dire con certezza di lui: quando e dove nascesse, perchè e come si trasferì in Occidente, se si trattenesse a predicare in Roma, secondo che narra l'appendice agli atti di Policarpo, da chi fu consacrato prete e vescovo, come in Lione sfuggì alla persecuzione e all'arresto, quale fu la sua attività pastorale, ci è rimasto oscuro. Del pari ignota la sua fine.

Un'antica tradizione poggiata su GREGORIO DI TOURS, *Hist. Franc.*, I, 27 e *De gloria martyrum*, 50, su S. GEROLAMO, *Comm. in Is.*, XVII, 17, e sul PSEUDO-GIUSTINO, *Responsiones ad orthodoxos*, 115 (testi in PL 71, 175, 752; PL 24, 623; PG6, 1364, rispettivamente; cf. anche *Dict. d'Arch. chrét.* X-I, col. 139 s), ne fa un martire (probabilmente sotto Settimio Severo, 202-3). Queste testimonianze non certificano appieno. Ma ancor meno probativo del contrario è il silenzio di altre fonti, per es. di Tertulliano, di Ippolito, di Eusebio, di Gerolamo nel *De viris illustribus*, di Epifanio, del Martirologio Geronimiano . . . ; infatti, che, ad es., Gerolamo nel *De vir. ill.* taccia la qualifica di martire, si deve al fatto che quell'opera non è un martirologio ma un catalogo di personaggi illustri; neanche Clemente e Ippolito, certamente martiri, sono dati come martiri in quel catalogo, benchè Gerolamo li ricordi come martiri in altre sue opere; del pari alcuni martiri indiscutibili non figurano come martiri nel Martirologio Geronimiano.

Nel Martirologio Romano I. è festeggiato il 28 giugno come « vescovo e martire », « qui, cum adversus haereticos verbis ac scriptis plurimum decertasset, tandem in persecutione Severi, cum omni fere civitatis suae populo, coronatus est glorioso martyrio ».

II. Scritti. I. non è un grande scrittore. Non si cerchino in lui magnificenze di linguaggio, brillori di stile, armonie e genialità di composizione, novità avventurose di concezione, ma si ammirino potenza di sintesi, profondità di concetti, energia di argomentazione, efficacia, chiarezza, sobrietà di espressione, vasto, appassionato zelo apostolico, intransigente nel difendere la purezza dell'ortodossia e pur paternamente sollecito per il ravvedimento degli aberranti, sincerità d'intento, probità di critica, sorretta da larga preparazione dottrinale e da adeguate informazioni. Combattè strenuamente la falsa gnosi. Al compito si accinse disponendo di larga cultura. La Bibbia, specialmente S. Paolo e più ancora S. Giovanni, costituisce « la sostanza e la forma » del suo pensiero (Dufourcq). Conosce e cita gli scrittori ecclesiastici precedenti: Policarpo, Papia, Clemente Rom., Erma, Ignazio d'Antiochia, Giustino, Taziano e molti altri di cui non fa il nome, forse il Pseudo-Barnaba, la Didaché, la lettera a Diogneto, Melitone, Teofilo, Egesippo . . . I richiami ai « presbiteri », la professata fedeltà alle tradizioni, la credenza millenaristica, rivelano la sua formazione alla scuola asiatica con Papia, Melitone, Abercio . . .

I venerandi « presbiteri » ai quali I. spessissimo si appella, avevano vissuto con gli Apostoli o coi discepoli degli Apostoli: di alcuni I. aveva conoscenza personale diretta: di altri lesse le testimonianze nella raccolta di PAPIA (v.), come è il caso dei « presbiteri asiatici », che « videro faccia a faccia » S. Giovanni e altri Apostoli. I. non conobbe direttamente Papia, e potè ingannarsi sul suo conto facendone un uditore di S. Giovanni Apostolo, anzichè di GIOVANNI presbitero (v.). Conobbe a fondo la dottrina gnostica per averne letto le fonti e aver conversato con alcuni eretici: le sue esposizioni di Valentino, Secondo, Tolomeo, Marco, Marcione, dei Barbelioti, dei Cainiti, dei Setiani od Ofiti . . . contengono preziose informazioni di prima mano, che divennero esse stesse, per noi, fonti primarie per la conoscenza di quelle sette. « Omnium doctrinarum curiosissimus explorator » (Tertulliano, *Adv. Valentinianos*, 5, PL 2, 548), conosceva la lingua e la letteratura ebraica. Possedeva appieno la cultura greca, come dimostra citando, quasi sempre in modo esatto e pertinente, Omero, Esiodo, Sofocle, Pindaro, Stesicoro, Antifane, Menandro, i « poeti comici », Esopo, Talete, Pitagora e i pitagorici, Anassimandro, Anassagora, Democrito Platone, Aristotele, Epicuro, stoici, cinici . . . (per referenze precise, v. *Dict. de Théol. cath.*, VII, col. 2507 ss). La sua eredità letteraria comprende:

A) Opera principale: *Adversus haereses* (Πρὸς τὰς αἱρέσεις, Καθ' αἱρέσεων, Κατὰ Οὐαλεντίνου, *Contra haereticos* . . . , abbreviazioni del titolo originale, conservato da Eusebio e da Fozio: Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως), in 5 libri, che paiono pubblicati in 4 riprese successive, man mano che la trattazione andava allungandosi sulla

penna dell'Autore. L'opera fu scritta attorno al 180. Il destinatario è una persona « carissima » a I., abitante in regione di lingua greca (Egitto? Asia Minore?), non si sa se vescovo o prete o semplice laico: costui aveva chiesto a I. di essere ragguagliato sulla dottrina valentiniana; da parte sua I., che si stima meno abile di lui, si attende da lui che con maggior forza faccia conoscere la verità nel suo ambiente. Della celebre opera, scritta in greco, ci rimane una versione latina letteralmente fedele (tranne qualche breve glossa esplicativa), inelegante. La sua età, che è tuttora una croce della filologia, fu variamente fissata nel II, nel III e nel IV secolo. Certo, essa è molto antica, anteriore a S. Agostino, che la cita con esattezza, ma non è nè di I. stesso, nè di Tertulliano. Le evidenti affinità di essa con l'*Adv. Valentinianos* di Tertulliano si possono meglio spiegare ammettendo che essa sia stata utilizzata dall'Africano: il che ci induce a porne la data verso il 200. Per la sua importanza, essa fu trasmessa in numerosi manoscritti: la maggior parte di quelli conosciuti è priva degli ultimi 5 capitoli (l. V, cc. 32-36), dove I. difende il millenarismo. Dell'opera di I. fu fatta anche una fedele versione armena, di cui conserviamo i ll. IV e V, e una siriaca, che ci giunse in 23 frammenti. L'originale greco, che pure fu segnalato a Venezia, nella Vaticana, in un monastero di Patmos (secolo XVI) e al Monte Athos (sec. XVII), non fu ancora potuto rintracciare. Peraltro ne conserviamo importanti frammenti (citazioni di Ippolito, di Eusebio, di Epifanio, delle Catene), che ci permettono di ricostruire quasi tutto il l. I. — L'argomento è bene indicato dal titolo: lo smascheramento e la confutazione dello gnosticismo — specialmente della dottrina di Valentino, modificata da Tolomeo e dal mago Marco — che dall'Oriente si era diffuso in Italia e nella valle del Rodano in Gallia. Nel l. I si fa un'esposizione dello gnosticismo di Valentino, dei valentiniani, di Tolomeo e di Marco, ricongiunto con l'eresia di Simone Mago. I libri seguenti confutano lo gnosticismo con principi razionali (l. II), colla tradizione apostolica (l. III), colla S. Scrittura (l. IV), con altre testimonianze di Cristo e degli Apostoli (l. V, dove si parla anche dei novissimi e si difende il millenarismo).

B) *Dimostrazione della predicazione apostolica* (Ἐπίδειξις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος), citata da Eusebio (l. c., V, 26), era considerata del tutto perduta, fino a che nel 1904 Karapet Ter Mekerttschian ne scoprì a Erivan (Armenia Russa) una fedele, letterale, quasi completa versione armena, che fu pubblicata nel 1907, con versione tedesca e note. Il ms. è del sec. XIII, ma la versione è anteriore almeno al sec. VIII-VII. L'opera, scritta dopo il l. III dell'*Adv. haer.* che vi è citato, è indirizzata a un certo Marciano. È un'esposizione catechetica, a scopo didascalico e apologetico, della fede cristiana e delle sue prove, fatta in modo semplice, popolare, e insieme profondo e sicuro: valida e pura eco della teologia cristiana nel sec. II. Consta di due parti, una espositiva, l'altra apologetica. Nella prima (cc. 3-42), dopo un richiamo preliminare (1-3) sulla necessità di conservare la purezza della fede e dei costumi, si tratta di: Dio Padre, Figlio Incarnato, Spirito profetico, creazione, Provvidenza, Angeli, uomo, storia delle origini fino ai Profeti, Verbo Incarnato, sua opera redentrice, Apostoli e predicazione apostolica. La seconda (cc. 43-100) dimostra le verità cristiane con l'argomento delle profezie: ciò che gli Apostoli insegnarono è verità, perchè fu preannunciato dai Profeti nel Vecchio Test., realizzato da Gesù Cristo e dagli Apostoli nel Nuovo: sono, dunque, nell'errore coloro che ripudiano i dogmi della fede cristiana.

C) Di altri scritti di I. abbiamo solo i titoli o qualche frammento. — *a*) Florino, prete di Roma, nella sua giovinezza compagno di I. alla scuola di Policarpo, s'era poi pervertito fino a credere che Dio fosse autore del male. Contro di lui I. scrisse le lettere Περὶ μοναρχίας per dimostrare « che Dio non è autore dei mali ». Lungi dal ravvedersi, Florino slittò nel valentinianismo e perciò fu di nuovo attaccato da I. nel Περὶ ὀγδοάδος (cf. Eusebio, *o. c.*, V, 20; PG 20, 484). Infine I. per lettera chiese a papa Vittore la deposizione dell'incorreggibile Florino. — *b*) Costui con un certo Blasto aveva costituito a Roma una piccola Chiesa scismatica; perciò I. indirizzò anche a Blasto una lettera Περὶ σχίσματος (cf. *o. c.*, V, 15, 20; PG 20, 464, 484), di cui ci giunse un frammento siriaco. — *c*) Circa la questione della Pasqua, I. scrisse la citata lettera a papa Vittore, un'altra ai fedeli, altre ai vescovi (cf. *o. c.*, V, 23-24; PG 20, 493, 500, 508; cf. anche PG 6, 1364, dove il Pseudo-Giustino, *Respons. ad orthod.*, 115, attribuisce a I. un περὶ τοῦ πάσχα λόγος, che probabilmente va identificato con una delle ricordate lettere). — *d*) Contro i Greci I. scrisse περὶ ἐπιστήμης, del tutto perduto, testimoniato da Eusebio (*o. c.*, V, 26; PG 20, 509) e forse anche da S. Girolamo (*De vir. ill.*, 35; PL 23, 649, che però ne fa due scritti). Eusebio lo dice « brevissimo ma sommamente necessario » (*l. c.*). — *e*) Dei *Discorsi* (o *Trattati*) *vari*, forse omelie, ricordati da Eusebio (βιβλίον τι διαλέξεων διαφόρων, *o. c.*, l. c.), ci giunsero scarsi frammenti. — *f*) I. aveva progettato uno scritto *Contro Marcione* (*Adv. haer.*, I, 27, 4; III, 12, 12; PG 7, 689, 906); le informazioni di Eusebio (cf. *o. c.*, IV, 25 con V, 22; PG 20, 389 e 452) non ci permettono di stabilire che il progetto fosse eseguito. — *g*) Un περὶ πίστεως λόγος dedicato o indirizzato a Demetrio, diacono della Chiesa di Vienna in Gallia, doveva essere non già un'omelia, come opina Bardenhewer, bensì una spiegazione sommaria dei punti principali del Credo cattolico. Se ne conservano alcuni frammenti: 4 sono riportati negli *Opuscoli teologici e polemici* di S. Massimo, nel piccolo florilegio circa le 2 volontà (PG 91, 276 B-C). È a dire, peraltro, che le citazioni di S. Massimo non riproducono il testo letterale bensì soltanto il pensiero di I.; questo passo di S. Massimo ritorna nel florilegio dogmatico contenuto nel cod. Paris. gr. 854 (fol. 134r-140r) del sec. XIII, dove appare diviso in 5 frammenti: il secondo di essi, che non c'è in S. Massimo, riproduce il testo originale di I.: Massimo ne dà un riassunto, che corrisponde al frammento terzo del codice parigino. In Ἱερὰ ὁπλοθήκη di Andronico Kamateros (sec. XI), « arsenale » di testi biblici e patristici da servire ai Bizantini nella polemica contro i Latini e gli Armeni, nella sezione destinata a combattere gli aftartodoceti si riporta una lunga serie di citazioni di I., tratte, tutte meno le ultime due, dall'*Eranistes* di Teodoreto. Le ultime due, finora inedite e ignote, si danno come brani tolti ἐκ τῆς πρὸς Δημήτριον διάκονον ἐπιστολῆς. Si può pensare che questa ἐπιστολή sia identica

al λόγος περὶ πίστεως sopra ricordato. Demetrio diacono dovette succedere al diacono SANTO (v.) nella direzione della comunità viennese. I., l'intrepido difensore dell'ortodossia, divenuto vescovo di Lione, si prese a cuore di confermarlo nella fede, inviandogli forse per lettera, il trattato « Sulla fede ». Cf. H. JORDAN, *Armenische Irenaeusfragmente*, in Texte u. Untersuch., XXXVI-3 (Leipzig 1913); CH. MARTIN, *S. I. et son correspondant, le diacre Démétre de Vienne*, in *Rev. d'Hist. ecclés.*, 38 (1942) 143-52, col testo dei frammenti editi e inediti. — *h*) Il frammento conservato da Ecumenio (*In I S. Petri*, 3; PG 119, 536 s), dove si parla dei martiri lionesi Santo e Blandino, appartiene certamente alla citata lettera lionese a papa Eleuterio sui martiri del 177: di essa I. fu latore e non è escluso che ne fosse anche l'autore.

D) Altre opere attribuite in alcuni testi a I. (Περὶ τῆς ἁγίας Τριάδος; Περὶ τοῦ παντός; Περὶ τοῦ μὴ εἶναι ἀγέννητον τὴν ὕλην; i frammenti falsificati di C. M. Pfaff, ecc.) debbono considerarsi spurie.

III. Dottrina. Le opere di I. sono preziosissime non solo come fonti storiche (sui primi Papi, su Ignazio M., Policarpo, Erma, Giustino, Papia, Taziano . . . , specialmente sullo gnosticismo di cui è I. fonte principale), ma anche e soprattutto come eco chiara, fedele della tradizione ecclesiastica, e come organo particolarmente efficace e significativo nella formazione della teologia cristiana.

I. ha già una teologia dogmatica relativamente completa, mentre gli altri antichi trattarono solo occasionalmente questo o quel punto. Perciò in un certo senso, potè esser detto il « padre della dogmatica cattolica » (cf. Galtier, *L'Evêque Docteur: S. Irénée de Lyon*, in *Études*, 136 [1913] 220).

a) Fonti della Rivelazione sono la S. Scrittura e la Tradizione. La *S. Scrittura* comprende assieme ai libri del Vecchio Testamento, quelli del Nuovo: ad essi tutti I. riconosce la medesima forza probativa. La Tradizione ne garantisce la canonicità. Sono note le energiche e lucide testimonianze di I. sugli autori e sul numero degli Evangeli (« neque autem plura numero quam haec sunt, neque rursus pauciora capit esse Evangelia », *Adv. haer.*, III, 11, 8), sulla veracità degli Evangelisti. I 4 Vangeli, poi, costituiscono nella sostanza un unico Vangelo *tetramorfo*. I. sembra includere nel canone il « Pastore » di ERMA (v.) ed escluderne la lettera agli EBREI (v.). Alla giungla selvaggia delle eresie oppone l'unità della predicazione e della fede cattolica consacrata nel Simbolo, ricevuta « ab Apostolis et a discipulis eorum » (*Adv haer.*, I, 10, 1). — *La Tradizione apostolica* è garanzia di fede genuina. L'esatta tradizione si deve ricercare nelle Chiese fondate da Apostoli, governate da vescovi, che con successione ininterrotta, si riallacciano agli Apostoli fondatori. Per evitare un troppo lungo argomentare, basta considerare l'insegnamento della Chiesa di Roma, fondata da Pietro e Paolo, con la quale bisogna trovarsi d'accordo per essere nell'ortodossia (cf. *Adv. haer.*, III). È qui il famoso passo, di cui purtroppo abbiamo solo la versione latina: « Ad hanc enim Ecclesiam propter potiorem principalitatem, necesse est omnem convenire Ecclesiam, hoc est, eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quae est ab Apostolis traditio » (*Adv. haer.*, III, 3, 2). C'è qui, se non addirittura una esplicita, completa e diretta testimonianza del primato spettante al Pontefice Romano, almeno la testimonianza, e un primo tentativo di giustificazione teologica, della preminenza di Roma in materia di fede. Il passo, in qualche punto davvero oscuro, fu assai tormentato dai critici: cf. la discussione del testo in *Dict. de Théol. cath.*, VII, col. 2430-38; v. anche in *Bibl.* Ma il suo significato — e valore — dogmatico fondamentale è chiarissimo: la preminenza di Roma è tale che la fede della Chiesa Romana costituisce per se stessa una sufficiente attestazione della tradizione apostolica e pertanto si impone a tutti i fedeli come regola di ortodossia. Il primato romano era già stato implicitamente confermato da fatti storici opportunamente richiamati da I., come l'intervento di papa CLEMENTE (v.) a Corinto, di papa VITTORE (v.) nella controversia della Pasqua, la lettera dei confessori lionesi . . . In questo passo celebre il punto capitale non è l'esatta determinazione della « potior (o potentior) principalitas », bensì la necessità, per tutte le Chiese, di essere d'accordo con la Chiesa di Roma, cui si riconosce l'infallibilità apostolica. La ripetizione della frase « qui sunt undique » potè ben essere voluta da I. per accentuare il concetto di universalità e di unanimità della fede, già contenuto in « omnem Ecclesiam ». Se, poi, come è assai probabile, l'*in* di « in qua » si intende come *per*, allora il primato romano risulta ancor più illustrato, in quanto alla Chiesa di Roma si attribuisce una funzione ministeriale, strumentale nella conservazione dell'ortodossia nel mondo. (L'uso di *in* = *per* ritorna in formule analoghe presso altri autori; cf. Ottato di Milevi: « Negare non potes scire te in urbe Roma Petro primo cathedram episcopalem asse collatam . . . *in qua* una cathedra unitas ab omnibus servaretur »). — Del resto in I. si cercherebbe invano una definizione formale e una trattazione sistematica completa della *Chiesa*. Ma è oltremodo chiaro il significato sotteso a questo vocabolo ritornante in tutte le sue pagine. La Chiesa, annunciata e preparata nell'Ant. Test., rivelata e stabilita nel Nuovo, è, ora, un organismo visibile, sociale, destinato a perpetuarsi in altra forma nella vita futura. Munita del potere di magistero, custodisce le verità da credersi, ne indica e ne interpreta le fonti, la Scrittura e la Tradizione. Nella Chiesa è fondamentale la distinzione tra fedeli laici e clero. In essa fioriscono numerosi carismi; ma diversi da questi e, in certo senso, superiori a questi sono i tre gradi — soltanto tre — della gerarchia e dell'autorità: episcopato, presbiterato, diaconato. Di questa solida costituzione ecclesiastica — che distanzia incommensurabilmente la Chiesa dalle fragili fantasticherie degli gnostici — I. non è il creatore ma il testimone. — La venerazione per la forza della Tradizione non fa dimenticare ad I. gli argomenti dell'*apologetica* classica. Fonda la credibilità del cristianesimo sui due motivi del miracolo e della profezia. Pur rilevando energicamente la diversità dei miracoli di Cristo e degli Apostoli (che sono veri miracoli) e i miracoli degli eretici e dei gentili (che sono magiche fraudi), fa forza soprattutto sulle profezie, non perchè neghi il valore apologetico del miracolo, ma solo per seguire, come altri apologeti, la via più semplice, meno carica di obiezioni storiche, e per non impegnarsi cogli avversari nella discussione sull'accertamento storico del miracolo (cf. *Adv. haer.*, II, 31, 2; 32,

3-5). — *La ragione* ha un posto secondario nella edificazione della dottrina teologica: stabilire l'inverosimiglianza dell'errore. Tuttavia I. le riconosce la capacità di salire a Dio partendo dalle cose create (*Adv. haer.*, II, 6,1). Contro la gnosi, che pretendeva racchiudere il cristianesimo entro i confini della ragione, I. non esita a scrivere: « È meglio e più utile sapere poco o nulla ed avvicinarsi tuttavia a Dio mediante l'amore, che illudersi di sapere molto e di avere molta esperienza, ed essere bestemmiatori del proprio Dio » (*Adv. haer.*, II, 26, 1).

b) *La teologia* di I. è uno svolgimento del Simbolo. — 1) *Dio* è uno onnisciente e onnipotente (*Adv. haer.*, II, 26, 3), eterno (II, 34, 2), ineffabile (II, 28, 3), perfezione assoluta (IV, 11, 2).

2) *La Trinità* è asserita frequentemente con formula precisa (I, 10, 1; IV, 7, 4; V, 10, 2): contro la gnosi, sono difese la « consustanzialità » del Padre e del Figlio (II, 17, 7 s; 28, 6), la « circumincessio » (III, 6, 2), l'« imperscrutabilità » della generazione del Verbo (II, 28, 5 ss).

3) La *creazione* è opera dello stesso Dio (contro la gnosi che distingueva « Dio » dal « Creatore »); fu totale, cioè, « ex nihilo », estendendosi anche alla materia (I, 22, 1; II, 10, 4; 30, 9) e libera (II, 1, 1; IV, 14, 1).

4) I *protoparenti* sono stati creati nella giustizia originale « in imagine et similitudine Dei » (III, 23, 2), ma, per abuso della libertà, caddero essi (III, 22, 4; 23, 2 ss) e trascinarono nella caduta tutto il genere umano, il quale perdette la « similitudo » e l'« immortalità » del corpo (V, 1, 3 ss), ma conserva la libertà e l'immortalità dell'anima (V, 7, 1).

5) Per riparare il guasto dei progenitori, si richiede una Redenzione « reale », e non la semplice comunicazione di una gnosi. Per ciò è « necessario » un Uomo-Dio: il Verbo Incarnato, Redentore. I. riassume e approfondisce la dottrina scritturistica della soteriologia. Se non ha il nome, attesta bene la realtà dell'unione ipostatica. Il Verbo si è incarnato per salvarci e divinizzarci (« Jesus Christus factus est quod sumus nos, ut nos perficeret esse quod est ipse »: V, praefat.), facendo sì che un « uomo » vincesse il nemico (III, 18, 7) coll'ubbidienza (V, 17, 1), colla sofferenza e la morte (III, 18, 6), compiendo collo spargimento del suo sangue il sacrificio redentore (V, 9, 1; IV, 5, 4) e « ricapitolando » in sè tutta la umanità e tutto il creato (III, 18, 7; 19, 1). Cf. la dottrina dell'ἀνακεφαλαίωσις di Paolo, Ef I 10. La dottrina della ricapitolazione, fondata sul N. Testamento, sviluppata e posta dai Padri anteniceni al centro della soteriologia, assume particolar rilievo in I. L'agente unico della ricapitolazione in tutte le sue accezioni è Cristo Uomo-Dio, Verbo Incarnato, Capo, Re e Signore della creazione universale, Capo del suo Corpo mistico, fonte prima, esemplare ed ultimo fine di ogni realtà naturale e soprannaturale creata. Per la ricapitolazione in senso « intenzionale », fin dall'inizio tutte le cose, tutti i fatti della storia umana furono orientati verso Cristo, realizzati da lui e in vista di lui, che è così principio e termine della creazione e della storia della salvezza del Vecchio Test. Per la ricapitolazione in senso « reale », Cristo restaura nella sua persona l'armonia delle creature decadute con Dio, non solo rinnovandole e riconducendole all'ordine primitivo, ma anche dando ad esse una perfezione ulteriore: quest'opera, iniziata già con l'Incarnazione, ebbe un primo compimento col sacrificio della croce e si consumerà con la parusia, che ristabilirà il regno di Dio e di Cristo su tutta la creazione. Sicchè Cristo è la ragione efficiente, esemplare, finale, e, dunque, il « compendio » e la giustificazione ideale di tutta la storia che gli sta a monte e di tutta la storia che gli sta a valle (Cf. E. Scharl, in Bibl.).

6) *La Vergine Maria* partecipa a questa Redenzione attivamente, riscattando, colla sua fede e colla sua obbedienza, la disobbedienza della « vergine » Eva, diventando così « advocata Hevae » e « causa salutis » per noi.

7) La « giustizia » riacquistataci dal Redentore è illustrata da I. colla metafora dell'innesto (V, 10, 2), come in S. Paolo. Alla salvezza sono necessarie fede e opere, comandate dall'amore (IV, 12, 3 e 28, 2; IV, 37 e 39). Nell'anima del giusto abita lo Spirito Santo (III, 17, 1 ss; V, 6, 8).

8) I. ricorda il battesimo dei bambini (II, 22, 4); la confessione (I, 13, 7; I. testimonia l'esistenza di una disciplina penitenziale nella Chiesa d'Occidente del sec. II, ma di essa non sappiamo nulla e perciò non sappiamo decidere se fosse auricolare e segreta); tratta l'Eucaristia come sacrificio del N.T. (VI, 18, 2) e come sacramento, partecipazione al corpo e al sangue di Cristo (dalla realtà della transustanziazione prova la realtà dell'Incarnazione, V, 2, 2 s).

9) I. parla dell'immortalità dell'anima, prerogativa naturale, non già gratuita, di tutte le anime, anche delle malvage (V, 7, 1). Attesta il giudizio particolare (IV, 37, 1, 2), la risurrezione della carne come effetto necessario del contatto eucaristico (V, 2, 2) e dell'inabitazione dello Spirito Santo (V, 7, 1 e 13, 4), la fine del mondo (che sarà distrutto come « figura », non già come sostanza o materia che è destinata a perseverare sempre, V, 36, 1; IV, 3, 1), considerata relativamente prossima. Afferma l'inferno eterno (IV, 28, 2; V, 28, 1) e il paradiso eterno consistente nella visione di Dio (IV, 20, 5 e 31, 2) secondo la tradizione cristiana. Tuttavia dalla dottrina escatologica ortodossa si scosta gravemente almeno in due punti. Per lui, le anime dei giusti saranno ammesse alla beatitudine soltanto dopo il giudizio finale (cf. V, 31), come Cristo non salì al Padre subito dopo la Risurrezione. Nel frattempo le anime si trattengono in un luogo invisibile, nel « seno di Abramo », dove « maturano » progredendo nella purificazione (in questo « progresso » si può vedere un equivalente del purgatorio, che non è testimoniato da I.). Da tale aspettativa sono esentati i martiri, che la Chiesa « praemittit » ad Patrem (IV, 23, 9; cf. 31, 3; III, 16, 4). Anche la pena dell'inferno sembra applicata al peccatore solo dopo il giudizio universale. Per siffatta opinione, oggi eretica, I. dovette pensare che la Discesa di Cristo agli Inferi (v.) ebbe per scopo non già la liberazione immediata dei giusti, bensì l'annuncio del Vangelo (III, 20, 4; IV, 27, 2). Inoltre I. accetta la dottrina millenaristica o chiliasmo ammettendo, dopo la risurrezione della carne e prima del giudizio universale, un regno terrestre di Cristo e dei giusti destinato a durare mille anni: in esso i giusti « assuescunt capere Deum » preparandosi al paradiso (V, 32-36).

Questi errori appaiono come massi erratici, senza legame intrinseco con l'insieme dell'insegnamento

escatologico di I. e, più che dal sistema teologico, sembrano comandati dalla profonda venerazione di I. per gli « antichi » cui si appella (cf. E. Scharl, in Bibl., p. 85–94). Può ben essere che I. li abbia alla fine rigettati, poichè non ritornano nella *Demonstratio*, dove pure I. discute gli stessi testi biblici che in *Adv. haer.* l'avevano tratto in errore.

IV. Conclusione. Eco degli Apostoli e testimone dei tempi apostolici, I. godette altissimo prestigio presso gli scrittori greci, che nelle controversie dogmatiche lo citano come autorità preponderante o decisiva; alla sua fama rendono omaggio anche gli eterodossi quando s'industriano di accaparrare a proprio vantaggio le sue testimonianze. Presso i Latini la sua opera è utilizzata da Tertulliano, forse da Cipriano, certo da S. Agostino, da tutti encomiata. Per la sua permanenza a Lione, per l'antica versione latina dell'*Adv. haer.*, oltrechè per l'intrinseco valore dei suoi scritti, I. aveva tutti i numeri per essere venerato e studiato come il primo dei Padri latini. Invece l'apparizione di S. Agostino, il vero maestro dell'Occidente, oscurò la stella di I., che stranamente e immeritatamente cadde in zona d'ombra e di oblio. La stessa Lione non ne possedeva le opere. Il vescovo Eterio (fine del sec. VI) le fece richiedere a papa Gregorio M.; il quale, malgrado accurate ricerche, non seppe trovarle! Agobardo cita una volta I., nel testo di Eusebio tradotto in latino da Rufino di Aquileia. In un prologo attribuito a Floro di Lione si giustifica la trascrizione dell'*Adv. haer.* primamente perchè il libro « perrarus est » (PG 7, 431 B).

Nonostante queste ingiustizie della storia occidentale, l'opera di I. non ha bisogno di iperboli retoriche per essere valutata. Non « fondò la teologia cristiana », come piacque dire ad alcuni, ma « la rinnovò, agganciandola al passato, continuandola, arricchendola, esplicandola, soprattutto fissandone, in un modo sì energico, la regola di fede » (*Dict. de Théol.*, VII, col. 2530), e dandoci « una dottrina e un metodo » (ivi). Non « uccise lo gnosticismo », che, al contrario, potè sopravvivergli e anche, in un certo senso, prosperare per alcun tempo. Ma ne preparò la morte smascherandolo, strappandolo dai veli decettori di mistero, rivelando le assurdità della sua dottrina teologica e cosmologica, denunciando le aberrazioni morali delle sue pratiche segrete, e perciò screditandolo davanti all'opinione pubblica come ridicolo e ripugnante. La falsa gnosi accusò il colpo e tentò di crearsi un alibi dandosi nuovi volti. Ma l'opera coraggiosa ed onesta di I. rese ad essa la vita difficile non solo negli ambienti greci, ma anche nelle regioni latine, armene, siriache, dove I. era stato prontamente tradotto. Davvero « adversus eos victoria est sententiae eorum manifestatio » (*Adv. haer.*, I, 31, 3; PG 7, 705).

Bibl. — Edizioni e versioni. — A) *Adv. haer.*: Erasmo, Basilea 1526 (versione lat. anteriore a S. Agostino); — R. Massuet, Parigi 1710 (donde in Migne PG 7: quivi troverai dissertazioni, introduzioni, commenti, note di vari autori, le testimonianze antiche su S. I., col. 419-50, e ampi indici, oltre il testo di *Adv. haer* e i *Fragmenta*); — A. Stieren, Leipzig 1848-53, 2 voll.; — U. Mannucci, Roma 1907 s, 2 voll. (nella « Bibliotheca SS. Patrum » di Vizzini, Serie II, vol. III); — A. Dufourcq, *S. Irénée*, trad. parziale francese nella collezione « La pensée chrétienne », Paris 1905; — E. Klebba, trad. ted. in « Bibliothek der Kirchenväter[2] » ediat da Bardenhewer-Weyman-Shumann, 3-4; 1912; — W. W. Harwey, *S. Irenaei episcopi lugdunensis libri quinque*, Cambridge 1949, 2 voll. (I ediz. 1857). — B) *Dimostrazione della predicazione apostolica*: in *Texte und Untersuchungen* XXXI-1, Leipzig 1907, 1908[2], a cura di Karapet Ter-Mekerttschian e Erwand Ter-Miniassantz, e poi in *Patrologia orientalis* XII-5, Paris 1919, p. 659-731 a cura di K. Ter-Mekerttschian e Wilson: in ambedue le edizioni, testo armeno e versione tedesca; altra vers. tedesca in *Bibliothek der Kirchenväter*, II (Kempten 1912) per S. Weber; vers. latina dello Stesso, Frib. i. Br. 1917; vers. franc. di J. Barthoulot, in *Patrol. orient.*, cit. XII, p. 747–802; vers. inglese di Wilson, in *Patr. orient.*, ivi, p. 659-731, e di A. Robinson, London 1920; — U. Faldati, *Esposizione della predicaz. apostolica*, Roma 1923, prima trad. ital. della versione armena. — I testi più notevoli in *Enchiridion fontium hist. eccl. antiquae*, n. 96-101 (dalle lettere), 102-36 (da *Adv. haer.*); cf. n. 65, lettera commendatizia della Chiesa di Lione a papa Eleuterio; — in *Enchir. patristicum*, n. 191-262 (da *Adv. haer.*), 263 (dalla *Demonstratio*), 264-67 (frammenti).

Studi critici testuali più recenti. — A. Merk, *Der armenische Irenaeus « Adversus haereses »*, in *Zeitschrift f. kath. Theol.*, 50 (1926) 371-407, 481-514. — E. Köstermann, *Neue Beiträge zur Geschichte der latein. Handschriften des Irenäus*, in *Zeitschr. f. neutest. Wissensch.*, 36 (1937) 1-34. — S. Lundström, *Studien ...*, e *Neue Studien zur latein. Irenäusübersetzung*, Lund 1943 e 1948. — A. M. Olivar, *Un ms. desconocido de S. Ir. « Adv. haer. »*, in *Scriptorium*, 3 (1949) 11-25. — K. Th. Schäfer, *Die Zitate in der latein. Irenäusübersetzung u. ihr Wert für die Textgesch. des Neuen Test*, in *Wort des Lebens* (Festschr. f. M. Meinertz, 1951) 50-59.

Studi biografici e dottrinali. — F. Vernet in *Dict. de Théol. cath.*, VII, col. 2394-2533. — H. Leclercq in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, X-1, col. 127-43. — Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Lit.*, I (Freib. i. Br. 1902) 496-522. — Cf. enciclopedie, manuali di patrologia, come B. Altaner (Torino[3] 1944, p. 84-89, con bibl. aggiornata), le storie della Chiesa, come Fliche-Martin, *Storia della Chiesa*, II: La crisi gnostica e la reazione cattolica, di J. Lebreton, vers. ital., Torino 1938, p. 37-59. — M. S. Enslin, *Irenaeus. Mostly prolegomena*, in *Harvard theol. Rev.*, 40 (1947) 137-65. — L. Cristiani, *S. Ir.*, Paris 1927. — J. Lawson, *The biblical theology of St Irenaeus*, London 1948 (il carattere primitivo, biblico delle principali idee di S. I.; con molti apprezzamenti erronei o discutibili). — R. Forni, *Problemi della Tradizione: I. di Lione*, Milano 1939. — G. N. Bonwetsch, *Die Theologie des Irenäus*, Gütersloh 1925. — Bonaventura ab Andermat, *S. Irenaei doctrina de S. Scripturae inspiratione atque inerrantia*, Roma 1937. — H. D. Simonin, *S. Irenaeus Lugdunensis. theologus*, in *Angelicum*, 1934, p. 3 ss. — L. Spikowsky, *La doctrine de l'Eglise dans S. I.*, Strasburgo 1926. — Id., *Notio Dei a S. Irenaeo contra gnosticos explicata et defensa*, in *Collectanea theologica*, 1933, p 38-91, 389-522. — H. Katzenmayer, *Petrus. Der Primat, die Kirche*, negli scritti di I., in *Internat. kirchl. Zeitschr.*, 38 (1948) 12-28. — E. Peterson, *L'immagine di Dio in S. I.*, in *Scuola catt.*, 69 (1941) 46-54. — J. Hislop, *The image of God in man according to S. Irenaeus*, *Blackfriars* (Supplem.), 1946, vol. III, n. 27, p. 69-75. — J. Forget, *Le témoignage de S. Irénée en faveur de la primauté romaine*, in *Ephem. theol. Lovan.*, 5 (1928) 437-61. — R. Jacquin, *Le témoignage de S. I. sur l'Eglise*

de Rome, in *L'Année théolog.*, 9 (1948) 95-99, 356-59: « ab his qui sunt undique » significherebbe: « mieux que partout ailleurs » la tradizione apostolica è conservata a Roma. — Id., « *Ab his qui sunt undique* » *dans S. Irénée*, in *Rev. des sc. relig*, 24 (1950) 72-87. — H. Holstein, *Propter potentiorem principalitatem*, in *Rech. de science relig.*, 36 (1949) 122-35: la « principalitas » è l'anzianità e l'autorità in materia di tradizione. — P. Galtier, « ... *ab his qui sunt undique...* », in *Rev. d'hist. ecclés.*, 44 (1949) 411-28: contro l'opinione di W. L. Knox (in *Journal of theolog. studies*, 47 [1946] 180), secondo il quale la « principalitas » di Roma è il fatto che essa, albergando fedeli di tutte le regioni, può considerarsi come compendio e miniatura del mondo intero, e contro altre interpretazioni, l'Autore crede che con l'espressione « ab his qui sunt undique » I. abbia voluto distinguere dalle varie sette eterodosse, e perciò particolari, di Roma, la comunità ortodossa universale dei veri « cattolici ». — C. Mohrmann, *A propos de Irenaeus Adv. haer.* III 3, 1, in *Vigiliae christ.*, 3 (1949) 57-61. — B. Reynders, *La polémique de S. I. Méthodes et principes*, in *Rech. de théol. anc. et méd.*, 7 (1935) 5-27. — K. Prümm, *Zur Terminologie u. zum Wesen der christl. Neuheit bei Irenäus*, in *Pisciculi* (Münster 1939) 266-75. — J. Lebreton, *La connaissance de Dieu chez St. I.*, in *Recherches de science religieuse* 16 (1926) 385-486. — A. d'Alès, *La doctrine de la récapitulation en St. Irénée*, ivi, 1916, p. 185 ss. — Id., *La doctrine eucharistique de St. I.*, ivi, 1923, p. 24-46. — Emmeran Scharl, *Recapitulatio mundi. Die Rekapitulationsbegriff des hl. I. und seine Anwendung auf die Körperwelt*, Freiburgi. B. 1941. — B. Przbylski, *De Mariologia S. Irenaei Lugdunensis*, Roma 1937. — Unger, *S. Irenaeus magister noster in interpretando Protoevangelio*, in *Verbum Domini*, 27 (1949) 28-32. — Id., *Der Gedanke der Weltplaneinheit und Adamenheit in der Theologie des hl I.*, in *Scholastik*, 17 (1942) 161-77. — Id., *Christ' s role in the universe according to S. Irenaeus*, in *Franciscan Studies*, 26 (1945) 3-20, 114-37. — G. Bardy, *La théologie de l'Eglise de S. Clément à S. Irénée*, e ... *de S. I. au concile de Nicée*, Paris 1945 e 1947. — J. J. Hochban, *S. Irenaeus on atonement*, in *Theological studies*, 7 (1946) 525-57. — Einar Molland, *Irenaeus og successio apostolica*, in *Festskrift til Jens Norregaard*, Copenhagen 1947, p. 157-76, estratto, da leggersi con gravi riserve: cf. *Rev. d'hist. eccl.*, 43 (1948) 783 s. — Th. A. Audet, *Orientations théologiques chez I. Le contexte mental d'une γνῶσις ἀληθής*, in *Traditio* 1 (1943) 15-54. — J. Daniélou, *S. I. et les origines de la théologie de l'histoire*, in *Rech. de science relig.*, 34 (1947) 227-31. — H. Holstein, *Les formules du symbole dans l'oeuvre de S. I.*, ivi, 34 (1947) 454-61. — Id., *L'exhomologèse dans l'* « *Adv. haereses* » *de S. I.*, ivi 35 (1948) 282-88. — F. M. M. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de S. I.*, Paris 1947. — K. Rahner, *Die Sündenvergebung nach der Taufe in der* « *Regula fidei* » *des Irenäus*, in *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 70 (1948) 450 55: I. non parla di peccati « irremissibili »: anche coloro che hanno peccato dopo il battesimo possono ritrovare la carità di Cristo mediante la μετάνοια. — J. A. Spitzio, *Sacramental penance in the twelfth and thirteenth cent.*, Washington 1947 (dissert.). — M. Jugie, *La forme du sacrament de l'Eucharistie d'après S, Ir.*, in *Mémorial J. Chaine* (Lyon 1950) 223-33. — B. Altaner, *Augustinus u. Ir.*, studio critico delle fonti, in *Theol. Quartalschr.*, 129 (1949) 162-72. — H. Holstein, *La tradition des Apôtres chez S. Ir.*, in *Rech de sc. relig.*, 36 (1949) 229-70. — E. Molland, *Ir. of Lugdunum and the apostolic succession*, in *The Journal of the eccles. history.*, 1 (1950) 12-28. — R. M. Grant, *Ir. und hellenistic culture* in *Hervard theolog. Review*, 42 (1949) 41-51.

IRENEO, Santo, martire a Roma con Abbondio (v. 1.).

IRENEO, Santo († 304), vescovo di Sirmio (Pannonia). A quanto ci dicono gli *Atti* di valore storico, fu condotto innanzi a Probo, preside della regione, e da lui invitato a sacrificare agli idoli. Avendo rifiutato, fu messo alla tortura; vennero introdotti i parenti che piangendo lo scongiuravano a sacrificare; e poichè I. resisteva, fu condotto in carcere, dove subì altri tormenti. Ricondotto al tribunale e nuovamente rifiutandosi di sacrificare, fu trascinato sul ponte della Sava, dove venne decapitato; il corpo fu gettato nel fiume. — Acta SS. *Mart.* III (Ven. 1736) *die* 25, p. 555-557. — H. Delehaye, *Synaxar. Eccl. constantin.*, Bruxellis 1902, *die* 23 *Aug.*, col. 917.

IRENEO, arcivescovo di Tiro, († c. 450), « conte » gran tesoriere dell'imperatore Teodosio II (408-50), per cui è detto anche *Irenaeus Comes*, stimato per virtù e sapere teologico.

« Homo Nestorii sequacissimus » (*Synodicon*, 118; PG 84, 732 A), accompagnò Nestorio (v.) al conc. di Efeso (431), lo sostenne con la sua cultura e con la sua influenza, riprovando e contrastando l'azione di S. Cirillo Aless. (v.). Incaricato dai vescovi orientali avversi a Cirillo e capeggiati da Giovanni d'Antiochia, di adoprarsi a corte per impedire la ratifica imperiale della frettolosa, prematura condanna lanciata ad Efeso contro Nestorio, arrivò troppo tardi, battuto dall'energia e dalla tempestività di Cirillo. Nullameno ottenne che Teodosio, pur ratificando la condanna efesina di Nestorio, approvasse anche la condanna lanciata contro Cirillo e contro Memnone di Efeso dal conciliabolo di Giovanni d'Antiochia e dei vescovi orientali. I. fu allora incaricato dalla corte di ricondurre fra i due opposti partiti la pace, raggiunta poi nel 433. Pur continuando a difendere Nestorio e studiandosi di guadagnargli molte regioni (« Irenaeum, qui maledictum Nestorii cultum non solum secutus est sed et institnit et studuit multas cum eo provincias, eo quod ipse tali culturae praesset, evertere ... »: così Teodosio, a motivazione della sua condanna di I.), tuttavia I. si sentiva insidiato da una « moltitudine di nemici » (*Synod.*, 21, PG 84, 618 D), perchè aveva perso terreno a corte. Approvata definitivamente da Teodosio la condanna di Nestorio (435), I. fu privato di ogni bene, carica od onore, ed esigliato a Petra « ut paupertate perpetua et locorum solitudine crucietur » (*Synod.*, 188: PG 84, 802 C).

Per circostanze che ignoriamo, fu riabilitato: verso il 444 dai vescovi di Fenicia fu eletto arcivescovo di Tiro, consacrato da Domno patriarca di Antiochia. Contro siffatta nomina sollevò obiezioni il partito antinestoriano (guidato allora da Crisafio eunuco di corte », Eutiche archimandrita di Costantinopoli [v.] e Dioscoro di Aless. [v.]), sia perchè I. era bigamo (= s'era sposato due volte successivamente), sia perchè era infetto d'errore nestoriano. Sicchè Teodosio lo depose (17-II-448). Al dire di Evagrio (*Hist. eccl.*, I, 10; PG 86, 2448 B), il conciliabolo noto sotto il nome di « Latrocinio di Efeso » (449) lo colpì di anatema. Se fosse sopravvissuto, è probabile che il conc. di Calcedonia l'avrebbe riabilitato, come Teodoreto di Ciro (v.) e Iba di Edessa (v).

Teodoreto ricorda vagamente di lui « due o tre λόγοι » (trattati o discorsi): « alcuni di essi » egli

ricevette dallo stesso I. (*Epist. XVI*; PG 83, 1193 B). Conserviamo lettere di Teodoreto a I. (*Epist. III, XII, XVI, XXXV*; PG 83, 1176–80, 1184 s, 1192–96, 1212 s) che fanno supporre lettere di I. a Teodoreto. L'opera maggiore di I. è la cosiddetta *Tragedia*, compilata nell' esilio di Petra, dove fa la storia minuta, corredata da documenti, dei fatti concernenti il conc. di Efeso, fino alla pace del 433: preziosissima fonte per la storia del nestorianesimo. Malauguratamente l'opera è perduta nel testo originale greco; ci è conservata in larghi estratti latini e riassunti di un anonimo latino del sec. VI, probabilmente il diacono romano Rustico (nel 564–65), che nelle considerazioni sue personali si dimostra sostenitore di Cirillo, partigiano dei Tre Capitoli, favorevole a Teodoreto, avverso a Nestorio e ad I. Il testo latino, scoperto a Montecassino e pubblicato da Cristiano Wolf, *Variorum Patrum epistolae ad conc. Ephesinum pertinentes*, Lovanio 1682, fu riedito da Mansi (*Conc.*, V, 731-1022, diviso in 225 capitoli), e poi da Garnier (= PG 84, 555–864, col titolo di *Synodicon adversus Tragoediam Irenaei*). Una lettera di I. *Agli Orientali*, dove I. rende conto della sua missione del 431 presso l'imperatore, è conservata negli Atti del conc. di Efeso (Mansi, IV, 1391-94) e nel latino del *Synodicon*, c. 21 (Mansi, V, 787–89; PG 84, 613–16).

I. combattè violentemente Cirillo, chiamato spesso, per dispregio, « l'Egiziano », cui rinfaccia, più che errori dottrinali, manovre oblique, soperchierie e falsificazioni di documenti: ad es., Cirillo giocò la buona fede di papa Celestino « troppo semplice per essere adatto a giudicare di quelle sottili dispute teologiche », e denunciando gli scritti nestoriani li alterò dolosamente, trasformando nell'asserto erroneo: « Non peperit Maria Deum », l'espressione ortodossa: « Non peperit Maria Deitatem » (*Synod.*, 6 bis, PG 84, 588). Del resto I. nel *Synodicon* non risparmia neanche Giovanni d'Antiochia, nè Teodoreto, cui rimprovera leggerezza e incostanza. Più tardi forse si rappaciò col vescovo di Ciro. Certo è che Teodoreto lasciò un amplissimo elogio della sua ortodossia, del suo zelo e della sua carità (*Epist. CX*, a Domno di Antiochia, PG 83, 1305).

Bibl. — Nuova ediz. del *Synodicon* e della lettera *Agli Orientali*, a cura di E. Schwartz, *Acta conc. oecum.*, I-4 (1922-23) X–XV. — Hefele-Leclercq, II-1, 219-422. — G. Bareille in *Dict. de Théol. cath.*, VII, col. 2533-36. — Bardenhewer, *Gesch. der altkirch. Lit.*, IV (Freib. i. Br. 1924) 252-54.

IRENEO, « Comes ». v. sopra, Ireneo di Tiro.

IRENISMO. v. Unione delle Chiese. **Irenikon** s'intitola appunto un periodico (trimestrale) edito (dal 1926) a Gembloux dai Benedettini di Amay-Chevretogne (Belgio), che promuove la riunione a Roma dei « cristiani separati ». L'ansia « irenica » dell'unità con le Chiese separate e con le dottrine filosofiche e teologiche moderne spinge taluni a metter tra parentesi (o addirittura a conculcare) le esigenze della verità: contro il qual vezzo v. l'istruzione del S. Uffìcio *de motione oecumenica* (20–XII–1949: AAS XLII [1950] 142–47), l'enciclica *Humani generis* (12–VIII–1950, ivi, p. 561–87). Cf. Intellettuali, in fine.

IRICO Gian Andrea (1704–1782), erudito ecclesiastico, n. a Trino (Vercelli), dottore « in utroque », versatissimo nelle antichità sacre e profane, uno dei prefetti della Biblioteca Ambrosiana di Milano, poi prevosto a Trino, dove morì. Lasciò una cospicua eredità letteraria, in gran parte manoscritta, come le *Antichità ecclesiastiche* (*in opposizione a quelle dell'inglese Bingham* pubblicate a Londra dal 1708 al 1722). Collaborò alla *Biblioteca* di Argelati (v.). Diede alla stampa per la prima volta il *Codex Evangeliorum S. Eusebii magni ep. et mart.*, Milano 1748, 2 voll. Tra le altre opere ricordiamo: *Rerum patriae ll. III*, fino all'anno 1672, con una dissertaz. circa S. Oglerio, Milano 1745; *De S. Evasio* primo vescovo di Asti e martire, Milano 1748; *Vita dei SS. MM. Vitale e Agricola*, Casale 1759; *Memorie degli Atti e Traslazione di S. Caio . . .*, ivi 1768; *Sul fine primario del matrimonio*, Milano 1751, contro il conte Rubini, che, avendo replicato, si ebbe una *Controreplica*, ivi 1753. Si provò anche in poesia con *L'America settentrionale*, in ottava rima. — G. Casati, *Dizionario degli scrittori d'Italia*, III, p. 267. — Hurter, *Nomenclator*, V³, col. 345 s, cf. col. 158.

IRLANDA (*Eire*). I) *Generalità*. — II) *Storia religiosa*. — III) *Circoscrizione ecclesiastica*. — IV) *Attualità*.

I. — **Generalità**. E' la seconda delle isole britanniche e si estende per una superficie di 82.459 km². La popolazione, da c. 8.500.000 ab. nel 1845 (100 per km.²), è discesa a c. 4.200.000 ab. nel 1926 ed ulteriormente nel successivo ventennio: il fenomeno fu causato dall'emigrazione della popolazione assai povera verso gli Stati Uniti, specialmente nella seconda metà del sec. XIX, e verso la Gran Bretagna tra le due guerre mondiali.

Politicamente l'isola è divisa in Stato libero (Eire) e I. settentrionale. L'I. del Nord — comprendente) 6 contee dell'Ulster e le città di Belfast e Lorendonderry — ha una superficie di km² 13.566 ed una popolazione di c. 1.339.000 ab. Ha governo e parlamento autonomi, ma il potere esecutivo è tenuto da un governatore che rappresenta il re di Inghilterra.

L'Eire — di cui particolarmente parliamo in questa voce — ha una superficie di km². 68.895 ed una popolazione di 2.953.452 ab. (1946; valutati nel giugno 1949 a 2.991.000), e comprende tre delle quattro regioni dell'isolo (Leinster, Munster, Connaught) e parte dell'Ulster. Lo Stato libero d'I. nel 1948 ha raggiunto la sua piena autonomia costituendosi come repubblica sovrana e indipendente (*Poblacht na H'Eireann*), mentre dal 1921 era vincolato all'Inghilterra come un Dominion.

La costituzione del 1922 è stata più volte modificata. Nel 1938 fu sostituita da una nuova.

Dal punto di vista religioso nel 1926 si contavano 2.751.269 cattolici; 164.215 anglicani; 32.429 presbiteriani; 10.663 metodisti; 13.416 appartenenti ad altri culti, specialmente ebrei, particolarmente numerosi a Dublino.

Nell'I. del Nord alla stessa epoca i cattolici erano 420.428; i presbiteriani 393.379; gli episcopaliani 338.724; i metodisti 49.554; appartenenti ad altre sette o religioni 54.481. Mentre, dunque, nell'I. del Nord i cattolici sono in proporzione di 1 a 2 di fronte al complesso degli acattolici, nell'Eire hanno la proporzione di 12 ad 1; complessivamente i cattolici sono il 93 %.

II. — **Storia religiosa**. L' « Isola Verde » si

affaccia alla storia colla penetrazione del cristianesimo nel sec. IV. I Romani non l'avevano sottomessa. Dal sud-ovest della Britannia romana, dove esisteva una organizzazione ecclesiastica dal principio del IV sec., entrò il cristianesimo nel sud-est dell'isola. Papa CELESTINO I (422-432) ordina vescovo, per la cura « degli Scoti credenti in Cristo », il diacono PALLADIO (431), che si era distinto nella lotta antipelagiana. La tradizione irlandese non ha conservato alcun ricordo di questo vescovo, che probabilmente va identificato con S. PATRIZIO (v.), vero apostolo d'I., come appare dagli scritti di questo Santo e dalla tradizione. Egli guadagnò a Cristo e a Roma (è sua la formula sublime: « sicut catholici ita et Romani ») buona parte del paese, fece rifiorire quella vita monastica che più tardi traboccherà oltre i confini dell'isola, ordinò chierici in gran numero, stabilì vescovadi raggruppandoli attorno alla sede primaziale di Armagh da lui occupata.

Nei sec. VI-VIII fiorisce nell'isola una Chiesa in cui prevale l'ordinamento monastico: gli abbati sono in parte vescovi. I monasteri irlandesi diventano centri di studio e di evangelizzazione: abbondano i maestri, i libri, i focolai di cultura e di scienza (si insegnava anche il greco), che si irradiano anche sul continente: monaci irlandesi e pellegrini dappertutto portano vita monastica e sapere. Prima della « rinascenza carolingia » e in gran parte madre di essa, fiorisce la « rinascenza irlandese ».

Irlandesi sono S. COLOMBANO (v.), che fondò Bobbio in Italia, e il suo discepolo S. GALLO (v.), che diffonde il sapere cristiano nella Svizzera. Discepoli di Colombano e di Gallo si trovavano nei monasteri della Germania occidentale e meridionale. Dai monasteri irlandesi partono poi gli evangelizzatori della Britannia del Nord. Una schiera di Santi irlandesi giustifica il nome dato all'I. di « Isola dei Santi ». (Il più antico Martirologio irlandese già ne conta 2000).

Dal 702 al 1014 è il periodo dell'invasione progressiva dei Danesi nell'isola. Non riescono ad intaccare la fede, ma recano grave danno ai centri di cultura, chiese e monasteri. Ci furono emigrazioni in massa di monaci verso il continente. È in questo tempo che Giovanni Scoto ERIGENA (v.) si rifugia alla corte di Claro il Calvo. Molti Irlandesi furono anche in Italia, attrattivi specialmente dal fascino regale di Roma pontificia.

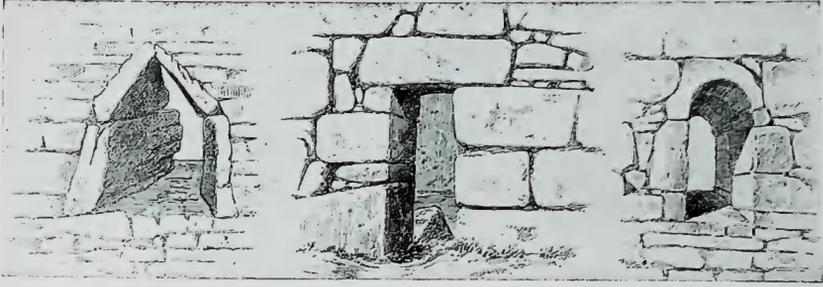
Il monaco PELLEGRINO, da noi detto « dell'Alpe », viene a Roma, tra il sec. VII e VIII « alle tombe degli Apostoli »; il vescovo MARCO nel sec. IX viene a Roma e fa provvista di libri; il regolo DONNOCHADH III nel sec. XI viene qual penitente, abita e muore a S. Stefano Rotondo, ove è sepolto. Sono pellegrini di Roma, coi monaci di Bobbio, i Santi irlandesi che si fanno italiani, in Toscana, in Puglia, in Calabria, in Liguria, in Corsica, a Malta (*Donato, Orso, Colombano, Frediano, Cataldo*...). Tracce di queste crociate di apostoli e pellegrini sono segnate a Bobbio, Vercelli, Pavia, Piacenza, Fiesole, Lucca, Ravenna, Senigallia....

Di importanza particolare sono i concili di Rathbreasail (1110) e di Kells (1154), che completarono l'organizzazione ecclesiastica, aggiungendo alla sede primaziale di Armagh altre tre sedi metropolitane: Dublino, Cashel e Connaught, quest'ultima sostituita poi da quella di Tuam. Sostanzialmente questa organizzazione è durata fino ai nostri giorni.

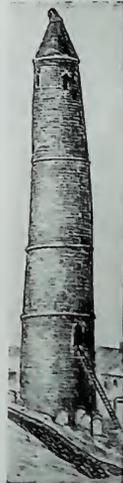
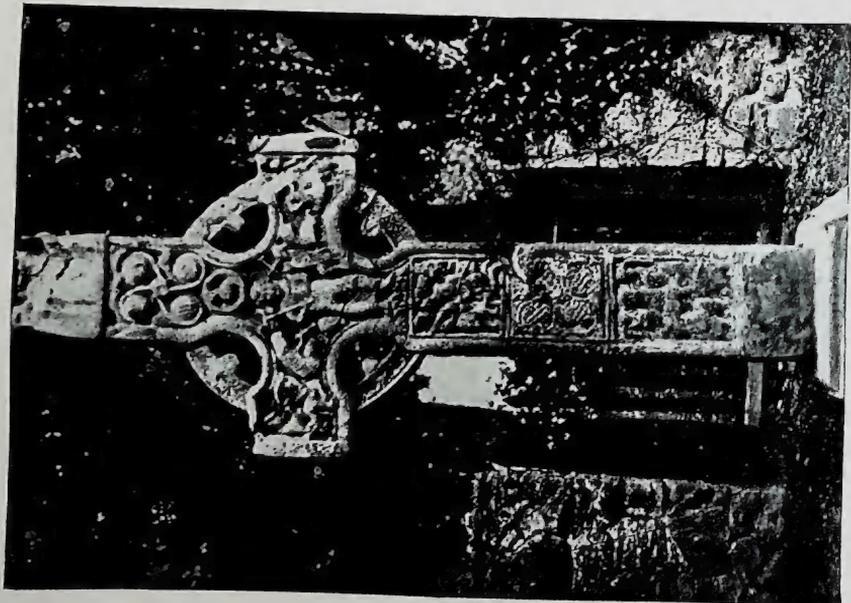
Nel 1171 comincia il periodo di sottomissione dell'I. alla corona inglese. Gli Inglesi trattarono l'I. come paese di conquista e imposero il regime feudale, che spense le vecchie istituzioni locali basate sul clan o tribù. A giustificare questa occupazione furono addotte da parte inglese due bolle pontificie, una di ADRIANO IV (1155), l'altra di ALESSANDRO III (1172), sulla cui autenticità, peraltro, sussiste tuttora una fiera questione critica. Sono ricordate la prima volta nell'ultimo capitolo del *Metalogicus* di GIOVANNI di Salisbury: poco dopo, ripete la citazione GIRALDO di Cambria che, come si sa, per legittimare la conquista inglese, accumula contro l'I. le calunnie più atroci; da queste due fonti dipendono tutti gli altri scrittori di cose irlandesi e inglesi. Il Baronio, peraltro, dice di aver desunto le bolle da un codice vaticano, ma sembra che tal codice fosse una semplice copia manoscritta della storia di MATTEO PARIS (sec. XIII), tributario di Giraldo. A prescindere da difetti di forma, il contenuto stesso delle bolle lascia perplessi: i Papi prendono atto del « santo desiderio » del re Enrico, che vuole penetrare in I. allo scopo di dilatare i confini della Chiesa, di estirpare i vizî, correggere i costumi, eliminare le sporcizie di una nazione barbara che ha falso nome di cristiana... Come gratificare di tali accuse un paese che aveva dato schiere di Santi, di dottori, di monaci? come affidare una missione di apostolato a coloro che nel secolo stesso si erano macchiati dell'assassinio di S. Tommaso Becket? Del resto alla asserita assegnazione dell'I. all'Inghilterra non susseguì, da parte del Pontefice, la consacrazione e il riconoscimento del titolo regale: questo titolo fu assunto da Enrico VIII, quale re d'I., e non riconosciuto dalla Santa Sede. Sicchè crediamo che le bolle potrebbero essere state suggerite dalla campagna di stampa, scatenata al servizio della occupazione; campagna che riprese poi, più furiosa ancora, quando l'I. oppose ostilità invincibili alla violenza dello scisma anticattolico, e che nel sec. XII-XIII trovò il poligrafo ideale, Giraldo, il quale, sbarcato nell'isola con gli occupanti, stese due opere polemiche diffamatorie, che ebbero una immensa fortuna e ispirarono una larghissima letteratura in Inghilterra e nel continente: egli non si fa scrupolo di popolare l'I. di animali favolosi, di fenomeni naturali spettacolari, di mostri ripugnanti, mezzo uomini e mezzo bestie, di uomini rotti ad ogni vizio e a ogni delitto, viventi come bestie, sporchissimi, ignorantissimi, fuori legge, impulsivi, vendicativi, nemici del matrimonio e del pudore, incostanti, incestuosi, profanatori della religione... (Cf. M. FABRIZI, *L'I. e i Papi*, in *L'Osserv. Rom.*, 1-V-1949).

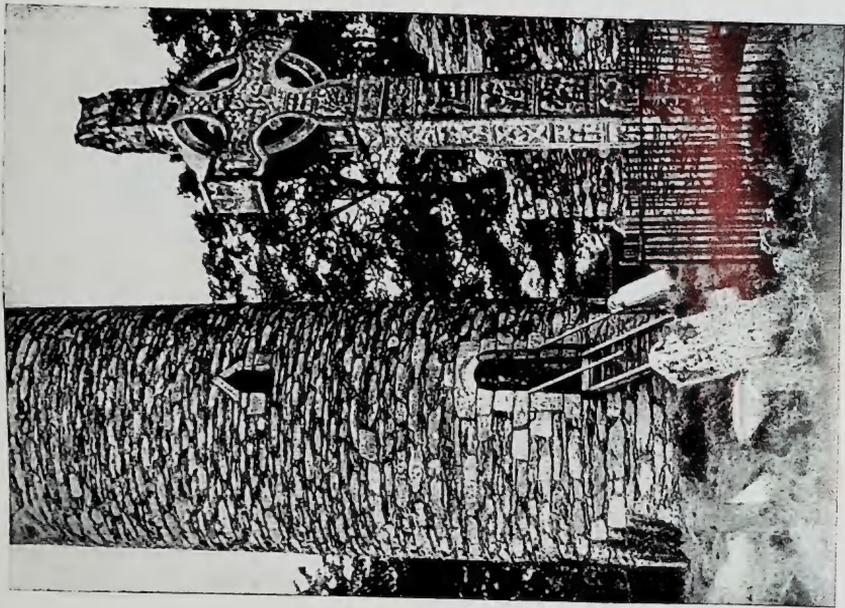
Con l'occupazione s'accelera la decadenza dell'I. Durante i sec. XII e XIII si diffondono Ordini monastici di tipo occidentale: Canonici Agostiniani, che assorbirono istituzioni monastiche indigene, Templari, Premonstratensi, Cistercensi, Domenicani e Francescani.

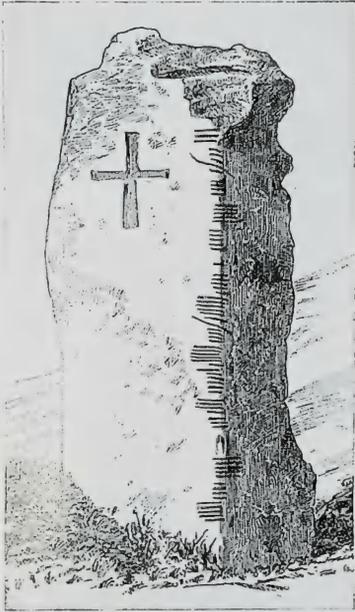
Durante il Rinascimento l'isola non fu neppur sfiorata dalle nuove correnti di pensiero, rimanendo terra incognita per l'Europa al contrario di quanto era avvenuto nel medio evo. ENRICO VIII (v.), riconosciuto capo della Chiesa inglese dal parlamento nel 1536, tenta di introdurre nel paese la sua riforma religiosa. Nomina vescovi nuovi in sostituzione dei legittimi vescovi cattolici, che ven-

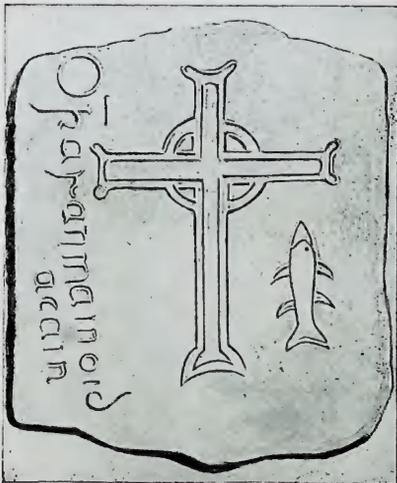
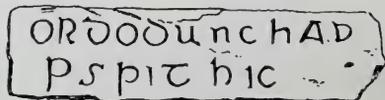
Irlanda

Antiche chiese irlandesi: 1) Mac Dara, finestra; 2) Mac Dara, porta; 3) Inismain (S. Caimino), finestra; 4) Glendalough (Trinity Church), finestra; 5) Inisglore, oratorio di S. Brandano; 6) Kilmore Moy, finestra.

Chiesa di S. Kevin a Glendalough.

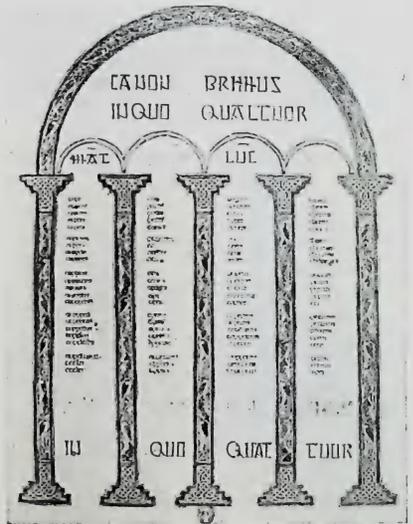
Maghera, porta della chiesa.

Torre rotonda ad Ardnore.

Irlanda

Croce di Durrow.

Croce e torre di Monasterboyce. (Fot. Mason).

D. F. V.

Cippo ogamico di S. Monachan.

Croce di S. Bericherto in Tullylease (è il solo monumento irlandese dove si trovi il monogramma X P S).

Epitaffio di Oidacain a Fuerthy, col simbolo del pesce.

Antiche iscrizioni irlandesi.

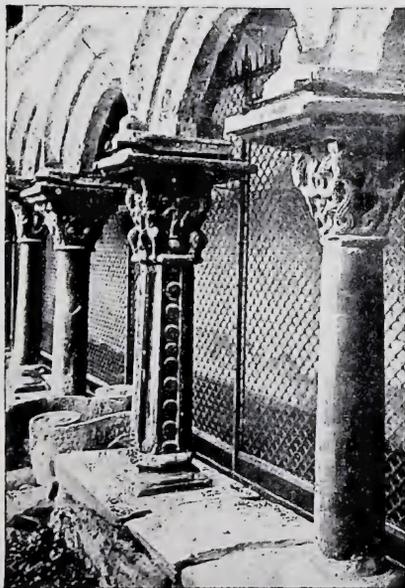
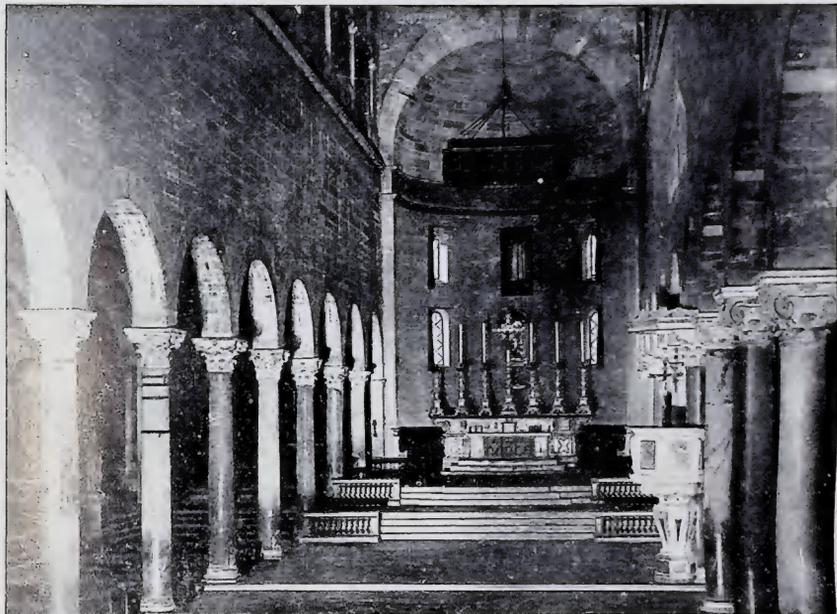
Fregio del «Book of Kells», il capolavoro della miniatura irlandese, con simboli degli evangelisti (sec. VIII).

«Book of Kells», monogramma «Generatio».

Evangeliario di Lindisfarne (sec. VIII), al British Museum. Canone di concordanza.

Evangeliario di Lindisfarne (sec. VIII), al British Museum.
Giovanni evangelista.

Evangeliario di S. Gallo (sec. IX), a S. Gallo. Il Cristo in croce.
Notare la strana fantasia dei cerchi attorno a Cristo.

Bobbio. Tomba di S. Colombano e cripta del santuario.

Pagina miniata di un codice di Bobbio.

Aosta. Chiostro del convento di S. Orso. (L'origine irlandese di S. Orso (v). è dubbia).

Lucca Interno della chiesa di S. Frediano (XI sec.) (Fot. Alinari). A torto S. FREDIANO (v.) fu ritenuto irlandese.

Croce aurea di S. Cataldo. (Cattedrale di Taranto).

Taranto. Cattedrale di S. Cataldo. Interno. (v. CATALDO, S.).

Fiesole. Cattedrale, che contiene la tomba di S. DONATO (v).

Roma. Chiesa nazionale irlandese di S. Patrizio.

gono espulsi, vuota e distrugge monasteri, ma trova una tenace resistenza negli Irlandesi, che preferiscono le carceri e non di rado la morte all'apostasia. Continuarono a perseguitare l'I. cattolica i suoi successori, ad eccezione di MARIA LA CATTTOLICA, che, se rimediò in parte ai danni subiti dal cattolicesimo, inaugurò quel sistema di «piantagione» che rappresenta la più grave violenza contro l'I., perchè i piantatori inglesi venivano messi in potere di un territorio da cui gli indigeni dovevano esser deportati.

Particolarmente incrudelì contro gli Irlandesi cattolici la regina ELISABETTA, che proclamò anche per l'I. la Chiesa anglicana di Stato: gli abitanti dovevano partecipare alle funzioni protestanti e pagare il tributo alla Chiesa anglicana. L'esasperazione profonda scoppiò nella rivolta irlandese del 1641. Per circa 7 anni durò l'insurrezione, che costò la vita a migliaia di protestanti. Fu Oliviero CROMWELL che represse sanguinosamente la rivolta. Si introdussero in seguito inique legislazioni, come l'assoluta proibizione ai cattolici di possedere terre. Sangue di martiri bagnò l'Isola Verde (sono aperti a Roma i processi per la canonizzazione di 259 martiri). Con la pace di Limerick del 1691 si assicurava libertà di religione ai cattolici, che però furono sempre combattuti. «Tre bestie» rimasero a difendere la vecchia I: il lupo che scorrazzava per le terre non coltivate, il prete che manteneva desto, collo spirito religioso, lo spirito nazionale e l'Irlandese spodestato dai suoi terreni che abilmente ed incessantemente combatteva il «piantatore».

Coll'inizio del sec. XIX si rinvigoriscono le aspirazioni che hanno dominato la storia irlandese dalla perdita della libertà: libertà religiosa, senza obblighi verso la Chiesa di Stato protestante; ritorno dei terreni irlandesi in mani irlandesi; abolizione dell'unione politica con l'Inghilterra e costituzione dello Stato libero di I. Nella prima parte del secolo si distinse soprattutto il tenace DANIELE O' CONNELL (v.) nel difendere i diritti dell'I. Progressivamente si può dire che gli scopi del nazionalismo si sono realizzati nell'isola, eccetto che nella regione protestante dell'Ulster abitata in prevalenza dai vecchi coloni inglesi, immigrati e protestanti.

III. — **Circoscrizione ecclesiastica**. L'isola è divisa, come già dal sec. XII, in 4 provincie ecclesiastiche e 23 suffraganee. Complessivamente conta c. 3000 preti secolari e 700 religiosi con c. 1200 parrocchie.

1) **Armagh** (fondata nel 445, metropoli nel 1152). Suffr.: *Ardagh* (sec. V), che ha unito il titolo di *Clonmacnoise* (1729); *Clogher* (454); *Derry* (1158); *Down* (sec. VI) e *Connor* (sec. V); *Dromore* (514): *Kilmore* (sec. V); *Meath* (552); *Raphoe* (sec. V).

2) **Cashel** (sec. X; metropolit. nel 1152), cui è unita dal 1567 l'amministrazione di *Emly*. Suffr.: *Cloyne* (580); *Cork* (600), *Kerry* ed *Aghadoe* (sec. VI), sedi unite già nel 1110; *Killaloe* (secolo V); *Limerick* (sec. VII); *Ross* (570); *Waterford* (1095) e *Lismore* (659), unite nel 1363.

2) **Dublino** (633, 1028; metropoli 1152). Suffr.: *Ferns* (600); *Kildare* (519) e *Leighlin* (1130), unite nel sec. XVII; *Ossory* (549).

4) **Tuam** (550; metropoli nel 1150). Suffr.: *Achonry* (560): *Clonfert* (550); *Elphin* (450); *Galway* (1831) e *Kilmacduagh* (sec. VII), unite nel 1883, con annessa l'amministrazione perpetua di *Kilfenore*; *Killala* (sec. VI).

La Chiesa anglicana conta invece due arcivescovadi e 11 vescovadi. Essa ha come organo supremo il *General Synod* composto di vescovi e rappresentanti delle diocesi, tanto laici che ecclesiastici. I vescovi sono eletti dai sinodi diocesani, ma quello di Armagh è eletto dai vescovi.

Dal 27–XI–1929 Dublino è sede della Nunziatura apostolica: AAS 22 (1930) 131 s.

I vescovi sono nominati direttamente dal Papa fra quattro presentati, uno dalla diocesi vacante e 3 dai vescovi della provincia ecclesiastica. Il clero non ha alcuna sovvenzione dallo Stato, ma è mantenuto dalle offerte raccolte tra i fedeli.

Per la formazione del clero mancano i Seminari minori. Ma ogni diocesi ha un proprio collegio equiparato ad un Seminario minore, con scuole secondarie che godono di riconoscimento civile. Al corso elementare, solitamente di quattro anni, segue il corso medio di cinque ovvero di sei anni, che prepara al diploma di licenza, dopo il quale si accede al corso filosofico-teologico. Tali Seminari—collegi sono 21; i Seminari maggiori 5; i Seminari che comprendono il minore ed il maggiore, 3. Uno solo di questi Seminari, il Seminario maggiore nazionale di Maynooth, prepara al sacerdozio i preti secolari: può contenere 600 alunni e gode il riconoscimento civile, essendo considerato parte dell'università nazionale irlandese. Gli altri Seminari hanno lo scopo di preparare il clero che eserciterà il ministero sacro tra gli Irlandesi all'estero (America, Australia e Africa). Esistono anche i tre Collegi ecclesiastici di Roma, Parigi e Salamanca, che sopravvivono dai tempi in cui non si permettevano Seminari cattolici nell'isola (v. ISTITUTI ECCLES., c, e). A Dublino esiste anche la università libera.

IV. — **Attualità**. A) La nuova *Costituzione irlandese* che si venne formando dal 1922 al 1937, dà forma concreta a molteplici pratiche convenzionali o consuetudinarie dell'ordinamento costituzionale inglese, accentuandone il senso democratico, e costituisce un cospicuo esempio di organizzazione statale moderna ispirata per gran parte alla dottrina cattolica. Il preambolo pone prima di ogni altro il nome della SS. Trinità «da cui, discende ogni potere e alla quale bisogna ricondurre come al nostro fine supremo, tutte le azioni degli uomini e degli Stati»; si riconoscono «umilmente» tutti gli obblighi «verso il N. Divino Signore Gesù Cristo, che ha sostenuto i nostri padri durante secoli di prove»...: franco linguaggio inconsueto in moderni documenti del genere.

Secondo la Costituzione tutti i poteri di governo provengono «sotto l'auspicio di Dio, dal popolo che ha il diritto di designare i dirigenti dello Stato e, in ultima istanza, di decidere su tutti i problemi della politica nazionale, in conformità alle esigenze del bene comune». Riveste particolare interesse il titolo dedicato ai diritti fondamentali dei cittadini, che sono delineati all'incirca secondo lo schema classico inglese, riconoscendo in più, secondo la dottrina cristiana, la famiglia come «un'istituzione morale dotata di diritti inalienabili ed imprescrittibili, anteriori e superiori ad ogni legge positiva», proteggendo la madre e vietando il divorzio, affermando che il compito dell'educazione della prole spetta in primo luogo ai genitori, ai quali lo Stato deve dare aiuto senza mai lederne la specifica libertà.

È riconosciuta alla religione cattolica una posizione particolare per l'appartenenza ad essa della maggior parte del popolo irlandese. Tutto sommato la Costituzione dell'*Eire* viene considerata dagli studiosi di diritto come uno dei pochi documenti politici moderni che hanno introdotto con successo nuovi ordinamenti costituzionali nelle tormentate strutture degli Stati democratici, mostrando come si possa essere insieme moderni e tradizionali.

B) *Missioni fra i protestanti.* Nell'I. settentrionale, precisamente nell'Ulster, la maggioranza della popolazione è protestante. La minoranza cattolica, a Belfast e negli altri centri dell'Ulster, ha iniziato da tempo un notevole movimento missionario con libri e conferenze. La missione tenuta nella Quaresima 1948, diretta da Dan. Cummings e O'Loughlin si chiuse con le prime 64 conversioni a Belfast. La seconda missione ebbe luogo durante l'Avvento 1948, diretta da James Coogan e da Sean O'Riordan. Le missioni erano state preannunciate su giornali cattolici e non cattolici, mentre migliaia di volantini erano stati distribuiti lungo le strade. La terza missione incominciò nella Quaresima del 1949: vi presero parte non meno di 1200 acattolici. Dopo la funzione religiosa tutti i partecipanti erano invitati a presentare le loro obiezioni contro il cattolicesimo. Grande fu l'interesse suscitato dalla generosa iniziativa dei padri Redentoristi di Belfast nei circoli potestanti, come dimostra l'intervento della « National Union of Protestants » d'I. che volle mettersi in contatto con i religiosi di Clonard. Ne nacque una polemica che finì per dividere perfino gli stessi delegati della N.U.P., ma dimostrò l' interesse del mondo protestante per la vita ed il pensiero cattolico. Alla fine del 1949 i padri Murphi e O'Riordan pubblicarono tre opuscoli (stampati dalla « Catholic Truth Society ») in cui si rispondeva esaurientemente a tutte le questioni che erano state proposte dai protestanti: il successo fu così grande che in poco tempo ne furono vendute 30.000 copie. — D. M. Cummings, in *The Frish eccl. Record*, 75 [1951] 430-44, 499-505.

C) *Attività sociali.* — 1) Va ricordata anzitutto la *Christus Rex*, società fondata nel 1941 per sacerdoti diocesani irlandesi desiderosi di studiare e lavorare per la ricostruzione dell'ordine sociale secondo i principî delle encicliche sociali. Essa mira a promuovere nel clero lo studio della sociologia cristiana, a incoraggiarlo e assisterlo nella sua azione. Nell'ottobre del 1945 fu approvata e riconosciuta dai vescovi d'I. ed ebbe pieno potere di tenere corsi annuali estivi di sociologia e di pubblicare un giornale. Con che assurgeva a istituzione nazionale. Tutti i membri si riuniscono ogni anno in assemblea generale, per scambiare vedute ed esperienze, risolvere problemi e tracciare i piani per il futuro lavoro. Le scuole estive per gli studi sociali sono aperte a tutti i sacerdoti irlandesi diocesani e religiosi. Durano una settimana. Il programma comprende conferenze, discussioni su problemi contemporanei, e una parte pratica (come visite alle fabbriche).

2) Attesa la struttura prevalentemente agricola, fu provvidenziale l'organizzazione *Muintir na Tire* (= il popolo della terra) fondata nel 1937 da J. M. Hayes, parroco di Bansha (contea di Tipperary): « una associazione per lo sviluppo del vero benessere spirituale, culturale e materiale dell'I. ed in particolare della sua popolazione rurale », secondo principî cristiani. Per controbattere la tendenza alla centralizzazione in materia di amministrazione locale e nazionale, sono stati istituiti dei Consigli parrocchiali. (L'ampiezza media di una parrocchia rurale in I. è di c. 20 miglia quadrate). L' organizzazione comprende: Associazioni parrocchiali, aperte a tutti gli abitanti della parrocchia; Consigli parrocchiali, eletti dal popolo su base professionale e divisi in coloni, braccianti, uomini d'affari e professionisti, donne e giovani; un Esecutivo nazionale con Consiglio centrale di 30 membri.

Il Consiglio parr. si occupa dei problemi sociale, economico, ricreativo, educativo. Discute i progetti che possono essere attuati dallo stesso popolo (pianificazione rurale e soluzione dei problemi peculiari della comunità, costruzione di campi di gioco, preparazione di una sala parrocchiale). Presenta anche domande, suggerimenti, raccomandazioni alle autorità locali, ai ministeri dell'Agricoltura, dell'Industria e Commercio. L'assemblea di diversi Consigli parr. tratta problemi di interesse comune, come strade e bonifiche. Lusinghiero risultato dell'associazione è stata l'adozione, da parte del ministero dell'Agricoltura, del Piano parrocchiale, contenente progetti per il miglioramento della produzione agricola su basi scientifiche, con la cooperazione del governo.

Oltre al piano parrocchiale, « Muintir na Tire » ha sviluppato molte altre attività: bonifica, riforme, assistenza e soccorsi alle industrie locali e all'artigianato, rimboschimento, piani per la produzione di generi alimentari e di combustibili, l'azione cooperativa per l'acquisto del macchinario agricolo, di sementi e concimi . . .

Del resto l'associazione mira anche a conservare e promuovere la tradizionale cultura nazionale nella vita sociale e familiare; la sala parrocchiale, usata per conferenze e per lezioni, è adibita pure, in certe occasioni, a trattenimenti, danze, concerti, rappresentazioni drammatiche, che contribuiscono ad alimentare lo spirito della comunità.

Il Congresso annuale (« Settimana Rurale ») organizzato presso un Collegio irlandese, raccoglie per otto giorni i rappresentanti dei Consigli parr. e li aggiorna con conferenze e lezioni. Sono organizzate, poi, due scuole estive, una per ragazzi in materia agricola, l'altra per ragazze in materia di economia domestica. Tra le pubblicazioni periodiche ricordiamo: *The Landmark* (mensile), *Rural Ireland* e *Fireside Chat* (annuali). — v. ad es., *Rural Ireland 1949*, Tipperary 1949, con particolar riguardo a quanto in campo rurale si compie dal clero e dalle Congregazioni relig. Cf. *I. rurale*, in L'*Osservat. Rom.*, 3-XII-1950. — L'organizzazione conta oggi più di 220 gruppi parrocchiali. Il fondatore p. Hayes partecipò, applaudito, al Congresso di vita rurale tenuto a Columbus (Ohio) nel 1950. — v. anche « *Il popolo della terra* », in *L' Osserv. Rom.*, 13-IV 1950.

8) Nel campo dell'apostolato dei laici è grandemente benemerita la *Catholic Truth Society*. — Contro la piaga dell'alcoolismo lotta la Unione di Padre Matteo (*Father Mathew Union*), che ha ormai 50 anni, di cui fanno parte circa 1.600 sacerdoti tutti astemi: è dedicata a P. Theobald Marthew (1790-1856), cappuccino, che nel 1838 diede inizio ad un movimento anti-alcoolico, il quale dall'I. si è diffuso a poco a poco per tutto il mondo. Oggi esso conta circa 7.000.000 di aderenti.

Bibl. e complementi. — *Rerum hibernicarum scriptores veteres*, III (Buckingham 1824), vers. latina, a cura di C. O' CONOR, degli *Annali di Donegal* o *dei 4 maestri*, compilati (1632-36) da 4 francescani del convento di Donegal (fino al 1616); vers. inglese a cura di J. O' DONOVAN, *Annals of the kingdom of Ireland*, Dublin 1851, 1856², 6 voll. — MICH. O' CLERY, frate laico di Donegal (il capo dei « 4 maestri » ricordati) compilò pure un Martirologio dei Santi d'I., detto *Martirologio di Donegal* (edito da J. O' DONOVAN-TODD-REVES, Dublin 1864) e inoltre un *Glossario* delle parole più difficili dell'antico e medio irlandese (Lovanio 1643; nuova ediz. a cura di A. W. K. MILLER, in *Revue celtique*, IV-V, 1879-83). — Un altro celebre francescano, JOHN COLGAN, pubblicò: *Acta SS. veteris et majoris Scotiae seu Hiberniae* (Lovanio 1645) e *Triadis thaumaturgicae*, cioè gli Atti dei SS. Patrizio, Colombano e Brigida (Lovanio 1647) e lasciò inoltre 3 voll. di documenti inediti. — Per altre fonti e studi antichi sull'I., v. L. GOUGAUD, *Les chrétientés celtiques*, Paris 1911, p. V-XXXI; la bibliogr. (col. 1549-53) dell'art. di H. LECLERCQ in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, VII-2, col. 1461-1553. — Va notato che fino al sec. XII-XIII il termine *Scotia* (*Scottia*) e il derivato *Scoti* (*Scotti*) designò l'I. (vecchio irlandese *Eriu*, latino *Hibernia*) e gli Irlandesi, mentre la regione che oggi denominiamo « Scozia » (Britannia sett., *Scotia minor*, Scotland, evangelizzata dagli « Scotti » irlandesi), era detta *Caledonia:* erano irlandesi Giov. Scoto Eriugena, Sedulio Scoto, Michele Scoto (1175-1232, quello nominato da Dante nell'*Inf.* XX, 115-17) . . . , mentre è scozzese Duns Scoto, poichè verso il sec. XIII il termine « Scozia » resta riservato agli Scozzesi (dell'odierna Scozia): cf. GOUGAUD, *o. c.*, p. 2; ID., *L'oeuvre des « Scotti » dans l'Europe continentale*, fino al sec. XI, in *Rev. d'hist. eccl.*, 9 (1908) 21-37, 255-77; ID., *Les Saints irlandais hors d'Irlande,* Louvain 1936; A.M. TOMMASINI, *I Santi irlandesi in Italia*, Milano 1932, p. 8 ss; la *Bibliotheca celtica* (« a register of publications relating to Wales and the celtic peoples and language ») della « National library of Wales », 9 voll. fino al 1928 (il vol. IX edito nel 1934), indi nuova serie (vol. I per gli anni 1929-33, edito nel 1939). — Per la bibl. e i documenti, vedi anche *Analecta hibernica*, edita senza periodicità regolare dalla « Commissione dei mss. irlandesi » (16 numeri al 1946); l'*Archivum hibernicum, or Irish hist. Records* (dal 1912 al 1922, 7 voll.; ripreso nel 1941). — La rivista *Irish hist. Studies* dal 1938 ogni anno pubblica un repertorio degli studi storici apparsi nell'anno precedente. — L. BIELER (*Recent research on Irish hagiography*, in *Studies*, 35 [1946] 230-38, 536-44) discute gli studi di agiografia irlandese apparsi dopo il 1929; per il periodo precedente rinvia a J. F. KENNEY, *Sources for the early history of Ireland. An introduction and guide.* I, *Ecclesiastical*, New-York 1929 (pp. XVI-807), molto importante; cf L. GOUGAUD in *Rev. d'hist. eccl.*, 26 (1930) 663-66. — Importante miscellanea di vite di Santi, di aneddoti, di racconti storici è *The book of Mac Carthaigh Riebhac, otherweise the book of Lismore* (fine del sec. XI, o inizio del sec. XII), in gaelico, scoperto nel 1841 al castello di Lismore, riprodotto fotograficamente, con introduzione, a cura di R. A. MACALISTER, Dublin 1950. — E. CURTIS-R. B. MC DOWELL, *Irish hist. documents (1172-1922)*, London 1943. — Qui segnaliamo soltanto alcuni studi più recenti.

A) Studi generali. — T. W. FREEMAN, *Ireland. Its physical, historical, social and economic geography*, London 1950 (pp. 572). — J. P. BOOSTEN, *De Godsdients der Kelten*, Roermond-Maaseik 1950. — GONZAGUE DE REYNOLD, *Le monde barbare.* I, *Les Celtes*, Paris 1949. — R. CHAUVIRÉ, *Histoire de l'Irlande*, Paris 1949 (pp. 128). — A. RIVOALLAN, *L'Irlande*, Paris 1950². — J. HERRING, *History of Ireland*, Belfast 1948. — T. IRELAND, *Ireland, past and present*, New-York 1942 (pp. XLII-1010). — S. MAC MANUS, *The story of Irish race*, storia popolare dell'I., New-York 1944⁴. — E. CURTIS, *A history of Ireland*, London 1950⁶ — E. E. EVANS, *Irish heritage: the landscope, the people and their work*, Dundalk 1942. — *Essays and Studies* in onore di Evin Mac Neill, Dublin 1940 (pp. XV-593), studi (50) di filologia celtica, di archeologia, di folklore, di preistoria e di storia irlandese, fra cui: *Edition du « Catalogus praecipuorum Sanctorum Hiberniae »*, del Fitzsimon [v. sotto], a cura di P. GROSJEAN, p. 335-93: per il Martirologio di I., v. *Vitae Sanctorum Hiberniae*, ed. C. PLUMMER, Oxford 1910, 2 voll.; e *The « Acta Sanctorum Hiberniae » of John Colgan*, a cura di Br. JENNINGS, Dublin 1947.

B) Documenti e studi particolari sulla storia, specialmente religiosa, d'I. (secondo le epoche).

a) R. A. S. MACALISTER, *The archaeology of Ireland*, London, 1949² (pp. 406). — ID., *Corpus inscriptionum insularum celticarum*, Dublin 1945-1949, 2 voll. (pp. XVII-515, 213): iscrizioni celtiche in carattere semi-onciale latino (degli emigrati gallesi) e in carattere « ogham » (derivato, sembra, dal greco calcidico e importato in I. dalla Gallia cisalpina, corrispondente al linguaggio segreto di cui si servivano i Druidi; queste ultime iscrizioni sono quasi tutte pagane). — G. DUMÉZIL, *Le troisième souverain. Essai sur le dieu indoiranien Aryaman et sur la formation de l'histoire mythique de l'Irlande*, Paris 1949. — R. FLOWER, *The Irish tradition*, Oxford 1947. — M. DILLON, *Early Irish litterature. An introduction to the songs and legends of ancient Ireland*, Cambridge 1948. — F. T. PERRY, *The chronicles of Eri. The ancient Irish: who they were and their connection with the coronation stone*, London 1940. — M. SCHLAUCH, *On « Conall Core » and the relations of old Ir. with the Orient*, in *Journal of celtic studies*, 1 (1950) 152-66.

b) J. VENDRYES, *Druidisme et christianisme dans l'Irlande du moyen-âge*, in *Comptes rendus de l'Acad. des inscript. et belles-lettres*, 1946, p. 310-29 (i druidi dell'I. celtica erano insieme sacerdoti, maestri, medici, soprattutto indovini e maghi; i Santi cristiani poterono soppiantarli perchè si mostrarono più abili e più forti di loro; per questo, pensa il dotto autore, l'agiografia irlandese abbonda di meraviglioso magico). — P. F. ANSON, *The religious Orders a. Congregations of Great Britain and Ireland*, Worcester 1949 (pp. 413). — J. RYAN, *Irish monasticism*, Dublin 1931; v. sopra, L. GOUGAUD; G. T. STOKES, *Irish and the celtic Church*, Dublin 1907; G. LECARPENTIER, *Le catholicisme en Irlande*, Paris 1905. — AUBREY GWYNN, *The Irish monastery of Bangor*, in *Irish eccl. Record*, 74 (1950) 388-97 (il celebre monastero al tempo di S. Colombano). — H. J. DE VAREBEKE, *The Benedictines in medieval Ireland*, in *The Journal of the R. Soc. of antiquaries of Ir.*, 80 (1950) 92-96 (una ventina di antiche comunità O. S. B. in I.). — A. LOREIN, *La vie scolaire dans les monastères d'Irlande aux Vᵉ-VIIᵉ siècles*, in *Revue du moyen âge latin*, 1 (1945) 221-36. — A. CORDOLIANI, *Le texte de la Bible en Irlande du V au XI s. Etude sur les mss.*, in *Revue biblique*, 57 (1950) 5-39. — V. BERARDIS, *Italy and Ireland in the middle ages*, Dublin 1950. — E. CURTIS, *A history of medieval Ireland (1086-1513)*, Forest-Hills 1944². — J. HENNIG, *Medieval Ireland in Cistercian records*, in *Irish eccl. Record*, 73 (1950) 226-42. — ID., *Studies in the liturgy of the early Irish Church*, ivi, 75 (1951) 318-33. — F. O' BRIAIN, *Irish missionaries and medieval Church reform*, in *Miscellanea A. de Meyer*, I (1946) 228-54. — *Calendar of archbishop Alen's register (c. 1172-1534)*, cioè inventario del registro di

John Alen (*Liber niger Alani*), a cura di Ch. Mc Neill, Dublin 1950 (pp. XXXVIII-377). — Aubrey Gwynn, *The origin of the see of Dublin*, in *Irish eccles. Record*, 57 (1941) 40-55, 97-112 (si riporta la fondazione di quella sede al 1028 anzichè al 1038). — Id., *Ireland and Rome in the XI th Cent.*, ivi, p. 213-32 (tra l'altro, dal 1028 al 1064 si registrano almeno 5 pellegrinaggi regali a Roma). — Id., *Lanfranc and the Irish Church*, ivi, p. 481-500, 58 (1941) 1-15 (le mire di Lanfranco a sottomettere l'I. alla sua sede); cf. anche Id., *Pope Gregory VII and the Irish Church*, ivi, p. 97-109; *Gregory VII and the Irish Church*, in *Studi gregoriani*, III (Roma 1948) 105-28. — Id., *S. Anselm and the Irish Church*, in *Irish eccl. Rec.* 59 (1942) 1-14 (S. Anselmo continua la politica del suo antecessore); cf. anche *The origins of the diocese of Waterford*, ivi, p, 289-96, e *Bishop Samuel of Dublin*, ivi, 60 (1942) 81-88. — Id., *Provincial and diocesan decrees of the dioc. of Dublin during the Anglonorman period*, in *Archivum Hibern.*, 10 (1943) 3-117. — Id., *Papal legates in Ireland during the XII th Cent.*, in *Irish eccl. Record*, 63 (1944) 361-70 (il primo legato papale in I. non fu Gilberto di Limerick, come si credette in base alla *Vita Malachiae* di S. Bernardo, bensì Maol Muire O' Dunain, vescovo di Meath, che appare come legato al sinodo di Cashel del 1101 e conservò questa funzione fino al sinodo di Rathbreasail, 1111, in cui compare Gilberto; il titolo di arcivesc. di Munster, e anche di I., riconosciuto a Maol, sembra un puro omaggio di onore senza contenuto gerarchico). — Id., *The firts synod of Cashel*, ivi, 66 (1945) 81-92, 67 (1946) 109-22 (si studiano gli 8 canoni del sinodo contro la simonia e l'ingerenza secolare in materia ecclesiastica, circa il diritto di asilo, i privilegi dei chierici, la riforma dei costumi concernenti il matrimonio...). — Id., *The bishops of Cork in the XII th cent.*, ivi, 74 (1950) 17-29, 97-109. — Id., *John of London, archbishop of Dublin (1213-28)*, in *Studies*, 38 (1949) 295-306, 389-402. — F. O' Briain, *The expansion of Irish christianity to 1200*, in *Irish hist. Studies*, 3 (1943) 241-66. — A. Gwynn, *Documents relating to the medieval dioc. of Armagh* dei secc. XIII-XVI, in *Archivum Hibernicum*, 13 (1947) 1-26. — Id., *The medieval province of Armagh (1470-1545)*, Dundalk 1946.

c) J. F. Morrissey, *Statute rolls of the Parliament of Ireland* sotto Edoardo IV, Dublin 1939 (pp. LXXX-967). — H. G. Richardson, *The Irish Parliament rolls of the XV th cent.*, in *English hist. Review*, 58 (1943) 448-61. — D. B. Quinn, *Parliaments a. great councils in Ireland (1461-1586)*, in *Irish hist. Studies*, 3 (1942) 60-77. — Newport B. White, *Extents of Irish monastic possessions (1540-41)*, London 1943: elenco dei beni religiosi irlandesi confiscati da Enrico VIII nelle contee di Dublino, Carlow, Cork, Kildare, Kilkenny, Limerick, Louth, Meath, Tipperay, Waterford, Wexford. Delle 172 case religiose che vennero spogliate, 51 erano di Canonici Regolari (Vittorini, Agostiniani, di Arroasia), 9 di Canonichesse, 28 di Francescani, 21 di Cistercensi, 19 di Domenicani, 14 di Carmelitani, 12 di Ospitalieri, 3 di Benedettini, 1 di Brigidine. — C. Falls, *Elizabeth's Irish Wars*, London 1950 (pp. 362). — Episodi della lotta cattolica contro l'invasione protestante, ai primi del sec. XVII: *Fr. Henry Fitzsimon* (1566-1643), *Father James Archer* (1550-1625?), *Fr. Christopher Holywood* (1559-1626), tutti gesuiti, in *Studies*, 32 (1943) 260-66, 33 (1944) 99-107, 243-49. — C. O' Neill, *Original documents and notices of Irish affairs in the XVI th a. XVII th cent.*, tratti dalla collez. Tanner della Bodleiana di Oxford, Dublin 1943 (pp. VIII-550). — Il documento più importante per il periodo della rivolta cattolica (1641-1652) è il celebre *Commentarius Rinuccinianus*, cioè le memorie di Giov. B. Rinuccini, vescovo di Fermo, nunzio apostolico straordinario presso i confederati cattolici d'I. nel periodo ottobre 1645-febbraio 1649. Nel periodo precedente, dopo l'avvento di Carlo I, gli Irlandesi cattolici godettero di una certa tolleranza relativa e sperarono di poter modificare il regime di eccezione da cui erano oppressi (ma la loro buona fede fu brutalmente giocata). Quand'ecco nel 1640 il nuovo Parlamento reclamò ed ottenne l'applicazione rigorosa delle leggi anticattoliche in Inghilterra e in I. La repressione cominciò nel maggio 1641: si vigilarono i porti, per timore di interventi stranieri, si controllarono i libri arrivati, si sottoposero a severa inchiesta preti, religiosi, ufficiali...; i rappresentanti del potere centrale a Dublino invocarono per l'I. sanzioni più violente. Scoppiò allora la rivolta (ottobre 1641) con l'attacco al castello di Dublino. I cattolici d'I., espulsi dal Parlamento, dimenticarono le loro precedenti divisioni, formarono un consiglio che li rappresentasse legalmente e nell'ottobre 1642 costituirono la « Confederazione cattolica di Kilkenny », col motto *Pro Deo, pro rege, pro patria Hibernica unanimes* e col programma di far riconoscere il cattolicesimo come religione di Stato, di ottenere un governo di cattolici, la restituzione delle terre confiscate per causa di religione, la libertà di commercio nell'impero e l'indipendenza del Parlamento irlandese. Le 4 province vi erano rappresentate e ognuna conservava il suo esercito autonomo. I confederati chiesero aiuti morali e finanziari alla Francia, alla Spagna e specialmente al Papa. Una prima missione pontificia (1643) fu affidata allo Scarampi, che si trovò dinnanzi a una penosa divisione di animi: mentre i *Vecchi Irlandesi* erano decisi a non deporre le armi se non dopo aver ottenuto piena libertà religiosa, gli *Anglo-Irlandesi*, già stanchi della guerra, si accontentavano di una certa tolleranza che consentisse loro il culto cattolico in privato. Nel 1645 Innocenzo X inviò presso i confederati il nunzio straordinario G. B. Rinuccini con l'incarico di ristabilire l'unione tra i cattolici d'I., di sostenerli nella lotta e di confortarli a non deporre le armi prima di aver avuto soddisfazione completa nella questione religiosa; doveva inoltre restaurare la disciplina eccles., gravemente compromessa durante un secolo di persecuzioni. Il nunzio spiegò una azione energica, abile, come diplomatico e come capo spirituale. Ma, benchè riuscisse grandemente salutare all'I., essa fallì nel suo obiettivo principale: la lotta ad oltranza, frustrata dalla tiepidezza e dalla disunione dei cattolici. Il duca di Ormond nel 1648 era riuscito a dividere il fronte cattolico stipulando una tregua con gli Anglo-Irlandesi. Il Rinuccini non esitò a pronunciare una sentenza di scomunica e d'interdetto (27-V-1648) contro coloro che avevano accettato la tregua (detti *Ormondisti*) e a prescrivere la continuazione della lotta. Gli « Ormondisti » si lagnarono e lo accusarono, anzi lo calunniarono, a Roma. Il Rinuccini, per giustificarsi, inviò a Roma due suoi rappresentanti, fra cui il cappuccino Ricc. (al sec. Barnaba) O' Ferrall, superiore del convento di Galway. Ma comprese che la sua missione era moralmente finita e pochi mesi dopo rientrò a Roma.

A Roma (1649) e poi a Fermo (1650) attese alla compilazione delle sue memorie, utilizzando un gran numero di documenti che aveva raccolto e portato con sè. Lo aiutò il citato p. Riccardo O' Ferrall (divenuto nel frattempo consultore della Congreg. per gli Affari Irlandesi e di Propaganda), il quale, morto il Rinuccini (✝ 1653), riprese l'opera (1661) a Firenze (dove le carte del nunzio erano conservate dal fratello Tommaso Rinuccini): lo aiutò il cappuccino p. Rob. (al secolo Daniele) O' Connel, il quale, dopo la morte di p. Riccardo (✝ 1663), continuò e terminò (1666) la preziosissima compilazione, in 6 voll., dal titolo: *De haeresis angli-*

canae in Hiberniam intrusione et progressu, et de bello catholico ad annum 1641 incepto exindeque per aliquot annos gesto commentarius. Il ms. (acquistato nel 1935 dall' « Archivio storico comunale » di Milano), di cui erano state fatte alcune copie, fu edito dalla « Commiss. per i mss. irlandesi », a cura di p. Stanislao O. M. Cap. (Giov. Kavanagh), *Commentarius Rinuccinianus de Sedis Apostolicae legatione ad Foederatos Hiberniae catholicos per annos 1645-49*, Dublin, Stationery Office 1932-1944, 5 grossi voll., con tavole analitiche di Newport B. White; nel I vol., precede una storia dell'invasione anglicana e della resistenza cattolica in I., dal regno di Enrico VIII al 1645. La pace definitiva del 1652 (v. vol. V), ottenuta con concessioni e abdicazioni indegne, significò la recrudescenza della persecuzione contro i fedeli, che imperversò specialmente nel 1653 e nel 1654: in grandissimo numero chierici, religiosi, laici furono seviziati, mandati a morte, proscritti, o furono costretti a rifugiarsi in Spagna, in Francia, in Belgio, a Roma; non mancarono le conversioni, ma neppure le defezioni. Per questo periodo v. anche Pastor, *Storia dei Papi*, XIV-1, p. 117 ss; Michael J. Hynes, *The mission of Rinuccini nuncio extraordinary to Ireland*, Dublin 1932 (pp. XXIII-333); P. J. Corish, *Bishop Nich. French and the II Ormond peace (1648-49)*, in *Irish histor. Studies*, 6 (1948) 83-100; *Threnodia Hiberno-catholica, sive planctus universalis totius cleri et populi regni Hiberniae*, opera del francescano Maur. Conry (Innsbruck 1659), concernente le incredibili crudeltà di Cromwell, riedita in *Archivum Hibernicum*, 13 (1947). — J. Carty, *Ireland from the flight of the earls to Grattan's Parliament (1607-1782)*, Dublin 1949. — Edw. Mac Lysaght, *Irish life in the XVII th cent.*, Cork 1950² (pp. 480), molto istruttivo. — K. Mac Grath, *The clergy of Dublin in 1695*, in *Irish eccl. Record*, 74 (1950) 193-200. — J. C. Beckett, *Protestant dissent in Ireland (1687-70)*, London 1948. — Chr. Preston, *The Irish Parliament of 1689*, in *Irish eccl. Record*, 70 (1948) 714-30. — J. Brady, *Some aspects of the Irish Church in the XVIII th cent*, ivi, p. 515-23. — K. Mac Grath, *John Garzia, a noted priest-catcher and his activities (1713-23)*, ivi, 72 (1949) 494-514: il Garzia, oriundo di Spagna, sedicente prete (forse era giudeo), passato al protestantesimo tradì l'arcivescovo di Dublino e molti preti d'I. di cui si era acquistato le confidenze. — J. Brady, *A little known source of Irish eccles. history* del sec. XVIII, ivi, 58 (1941) 208-15: in mancanza dei documenti ufficiali, andati in gran parte distrutti nell'incendio del « Public Record Office » (1922), si può ricorrere utilmente ai giornali dell'epoca. — Eug. Lennhoff, *Histoire des sociétés politiques secrètes au XIX et au XX s.*, vers. di A. F. Vochelle, Paris 1934, p. 130-241: le società segrete, patriottico-religiose, in I., la cui apparizione si fa generalmente risalire al 1761, ma è più antica di almeno un secolo. — K. H. Connell, *The population of Ireland in the XVIII th cent.*, in *The economic history Review*, 16 (1946) 111-24. — Id., *The population of Ireland (1750-1845)*, London 1950. — H. Mc Anally, *The Irish militia (1793-1816)*, Dublin 1949 (pp. V-337). — D. Kennedy, *Popular education and the gaelic tradition in North East Ulster*, in *Studies*, 30 (1941) 273-86: le scuole cattoliche, illegali e clandestine, che durante la persecuzione del « penal time », continuarono ad insegnare il gaelico, il latino e la cultura cattolica nell'Ulster, nei secc. XVIII e XIX. — F. Gleeson mostra un esempio di questi cattolici maestri patriotti, *Peter O' Connel, scholar and scribe* (1755-1826), ivi 33 (1944) 342-48. — R. Hayes, *Priests in the independence movement of '98*, in *Irish eccl. Rec.*, 67 (1945) 258-70 (lista di 58 preti che parteciparono o favorirono il sollevamento del 1798 per l'indipendenza nazionale). — J. F. Broderick, *The Holy See and the Irish movement for the repeal of the union with England 1829-1847*, Roma 1951. — A. Gwynn, *Card. Wiseman a. Ireland*, in *Irish eccles. Record*, 74 (1950) 308-20. — Id., *Father Gentili (1801-48)*, ivi, 70 (1948) 769-84. — Id., *Father Kenyon and Young Ireland*, ivi, 71 (1949) 226-46, 508-32. — Id., *Young Ireland and 1848*, Cork 1949 (pp. 325). — A. Aspinall, *The Irish « Proclamation » fund (1800-46)*, in *English hist. Review*, 56 (1941) 265-80. — N. Mansergh, *Ireland in the age of reform and revolution. A commentary on Anglo-Irish relations and on political forces in Ireland (1840-1921)*, London 1940. — R. Clarke, *The relations between O' Connell and the Young Irelanders*, in *Irish hist. Studies*, 3 (1942) 18-30. — M. Tierney, *Daniel O' Connell*, Dublin 1949. — A. Oddone, *La romanità di Dan. O' Connel*, in *Civ. Catt.*, 1948-III, p. 130-42. v. O' Connell. — Th. O' Neill, *Sidelights on souperism*, in *Irish eccl. Record*, 71 (1949) 50-54: il proselitismo, risultato inefficace, dei protestanti in I. durante le grandi carestie del 1848-49. — O. Mac Donagh, *The Irish catholic clergy and emigration during the great famine*, in *Irish hist. Studies*, 5 (1947) 287-302. — H. Concannon, *Canon Ulich J. Bourke (1829-97), « father » of the gaelic revival*, in *Irish eccl. Record*, 73 (1950) 405-17. — F. S. L. Lyons, *The Irish unionist party and the devolution crisis of 1904-05*, in *Irish hist. Studies*, 6 (1948) 1-22. — A. Gwynn, *The history of partition (1912-1925)*, Dublin 1950. — M. J. Mac Manus, *Eamon de Valera*, London 1947². — D. O' Sullivan, *The Irish free State and its Senate. A study in contemporary politics*, London 1940 (pp. XXXI-666). — J. Cherioux-B. Dénis-M. Guillaume, *Etudes politiques anglo-saxonnes. Irlande du Nord . . .*, Paris 1950.

C) Studi speciali su regioni, personaggi, usi, istituti, episodi. — F. O' Connor, *Leinster, Munster and Connaught*, London 1950. — M. D. Sullivan, *Old Galway. The history of a Norman colony in Ireland*, Cambridge 1942 (pp. X-488). — E. R. R. Green, *The Lagan valley (1800-50). A local history of the industrial revolution*, London 1949. — R. Herbert, *The antiquities of the corporation of Limerick*, in *North Munster antiquarian Journal*, 4 (1945) 85-130. — G. Costigan, *The tragedy of Charles O' Connor. An episode in Anglo-Irish relations*, in *American hist. Review*, 49 (1943) 32-54. — N. D. Palmer, *The Irish land league crisis*, New-Haven 1940. — H. Landreth, *The pursuit of Rob. Emmet*, New-York 1948 (pp. XVIII-407). — Th. Hurley, *Father Mich. Browne S. J.*, Dublin s. d.

J. Hennig, *The first liturgical cathechism in Ireland*, in *Irish eccl. Record*, 71 (1949) 300-316. — F. O' Briain, *The blessed Eucharist in Irish liturgy and history*, in *Studia eucharistica (1246-1946)*, p. 216-45. — Mich. Quinlan, *The Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary*, in *Irish eccl. Record*, 69 (1947) 1085-1102: l'autore (e tanti altri prima di lui) crede che l'I. sia stata la prima regione, dopo Napoli, a celebrare in Occidente la festa della Concezione di Maria, e cita all'uopo il *Martirologio di Tallaght* (inizio sec. X) e il *Felire* (poema sul Martirologio) di Oengus (fine sec. X), che ricordano quella festa al 5 maggio. Questa diffusa opinione fu già confutata da P. Grosjean, *La prétendue fête de la Conception de la S. Vierge dans les Eglises celtiques*, in *Anal. Boll.*, 61 (1943) 91-95, e ancora da F. O' Briain, *Feast of Our Lady's Conception in the medieval Church*, in *Irish eccl. Record* 70 (1948) 687-704, il quale dimostra che le due citate menzioni, del resto molto confuse, derivano da un errore di lettura dei copisti e che nessun documento irlandese ricorda quella festa prima del sec. XII, quando essa

era già diffusa in altri paesi. — E. Closson, *Élément celtique irlandais dans le chant liturgique*, in *Miscellanea musicologica Fl. Van der Mueren* (1950) 63-65. — J. Brady, *Ireland and the eccles. titles bill*, in *Irish eccl. Record* 74 (1950) 338–49.
C. M. Arensberg-S. T. Kimball, *Family and community in Ireland*, Cambridge (Mass.) 1940.
P. Walsh, *Irish men of learning*, a cura di O' Lochlainn, Dublin 1947.
B. Egan, C. Gilbin, C. Mac Grath, *Irish students ordained in Rome (1625-1700)*, in *Irish eccles. Record*, 61 (1943) 116-24 — Costituzioni dei collegi irlandesi di Douai (1767) e di Anversa (1680), in *Archivum Hibernicum*, 13 (1947) 45-66, edite da John Brady. — Id., ivi, 14 (1949) 66-91 pubblica la *Exhibitio consolatoria* indirizzata (1621) dal collegio di Douai all'arciduchessa Isabella in occasione della morte di suo marito, e inoltre le regole del collegio irlandese di Tournai (1636) con la lista degli studenti a questa data. — Ivi, 15 (1950) 92-141: *Some records of the Irish College at Bordeaux* (fondato nel 1603).
D) Sull'arte irlandese. — A. Mahr, *Christian art in ancient Ireland*, Dublin 1932; un secondo vol., ivi 1941, a cura di Jos. Raffery. — Fr. Henry, *La sculpture irlandaise pendant les douze premiers siècles de l'ère chrét.*, Paris 1933, 2 voll. — Id., *Irish art in the early christian period*, London 1940, 1947². — F. Masai, *Essai sur les origines de la miniature irlandaise*, Bruxelles 1947; l'autore riduce a troppo poco il contributo irlandese a quell'arte; perciò meritò le critiche di Franc. Henry, *The Irish culture in the VII th cent.*, in *Studies*, 37 (1948) 267-79; alle osservazioni ferme della Henry, Sean O' Riordain aggiunge per parte sua un complemento archeologico (p. 279-82). — « Il più bel libro del mondo », l'evangeliario di Kells (dal 1661 al Trinity College di Dublino), è riprodotto splendidamente in 3 voll. (Berna, Urs Graf), con prolegomeni di Enr. Alten e Pietro Meyer: le sue famose miniature sono l'incrocio di influenze celtiche, scandinave, bizantine, orientali.
E) Per gli Irlandesi sul continente, v. anche: R. Hayes, *A neglected corner of Irish history*, in *Studies*, 29 (1940) 572-82 (l'importanza, per la storia irlandese, dei documenti conservati negli archivi di Francia); *Old Irish links with France: some echoes of exiled Ireland*, Dublin 1940, e *Biographical Dictionary of Irishmen in France* (in *Studies*, 1942 ss, moltissimi articoli, raccolti in volume, Dublin 1949). — A. Gwynn, *Irish monk and the cluniac reform*, in *Studies*, 29 (1940) 409-30: fondazioni monastiche irlandesi in Lorena. — J. B. Gai, *L'influence de S. Colomban sur la société mérovingienne*, in *La vie spirituelle*, 67 (1942) 366-89. — Per gli Irlandesi in Italia, v. A. Tommasini e V. Berardis, citt. sopra; cf. *Illustraz. Vatic.*, 1932-II, p. 580 ss, 605-25.

IRLANDESE: Collegio Eccles. I. in Roma: v. Istituti Eccles. di Educ. e di Istruz., c 11; — **Collegi Religiosi in Roma** *di S. Clemente* (per i Domenicani Irlandesi), *di S. Patrizio* (per gli Agostiniani Irlandesi), *di. S. Isidoro* (per i Frati Minori Irlandesi): v. ivi, *e*. — Per altri Collegi irlandesi, v. Irlanda, bibliogr. C), in fine.

IRLANDESI (Domenicane . . . , Povere Clarisse . . .). v. Religiosi, VII D 5, P 4; — **Fratelli delle Scuole Cristiane d'I. . . . e Fratelli della Presentazione:** v. Istituti Religiosi, 2, 13.

IRM(EN)GARDA. — 1) Di Angers, S. v. Ermengarda.

2) Vergine, badessa di Chiemsee, B., O.S.B. (c. 832–866), figlia di Lodovico il Germanico e di Emma, ottenuti dal padre i monasteri di Buchau e di Chiemsee (Baviera), li resse saviamente, mostrandosi modello di vita ascetica e di carità. Gerardo, abbate di Seeon, compose per la sua tomba un bell'epitafi. Le reliquie di I. furono « ab antiquo » oggetto di culto (elevazione, traslazione, pellegrinaggi, ex–voto); la Santa, rappresentata con l'aureola, ebbe preghiere, panegirici, Messa e Ufficio propri. Sicchè la S. Congregazione dei Riti, esaudendo la domanda dei cardinali e vescovi di Germania, dell'abbadessa e delle monache di Chiemsee, con decreto del 19–XII–1928 ne confermò il culto, avendo già prima dispensato dall'osservare le recenti disposizioni in materia (decreto 20–X–1926). Festa 17 luglio. — AAS XXI (1929) 24–26. — Acta SS. *Jul.* IV (Ven. 1748) *die* 16, p. 121 C.

3) Vergine, di Colonia, B., n. nel primo quarto del sec. XI dai conti di Zulphen. Per tutta la vita, fu specchio di virtù cristiane, distinguendosi particolarmente nella preghiera, nell'assistenza a poveri e malati, nella fondazione e dotazione di chiese, monasteri e opere pie. Pellegrinò tre volte a Roma. Morì verso il 1085, legando i suoi beni alla chiesa di S. Pantaleone di Colonia. Ben tosto ebbe onore d'arte e di culto. Nella solitudine di Süchteln, dove ella passò buona parte della vita in pio romitaggio, e dove fu onorata da prodigi e dalla pietà dei pellegrini, sorse più tardi un tempio in suo onore arricchito di indulgenza: ond'è che fu detta anche *I. di Süchteln*. Festa 4 settembre. — Acta SS. *Sept.* II (Ven. 1766) *die* 4, p. 270–78, con *Vita* di anonimo tedesco, tradotta in latino. Abbondante bibl. presso A. Wrede in *Lex f. Theol. u. Kirche*, V, col. 602. — H. Deilmann, *Die hl. Irmgardis, Gräfin von Aspel, die Einsiedlerin d. Heiligenberges zu Süchteln*, Steyl 1928. — F. W. Oediger, *Die älteste Urkunden des Stiftes Rees u. die Gräfin Irmgardis*, in *Annalen d. hist. Vereins f. d. Niederrhein* 148 (1949) 5–31.

4) Per I. *di Magdeburgo, reclusa*, del tempo d. S. Enrico imperatore, v. Acta SS. *Febr.* II (Veni 1735) *die* 7, p. 3, « in praetermissis ». — Per I. *badessa cistercense*, v. Acta SS. *Oct.* II (Bruxellis 1858) *die* 3, p. 22 F, « in praetermissis ».

IRMI Stefano, O.P. osservante († 1488), di Basilea, personaggio secondario, le cui notizie autobiografiche, tuttavia, sono importanti per illuminare l'ambiente religioso del sec. XV. Vi si leggono i suoi lunghi viaggi alla ricerca dell' osservanza, finalmente trovata in Lombardia, la cura della povertà, i suoi accurati esami di coscienza, le sue devozioni (ufficio della Vergine, ufficio dei conversi, le 1000 *Ave Maria* . . .). Narra anche di aver detto alcune Messe in italiano. — Cf. G. Meersseman, *Die autobiographischen Notizen des Basler Observanten St. I.*, in *Rev. d'hist. eccl. suisse*, 41 (1947) 177–214: alcune pagine tratte da un ms. di Basilea.

IRMINA, Santa (circa 662–708/710), abbadessa, originaria probabilmente dalla nobile schiatta di Teodardo, alla quale risale il monastero di Weissenburg e alla quale appartenne probabilmente anche Teodardo vescovo di Liegi. La sua attività risalta soprattutto nella fondazione di Echternacht (v.). Da ultimo appare come abbadessa a *Horreum*, cioè Oeren presso Treviri, in seguito alla morte di S. Modesta (v.). Alcuni, inesattamente, la ritennero principessa, figlia di Dagoberto I e di Nantilde, oppure di Dagoberto II, insieme con S. Adela abbadessa di Pfalzel, oppure anche figlia di Dagoberto III; ma l'origine regale della Santa non è provata.

Quanto alla *Vita*, composta da Teofrido monaco

del sec. XI, risulta fondata, nella sua prima parte, su documenti poco antichi e poco autorevoli, nella seconda su documenti attendibili, come la *Vita antica di S. Willibrordo* e le cinque *Carte* scritte da I. in favore di questo Santo: cf. PL 89, 537 s.

I. morì la vigilia di Natale, « *illucescente jam ipsa die Christi nativitatis* », come ricorda Teofrido. — Martyrol. Rom., *die 24 decembr.* — A. Poncelet, *De fontibus Vitae S. I.*, in *Analecta Bolland.*, VIII (1889) 285 s. — Altre notazioni: ivi, XXI (1902) 221; XXIII (1904) 502; LVI (1938) 196; LIX (1941) 287. — La *Vita* di cui sopra è in *Monumenta German. hist.*, *Script.*, XXIII, 48-50. — C. Wampacht in *Lex. für Theol. und Kirche*, V, col. 602. — Un'immagine a stampa di S. I. è contenuta in *Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen des allerhöchsten Kaiserhauses*, vol. IV, tav. LV. La Santa è rappresentata nei momenti della meditazione, tutta compresa della vanità delle cose terrestri e rivolta con sguardo di commiserazione alla corona regale che giace per terra. L'immagine è riprodotta in E. Ricci, *Mille Santi nell'arte*, Milano 1931, p. 368.

IRMINONE O. S. B., abbate (c. 800–c. 826) di S. Germain-des-Prés, vissuto tra il sec. VIII e IX, fece redigere l'ampio, importante libro dei beni e delle entrate del monastero, noto sotto il nome di *Polyptychus Irminonis*, edito ancora da M. A. Longnon, Paris 1886 (« Société de l'histoire de Paris »). — H. Leclercq in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, VI, col. 1132 ss (S. Germain-de-Prés). 1890-1900 (B. Guérard, editore e commentatore del *Polittico*); VII, col. 1552 s, con bibl.

IRMO. v. Innologia.

IRRAZIONALE, Irrazionalismo. — I. Dal suo originario significato matematico (secondo cui I. = ἄλογος è il rapporto di due grandezze « incommensurabili », non esprimibile esattamente con la formula $a : b$), il vocabolo « irrazionale » fu esteso a varie applicazioni, significando, in senso largo generale, tutto ciò (= essere, fatto, atteggiamento, affermazione, dottrina, ecc.) che risulti diverso, non « fondato » o non « giustificato » dal pensiero intellettivo, immediato o mediato (quest'ultimo è detto propriamente « ragione »). Sicchè I. si dice non soltanto ciò che è contrario all'intelletto logico (= verità), cioè la contraddizione, l'errore, che, pertanto, meglio si direbbe *antirazionale*, ma anche ciò che non è interamente riducibile ad esso, come l'assenso della fede, o che semplicemente è estraneo all'intelletto ontologico (= facoltà, sostanza), come la volontà, l'immaginazione: in questo secondo senso l'I. meglio si direbbe *arazionale*, da intendersi per *infra-*, o per *sopra-razionale*. A chiarimento giovi toccare alcune accezioni del termine.

1) I. si dice di quelle realtà che siano prive di potenza intellettiva (minerali, vegetali, animali = « *mondo I.* », o, meglio « *irragionevole* »). Si dice pure dell'uomo quando è privato dell'uso, o fa indebito uso, dell'intelletto, nel discorrere o nell'agire (v. sotto).

2) L'essere si dice I. quando per la mente è « problema », cioè carico di « contraddizioni », o « antinomie » e, pertanto, « inintelligibile ». Siffatta irrazionalità non può essere che relativa e provvisoria, risolubile col passar della mente dallo stato problematico allo stato teorematico, poichè è solenne principio della Ontologia classica (v.) che ogni essere, ogni aspetto dell'essere, il complesso degli esseri è « ontologicamente vero » (= intelligibile, capace di entrare con l'intelletto nel rapporto della « verità logica »), è « incontraddittorio » ed ha, dentro o fuori di sè, la sua « ragion sufficiente » che lo « spiega », permettendone la concettualizzazione e la sistematizzazione in un edificio razionale (« principio di incontraddizione e di razionalità dell'universo »). Affermare che tale irrazionalità è definitiva e insuperabile, significa negare non soltanto il valore obiettivo del conoscere (v. Scetticismo), ma anche e propriamente l'esistenza stessa dell'essere: se l' « ente e la verità si convertono », l'irrazionalità si converte col nulla. Così Kant (v.), negata la razionalità di Dio, del soggetto psicologico, del mondo, dovette estromettere queste realtà dai confini della Metafisica razionale (v.). La razionalizzazione del mondo (= « spiegazione », riduzione a principio) è compito, croce e delizia, della metafisica, la quale, per raggiungere lo scopo e non lasciare nell'impero dell'essere zone residue di irrazionalità, ben potrà — e, crediamo, dovrà — integrarsi con altre forme di conoscenza vera: così farà, ad es., nella soluzione del problema del Male (v.) e della miseria umana, che la filosofia, dopo averlo posto, può risolvere appieno solo se s'abbracci al sapere rivelato. Per altre considerazioni v. anche Determinismo e Indeterminismo, Problematicismo.

3) I. si dice della sensazione, dell'intuizione, dell'esperienza (sensibile e anche mistica), di ogni conoscenza del particolare, che è veramente « ineffabile », « diversa » dalla conoscenza universale dell'Intelletto (v.). Si dice del Sentimento (v.), della Volontà (v.), dell'Immaginazione (v.), del genio artistico . . . in quanto queste Facoltà (v.) si costituiscono e operano in modo diverso dall'intelletto. In alcuni sistemi tali conoscenze e facoltà si presentano come principî dell'essere, come criterio di verità, come norma di azione: in questa figura esse non soltanto sono « estranee », ma anche « contrarie » all'intelletto.

4) I. si dice la Fede (v.) quando venga sganciata dai suoi « preamboli » o presupposti razionali elaborati dall'Apologetica (v.). Ma, anche « introdotta » razionalmente dall'apologetica, la fede rimane pur sempre I., meglio « soprarazionale », sia come contenuto da credere, che non si lascia esaurire in teoremi razionali, sia come assenso a verità proposte, che è irriducibile a un puro assenso razionale. Cf. Ragione e Fede; Teologia.

5) Si dice della Religione (v.), anche naturale, quando venga spogliata dai suoi fondamenti speculativi metafisici e ridotta a fattori ateoretici pratici (sentimento, timore, volontà, riti teurgici . . .).

6) Si dice di un atto, di un fatto o di un atteggiamento pratico, sia quando è posto dal soggetto in stato di inconsapevolezza (v. Atti umani), sia, soprattutto, quando è in contrasto consapevole con la Coscienza (v.), con la Legge (v.), con la norma morale dell'agire. In questa irrazionalità della volontà sta il Peccato (v.); il quale, poi, non riscattato dal rimorso e dal pentimento ma ripetuto pertinacemente, tenterà di razionalizzarsi, scaricando la propria irrazionalità sulla norma stessa ed erigendosi, esso, a norma: con che si sarà trasformato da irrazionalità della volontà in irrazionalità dell'intelletto.

7) Si dice di una affermazione, la quale, vuoi per la contraddizione interna dei suoi termini (pura

alogia, priva di significato), vuoi per la sua contraddizione coi principi del sistema di verità, debba considerarsi erronea (v. VERITÀ). I. si suol dire anche l'affermazione la quale, pur potendo avere significato e valore di verità, non è debitamente fondata.

8) I. può essere una dottrina o un « sistema », sia per il modo di costruirsi, quando non rispetti le esigenze dell'inferenza e della deduzione razionale, sia per il contenuto, quando faccia posto, specialmente nei fondamenti logici e nei punti nodali, ad errori. Va da sè che un « sistema » meritevole di tal nome può essere I. solo nel « principio », attesochè « sistema » è proprio l'unità logica della molteplicità di asserti razionalmente suturati e ridotti al principio.

II. **Irrazionalismo** non è soltanto il sistema, esso stesso irrazionale, che fa posto all'irrazionalità e all'errore, ma è anche e soprattutto il sistema che riflessamente eleva l'irrazionale a principio dell'essere, del divenire, del conoscere, della fede religiosa, dell'agire individuale e sociale. Si danno perciò varie forme di I.: metafisico, teologico, cosmologico, cosmogonico, fisico, gnoseologico, etico, politico, economico, pedagogico, religioso... Cosiffatta qualifica peggiorativa spetta, in diverso grado, a tutte le dottrine aberranti dalla verità; più gravemente essa colpisce la dottrina che, negando esplicitamente il valore dell'intelletto e tentando di surrogarlo o di completarlo con altra facoltà, dovrebbe chiamarsi *Antirazionalismo* o *Antiintellettualismo*. Si richiamino alcuni personaggi e indirizzi filosofici, che avranno a loro luogo una trattazione più appropriata: SCETTICISMO, ESTASI del PLATONISMO, ILLUMINAZIONE agostiniana, pseudo-MISTICISMO degli antidialettici, FIDEISMO, NOMINALISMO, EMPIRISMO, POSITIVISMO, VOLONTARISMO, l'antirazionalismo teologico della RIFORMA luterana e calviniana, SENTIMENTALISMO, BÖHME, PASCAL, ROUSSEAU, KANT, HEGEL, SCHELLING, IDEALISMO, ROMANTICISMO, JACOBI, HAMANN, SCHOPENHAUER, NIETZSCHE, ED. VON HARTMANN, SCHELER, INTUIZIONISMO e mobilismo di BERGSON, BLONDEL, BOUTROUX, RELATIVISMO, INDETERMINISMO, PRAGMATISMO, PROBLEMATICISMO, KIERKEGAARD, ESISTENZIALISMO, SARTRE, BARTH, R. OTTO...

Poichè dell'I., come dell'errore in generale (v. VERITÀ), non si danno motivi teoretici (chè, se si dessero, l'errore resterebbe razionalizzato e diventerebbe verità), ma soltanto motivi pratici, e poichè i motivi pratici, nella vita umana, si possono ridurre o connettere con la VOLONTÀ (v.), l'antiintellettualismo sarà storicamente discusso sotto VOLONTARISMO (v.).

« Esistere, ecco ciò che conta; non già fare della filosofia », diceva Kierkegaard, echeggiando Pascal: « Infischiarsene della filosofia è veramente filosofare ». Il pensiero moderno si lasciò avvelenare dall'I. Spasimoso di razionalità assoluta e di LIBERTÀ assoluta (v.), si lasciò travolgere dalla nera nube dell'I., dove trova la fame e l'asfissia, la disperazione e la morte.

BIBL. — LA VIA, *Ragione e Irrazionalismo*, in *Teoresi*, 3 (Messina 1948) 213-28. — G. GHERSI, *La razionalità come forma dell'essere e l'irrazionale come non-essere*, ivi, p. 229-40. — *Ragione e irrazionalismo*, come *Crisi della civiltà*, fu il tema discusso dal *XV Congresso Naz. di Filosofia* (24-29 settembre 1948, Messina), Messina-Firenze 1948. — A. PASTORE, *La volontà dell'assurdo. Storia e crisi dell'esistenzialismo*, Milano 1948. — J. H. W. ROSTEUTSCHER, *Die Wiederkunft des Dionysos. Der naturmystische Irrationalismus in Deutschland*, Bern 1947. — C. GENTILE, *Razionale e irrazionale nella storia del pensiero*, Napoli 1919. — A. ALIOTTA, *Le origini dell'irrazionalismo contemporaneo*, Napoli 1950. — V. PORCARELLI, *Albert Camus e la teoria dell'assurdismo*, in *Riv. di filos. neoscolastica*, 41 (1949) 308-19. — HELMUT KUHN, *Begegnung mit dem Nichts*, Tübingen 1950. — A. DONDEYNE, *Les problèmes philosophiques soulevés dans l'encycl. « Humani generis »*, in *Rev. philos. de Louvain*, 49 (1951) 7 ss, 141 ss: « la filosofia attuale si colloca agli antipodi del razionalismo tanto scientistico che idealistico del secolo passato, ed è questo un notevole progresso di cui è primo il Papa a rallegrarsi. Ma non è men vero che in seno a questa reazione antirazionalistica si trova una tendenza a screditare l'intelligenza e il concetto, a esaltare oltre misura le potenze del cuore, della volontà, della libertà, a dichiarare impossibile il raggiungimento della verità oggettiva universalmente valida anche in campi diversi da quelli della scienza positiva e del ragionamento matematico: il che non è conciliabile con lo spirito del cristianesimo.... (p. 7). — R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La structure de l'enc. « Hum. gen. »*, in *Angelicum*, 28 (1951) 3-17: l'errore fondamentale denunciato è il relativismo filosofico, che conduce al relativismo dogmatico. — v. anche S. DE ANDREA, *L'enc. « Hum. gen. » e il ritorno alla ragione*, in *Sapienza*, 4 (1951) 5-26. — M. CARAZZOLO, *L'etica di A. Camus*, in *Humanitas*, 5 (1950) 1198-1203. — E. M. LÜDERS, *Alles oder Nichts. Zur Weltansicht Alb. Camus*, in *Stimmen der Zeit*, 17 (1950-51) 105-16. — A. LUNN, *Revolt against reason*, London 1950. — C. SAVONAROLA, *Estetiche irrazionalistiche*, in *Sophia*, 18 (1950) 209-12. — B. HERZOG, *Der schizotyme Charakter der modernen Kunst*, in *Schweiz. Rundschau*, 50 (1951) 597-607. — MAX PICARD, *La disintegrazione dell'arte moderna*, in *Humanitas*, 5 (1950) 1024-27.

IRREGOLARITÀ. — I. **Definizione**. È un impedimento canonico, per sè perpetuo, che proibisce primariamente la recezione degli Ordini sacri, e secondariamente l'esercizio degli Ordini ricevuti. Si dice impedimento o inabilità, non già censura o pena, perchè non sempre l'I. suppone la colpa: essa è introdotta principalmente per il bene comune, in quanto mira a salvaguardare il decoro e l'onestà dello stato clericale. — È un impedimento *canonico*, perchè è di puro diritto ecclesiastico; onde il principio: « Non s'incorre nessuna I., se non è espressa nella legge » (can. 983), nè si può dare I. « ab homine ». Chi perciò è impedito dal ricevere un Ordine « ex iure divino », come le femmine, non è irregolare, ma inetto o incapace. — *Effetto* dell'I. è di proibire e non già di invalidare la recezione o l'esercizio dell'Ordine. Col nome di Ordine qui s'intende anche la prima tonsura. — L'I. si distingue dall'*impedimento* preso in senso stretto, che non è perpetuo, e quindi può cessare, cambiate le circostanze, anche senza dispensa pontificia.

II. **Distinzione**. La più notevole distinzione è di I. *ex defectu* e I. *ex delicto*. Quelle sorgono da un difetto innocente; queste (cf. can 986) da un peccato personale, mortale, esterno, pubblico o occulto, consumato e commesso dopo il battesimo (salvo il caso del can 985, n. 2: v. sotto B, b). Queste ultime, benchè si possano considerare anche come gravi peccati, tuttavia primariamente sono impedimenti, e perciò, contro la sentenza fino ad

oggi prevalsa, s'incorrono anche da chi le ignora (CJC can 988), come le altre I. e i semplici impedimenti.

A) Le I. **ex defectu** elencate nel can 984, sono sette: — a) *ex defectu natalium* sono irregolari «*gli illegittimi*, tanto se la illegittimità è pubblica, come se è occulta, a meno che non siano stati legittimati, od abbiano emesso i voti solenni»; — b) *ex defectu corporis* sono irregolari «i viziati di corpo, che non possono esercitare il ministero dell'altare con sicurezza per la loro debolezza, o con decoro per la loro deformità. Per impedire tuttavia l'esercizio di un Ordine legittimamente ricevuto si esige un difetto più grave; nè per questo difetto sono proibiti gli atti che si possono debitamente compiere»; — c) *ex defectu animi* sono irregolari «gli epilettici, i pazzi, quelli che sono o che furono posseduti dal demonio; che se sono diventati tali dopo di essere stati ordinati e se consta con certezza che ormai sono già stati liberati da questi mali, l'Ordinario può di nuovo permettere ai suoi sudditi l'esercizio degli Ordini ricevuti»; — d) *ex defectu sacramenti* sono irregolari «i bigami, quelli cioè che hanno contratto successivamente due o più matrimoni validi»; — e) *ex defectu famae* sono irregolari «coloro, che sono colpiti dall'infamia iuris». Questa (v. Infamia) sorge nei soli casi fissati dal diritto comune, e, ad eccezione di un sol caso (can 2359, 2), s'incorre «ipso facto» (cann 2314, 2320, 2328, 2343, 2351, 2357); — f) *ex defectu lenitatis* sono irregolari: 1) «il giudice che ha pronunciato sentenza di morte», 2) «coloro che hanno assunto l'officio di carnefice e i loro ministri volontari e immediati nell'esecuzione di una sentenza capitale».

B) Le I. **ex delicto** sono nominate nel can 985. Sono anch'esse sette e colpiscono: — *a*) «gli apostati, gli eretici e gli scismatici»; — *b*) «coloro che, fuori del caso di necessità estrema, hanno permesso in qualsiasi modo che venisse loro conferito il battesimo dagli acattolici»; — *c*) «quelli che osarono attentare il matrimonio o porre solo l'atto civile, essendo essi stessi legati dal vincolo matrimoniale, oppure dall'Ordine sacro, oppure da voti anche semplici e temporanei, o con donna vincolata dai medesimi voti oppure già congiunta in matrimonio valido»; — *d*) «coloro che hanno commesso un omicidio volontario od hanno procurato un aborto, cui sia seguito l'effetto, e tutti i cooperatori»; — *e*) «coloro che si sono mutilati od hanno mutilato altri, od hanno tentato di togliersi la vita»; — *f*) «i chierici che esercitano la medicina o la chirurgia a loro proibita, quando ne sia seguita la morte»; — *g*) «coloro che pongono un atto di Ordine, riservato ai chierici costituiti in Ordine sacro, quando manchino di quell'Ordine, o siano proibiti di esercitarlo per una pena canonica tanto personale, medicinale o vendicativa, quanto locale». Non diventa irregolare il chierico semplice tonsurato che faccia da suddiacono nella Messa solenne, purchè non porti il manipolo: cf. *Decr. auth. S.R.C.*, n. 3832, ad VII.

C) A chiarimento e a complemento di quanto s'è detto sopra, riferiamo anche i semplici ***impedimenti*** propriamente detti, che sono essenzialmente temporanei. Il CJC ne elenca pure sette (can 987): Sono semplicemente impediti: — *a*) «i figli degli acattolici, finchè i genitori rimangono nel loro errore»; — *b*) «gli uomini che hanno moglie». Per costoro occorre, quindi, la dispensa della S. Sede, anche se la moglie concede il permesso al marito di entrar negli Ordini e fa voto di continenza; — *c*) «coloro che esercitano un ufficio o gestiscono un'amministrazione vietati ai chierici, di cui devono render conto, finchè, deposto l'ufficio o l'amministrazione e fatta la resa dei conti, siano diventati liberi»; — *d*) «gli schiavi di schiavitù propriamente detta, prima d'avere acquistata la libertà»; — *e*) «coloro che sono obbligati dalla legge civile al servizio militare ordinario, prima di averlo compiuto»; — *f*) «i neofiti, finchè, a giudizio dell'Ordinario, siano stati sufficientemente provati»; — *g*) «coloro che sono colpiti da infamia di fatto, finchè, a giudizio dell'Ordinario, essa dura».

III. Cessazione. L'I. già contratta può cessare: — a) *per cessazione della causa totale;* e, così, una I. «ex defectu corporis» cessa, ad es., con una operazione chirurgica, che tolga l'infermità; — b) *per il battesimo*, onde non è irregolare il pagano, reo d'omicidio, che riceve il battesimo. Peraltro, propriamente in questo caso non si tratta di cessazione della I., ma di mancata sopravvenienza d'I. Per contrario, sarebbe irregolare d'I. «ex defectu» il pagano che, prima di ricevere il battesimo, fosse stato bigamo; — c) *per la professione religiosa solenne* che fa cessare l'I. «ex defectu natalium», ma solo in riguardo alla ricezione degli Ordini, non già delle dignità e delle prelature (per concessione di Gregorio XIII i membri della Compagnia di Gesù godono pure di questo privilegio); — d) *per dispensa pontificia.* Siccome l'I. è di diritto puramente ecclesiastico, la dispensa può essere concessa per qualunque I. Questa facoltà compete: 1) *al Papa* senza limitazioni; 2) *all'Ordinario* (e ai suoi delegati), in rapporto ai suoi sudditi, per le I. dubbie, o provenienti da delitto occulto, ad eccezione di quella che sorge dell'omicidio volontario o dalla procurazione di aborto, e qualsiasi altra che sia stata «deducta ad forum iudiciale»; 3) *ai superiori maggiori* nelle religioni clericali esenti, come agli Ordinari; 4) *ai confessori regolari*, come agli Ordinari: così era prima della pubblicazione del CJC, e non sembra che il privilegio sia stato abolito. Gli altri confessori non hanno questa facoltà, se non nei casi più urgenti, e nei limiti stabiliti dal can 990 § 2 (quando non si possa ricorrere all'Ordinario e vi sia pericolo imminente di grave danno o infamia; la dispensa data in questo caso vale solo per l'esercizio degli Ordini già ricevuti).

Nella domanda di dispensa dalle I.I. e dagli impedimenti, si deve esplicitamente indicare ogni I. e ogni impedimento. La dispensa generale non si estende alle I.I. e agli impedimenti taciuti in mala fede; si estende invece anche alle I.I. e agli impedimenti taciuti in buona fede, fatta eccezione dei casi eccepiti anche sopra al n. III, d, 2. Nel caso di I. da omicidio volontario va indicato anche il numero dei delitti commessi, sotto pena di nullità della dispensa. La dispensa generale «ad Ordines» vale anche per gli Ordini maggiori, e il dispensato può ottenere benefici non concistoriali anche curati, ma non può essere nominato cardinale, vescovo, abbate o prelato «nullius», nè superiore maggiore di una religione clericale esente.

La dispensa data in foro interno non sacramentale va messa in scritto e deve risultare nel libro segreto della Curia (can 991).

IV. Cenni storici. Tutte le religioni, in particolare la legge mosaica, a salvaguardare la dignità, la capacità, il decoro dei propri ministri, esigono da essi speciali condizioni di nascita, di famiglia, di corpo, di anima, di condotta morale. Ad es., la legislazione mosaica imponeva che i leviti fossero tratti dalla tribù di Levi e i sacerdoti dalla famiglia di Aronne (Num XVIII 1 ss). Richiedeva che i sacerdoti fossero « santi » di perfetta santità morale e legale: all'uopo vietava ad essi di prendere in moglie una donna prostituita o ripudiata (Lev XXI 1 ss); la moglie del Sommo Sacerdote doveva essere senz'altro vergine (Lev XXI 13 s). Particolarmente minuziose e severe erano le disposizioni circa l'integrità morfologica e fisiologica dei ministri (Lev XXI 17 ss).

Il Nuovo Testamento pone l'accento sui requisiti mentali, morali, religiosi dei ministri. « Di buona fama, pieni di Spirito Santo e di sapienza », siano i diaconi (Atti VI 3). Sono celebri i passi dove S. Paolo traccia il profilo spirituale dei vescovi e dei sacerdoti cristiani: « Oportet ergo episcopum irreprehensibilem esse... » (I Tim III 2 ss) e « Si quis sine crimine est... » (Tito I 6 ss). Qui l'Apostolo, oltrechè il primo codice pastorale, redige il primo elenco di I.I., cui continuamente si appellerà la dottrina e la legislazione posteriore. Le doti fisiche vi sono pretermesse, ma non sconfessate ed estromesse: lo stesso S. Paolo dovette lamentare i fastidi e gli imbarazzi che creavano al suo apostolato le sue infermità corporee (cf. II Cor X 10, XI 29, XII 7-10; Gal IV 13 s).

La Chiesa, pur tenendo fermo il principio che i SACRAMENTI (v.) operano EX OPERE OPERATO (v.), e che la parola di Dio debba farsi valere per la sua assoluta autorità, non già per le doti personali di chi l'ammannisce, tuttavia non poteva e non doveva trascurare nei suoi ministri l' ornamento di quelle prerogative (santità, dottrina, buon nome, prestigio, nobiltà d'animo, integrità di corpo, libertà...), le quali, mentre conferiscono il decoro necessario all'esercizio del divino ministero, favoriscono la sua efficacia sull'anima dei fedeli. « Quomodo enim potest praeses Ecclesiae auferre malum de medio eius, qui in delicto simili corruerit? Aut qua libertate corripere peccantem, cum tacitus sibi ipse respondeat eadem admisisse quae corripit? » (S. Girolamo, *Comment in Ep ad Titum I 6*, PL 26, 564 A). « Qua conscientia absolvat reum, qui se peccata sua populo scit teste confessum? Quis enim, quem paulo ante vidit jacentem, veneretur antistitem? » (Ormisda, *Epist. XXV*, 1, PL 63, 424 C). « Cum qua fronte subiectos arguere poterit, cum illi statim possit correptus ingerere: Ante doce te quae recta sunt? » (S. Isidoro, *De eccl. off.*, II, 5, 16, PL 83, 785 B). Questi motivi non vanno senza chiose: eppure da sempre, hanno gran presa sull'animo del popolo il quale da essi è tratto ad amare o a bestemmiare il divino ministero.

Perciò la Chiesa fin dagli inizi interdisse gli Ordini sacri e l'esercizio di essi a coloro che presentavano certi impedimenti, colpevoli o incolpevoli. (Il nome di I. compare soltanto con Innocenzo III, *Decret.* l. I, tit. IX, c. 10). La storia di essi è abbastanza uniforme. Basti qui ricordare alcuni documenti: — *Epistolae* pseudo-clementine, I e II, *ad Jacobum*, PG 1, 472 B, 476, 486; — *Canones apostolici*, MANSI, I, 31 ss; — *Conc. di Nicea*, canoni 1, 2, 9, 10, HEFELE-LECLERCQ, I-1, 528 ss; — *Innocenzo I*, papa (401-417), *Epist. XXXVII* a Felice vescovo di Nocera, PL 20, 603-05; — *Conc. Romano* (c. 465), cann. 1-3, HEFELE-LECLERCQ, II-2, 903; — *Ilario* papa (461-68), *Ep. II*, ai vescovi di Tarragona, c. 4, ivi, p. 904 e PL 58, 18 s; — *Gelasio I*, papa (492-96), *Epist. IX* ai vescovi di Lucania, Abruzzo e Sicilia, cc. 2, 3, 16-19, PL 59, 49 s, 53 s; — *Conc. III di Orléans* (538), can. 6, HEFELE-LECLERCQ, II-2, 1158; — *S. Gregorio M.*, papa (590-604), *Epist.* l. II, n. 37, a Giovanni vescovo di Squillace, PL 77, 575; — *Conc. IV di Toledo* (633), can. 19, HEFELE-LECLERCQ, III-1, 270, MANSI, X, 624 s.

Già a questo tempo la legislazione sulle I.I. appare essenzialmente fissata. Precisata e universalizzata con le *Decretali*, perdurò fino al CJC, il quale, del resto, non vi apportò che modificazioni accidentali. — Per altre notizie sopra le singole I., v. *Dict. de Théol. cath.*, VII, 2543 ss e in questa Enciclopedia le voci relative, come LEGITTIMAZIONE, OSSESSI, BIGAMIA, INFAMIA, MATRIMONIO, OMICIDIO, MUTILAZIONE, SCHIAVITÙ, NEOFITI, ecc.

BIBL. — L. GODEFROY in *Dict. de Théol. cath.*, VII, col. 2537-66. — Commenti al CJC cann 983-91. — Trattati di teologia morale e di diritto canonico, come D. PRÜMMER, *Manuale juris eccl.*, Frib. 1920², l. III, a. 2, qq. 321-22; ID., *Manuale theologiae mor.*, III (ivi 1933⁷), tract. IX, c. III, a. 3; A. VERMEERSCH, *Theol. mor.*, III (Roma 1923), l. II, tract. VII, c. 3, nn. 698-721. — G. GUAYDIER, *Les irrégularités « ex defectu corporis »*, Paris 1933.

IRRELIGIOSITÀ. — I. La RELIGIONE (v.) è virtù morale; ed è proprio delle virtù morali « consistere in medio ». Ad essa, quindi, s'oppone un doppio vizio: uno per eccesso, la SUPERSTIZIONE (v.) in tutte le sue forme; l'altro per difetto, l'I. (*Sum. theol.*, II-IIae, q. 90, a. 2). L'I. a sua volta, si divide a seconda che il disprezzo o l'irriverenza, che essa contiene, si riferisce a Dio immediatamente, oppure mediatamente a Dio e immediatamente alle cose sacre. Della prima specie sono due peccati: la TENTAZIONE di Dio (v.) e la BESTEMMIA (v.). Alla seconda specie appartengono pure due peccati: il SACRILEGIO (v.) e la SIMONIA (v.). — Cf. anche APOSTASIA, ATEISMO, ERESIA, GIURAMENTO, INCREDULITÀ, INDIFFERENZA, INFEDELTÀ, SCISMA, VOTO...

II. — A) In senso largo e generale I. è la trascuranza teorica, o semplicemente pratica, o insieme teorica e pratica, della religione (*areligiosità;* v. INDIFFERENZA religiosa): fase d'inerzia che solitamente termina e si manifesta con una positiva opposizione alla religione, meritando allora il nome di *antireligiosità*.

Può essere *relativa* quando trascura o combatte soltanto una determinata religione, pur coesistendo col culto di un'altra religione. È invece *totale, assoluta,* quando nega qualsiasi religione sia naturale che positiva: poichè questo atteggiamento presuppone logicamente la negazione o l'ignoranza di Dio, l'I. assoluta si può considerare come il momento finale dell'ATEISMO (v.); cf. anche AGNOSTICISMO.

B) L'I. « relativa » a una religione positiva sarà giudicata dall'APOLOGETICA (v.) che introduce a quella religione.

L'illegittimità razionale di una I. teorica « asso-

luta » appare dimostrata dalla fondazione della METAFISICA (v.) e della TEODICEA (v.; cf. anche DIO secondo la filosofia), il cui corollario pratico è appunto l'esigenza razionale della RELIGIONE (v.), contro l'agnosticismo e l'ateismo.

L'esistenza e la colpabilità morale di cosiffatta I. teoretica « assoluta », *positiva* o *negativa*, si discute altrove a proposito di ATEISMO positivo e negativo (v., II, A e B).

C) Può essere utile richiamare qui che di Dio e di religione si parla in due modi: o si intende per « Dio » soltanto il *vero* Dio e per « religione » soltanto la *vera* religione, nel qual caso si chiama « ateismo » ogni negazione del vero Dio, e « I. » ogni negazione della vera religiosità; oppure si intende per « Dio » un Assoluto di fatto, senza le determinazioni che caratterizzano il « vero » Dio (l'Assoluto di diritto), e per « religiosità » l'atteggiamento dell'uomo di fronte a un Dio così configurato, nel qual caso i sistemi dei Babilonesi, ad es., degli Egiziani, degli Stoici, di Plotino, di Amalrico, di Giordano Bruno, di Spinoza, di Hegel . . . non possono classificarsi come ateismo e come I., pur contrastando col concetto del « vero » Dio e con la « vera » religiosità. A chiarimento s'avverta che Dio può definirsi l'Assoluto: ragion sufficiente dell' essere, senza la quale l'essere non sarebbe, oppure l'ultimo fine al quale si indirizzano le azioni umane e senza il quale l'uomo non potrebbe agire. Ora, posto l'essere o l'agire umano, l'*esistenza* dell'Assoluto è principio analitico indubitabile, che si può negare solo a parole o per burla. Invece, le ulteriori *determinazioni* dell'Assoluto costituiscono il compito delicato e laborioso della metafisica teologica. Ebbene, proprio in questa elaborazione metafisica si può errare fuor di strada e sbagliare il bersaglio, individuando l'Assoluto non già nell'unico vero Dio, ma, ad es., nel sole, nell'universo, nel bue Api, nell'uomo . . . , dando così origine alle diverse credenze religiose e ai diversi tipi di religiosità. In questo senso l'ateismo e l'I. è impossibile. Non può mancare alla vita umana una qualche religiosità, della quale essa, tutta, in tutti i suoi momenti, si colorisce. Per natura siamo talmente « animali religiosi » che, quando il vero sole ci si nasconda, anche un frammento di vetro, visto da lontano sotto un certo angolo di riflessione della luce, ci dà l'illusione del sole; e quando ci si nasconda il vero Dio, fatalmente vien sostituito da un idolo; perfino quando, per malvagia volontà, col peccato recediamo da Dio, non facciamo che collocare sull'altare al posto del vero Dio, in dignità di ultimo fine, una creatura, il piacere, la ricchezza . . . , le quali cose, dunque, nel senso sopra spiegato, meritano di essere investite con la categoria teologica con cui già S. Paolo investiva il « ventre » degli epicurei: « quorum *Deus* venter est » (Filipp III 19).

Sicchè, come si danno diversi tipi di metafisica, così si danno diversi tipi di religione e di MORALITÀ (v.) in generale, la quale della speculazione metafisica è appunto la traduzione in regola di condotta e in atti di vita vissuta; come diversa è la configurazione di Dio offerto dal pensiero metafisico, così diverso è l'amore, e il comportamento comandato dall'amore, con cui la volontà si lega al Dio del pensiero. E poichè la metafisica di Dio storicamente oscilla tra due poli: IMMANENZA (v.) e TRASCENDENZA (v.), perciò si danno storicamente due tipi fondamentali di RELIGIONE (v.), come di moralità: la religiosità umanistica immanentistica e la religiosità ascetica della trascendenza, che peraltro si offrono con infinite varietà. Il cristianesimo appartiene al secondo tipo.

D) In realtà, e del resto per ottime ragioni, il linguaggio comune, sostanziato di pensiero cristiano, suol riservare i nomi divini soltanto a un Dio unico, personale, spirituale, trascendente il mondo, causa e provvidenza dell'essere, retributore delle azioni umane; e riserva il nome di religione soltanto a quel sistema che a questo concetto di Dio si conformi. Condanna, pertanto, come ateismo e I., l'opposta concezione immanentistico-umanistica, anche se questa nasconda il suo ateismo sotto il vocabolario più squisito della religiosità e della mistica. In tal senso l'I. esiste ed ha una storia continua, imponente, che si toccherà altrove (v. TEODICEA). Qui basti un cenno sull'I. dell'età moderna.

III. Cenni storici. — A) La concezione immanentistica era talmente dominante nel pensiero religioso pagano, orientale, greco e romano, che agli assertori del trascendente talora avvenne di essere processati e condannati per ateismo ed « asebeia » (cf. EUDORE DERENNE, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au Ve et au IVe siècle av. J. Chr.*, Liège-Paris 1930). Riaffiora anche nel medioevo cristiano, ai margini della strada, soprattutto nelle correnti neoplatoniche (v. SCOLASTICA).

B) Nel RINASCIMENTO (v.), scaduta per cause storiche la grande Scolastica, s'impianta al centro della strada del pensiero e s'appresta a dominare la filosofia moderna. L'uomo, ergendosi come realtà assolutamente autonoma, si sgancia da ogni legame metafisico e morale con un ordine obiettivo, trascendente e, proclamata la sua libertà assoluta, non riconosce vincoli nell'esercizio dei sensi (sensualismo, edonismo), della ragione (razionalismo, libero pensiero), della volontà (volontarismo, attivismo): misconosce il peccato originale per non diminuire la dignità umana, o ne esacerba le condizioni (luteranesimo) per togliere all'uomo la possibilità del ben fare e la responsabilità del mal fare; rifiuta gli obblighi sociali imposti dalla convivenza civile e politica, spogliata del suo fondamento naturale e del suo carattere sacro, ridotta a entità convenzionale, prodotto di un patto degli individui od opera d'arte di un principe; si sottrae all'organizzazione sociale, liturgica e sacramentaria della Chiesa per professare, al più, una religione interiore, naturale, universalistica, neutrale fra le religioni rivelate: l'aristocrazia intellettuale dell'Europa tenta di costruire un « sistema naturale delle scienze dello spirito », e un ordine religioso, morale, politico, conforme alla ragion naturale, che metta l'umanità al riparo dei mali indotti nel mondo dai tenebrosi dogmi cristiani, dal governo tirannico dei preti, dalla « fourberie des moines ». Senonchè quella ragion naturale, svincolata dal sistema teologico-metafisico scolastico e, infine, da ogni metafisica obiettiva, si rivelò fragile soggettivismo astrattistico (v. GIUSNATURALISMO), capace di rovinare la città cristiana, ma impari ad edificare una migliore città umana: partorì soltanto la rivoluzione, la torre di Babele, la confusione delle lingue e la « crisi della coscienza europea », che P. Hazard lucidamente descrive.

C) L'Individualismo (v.) religioso della Riforma protestante (v.) è insieme figlio dell'umanesimo rinascimentale e padre dell'anticattolicesimo posteriore, che, col Razionalismo (v.), col Deismo (v.), coll'Illuminismo (v.), rifiuterà ogni rivelazione soprannaturale, ed elevando la Scienza sperimentale (v.) a modello di ogni conoscenza, precipiterà nell'Empirismo (v.), nel Sensismo (v.), nel Positivismo (v.), nel Meccanicismo (v.), nel Monismo (v.), nel Materialismo (v.), cioè nell'Ateismo (v.) completo. Alla fine del sec. XVIII la voga della ragione illuministica era cessata. Liquidata la ragione per esaurimento, per impotenza, per « scarso rendimento », ci si affidò al « sentimento », al « cuore », all'« intuizione », alla « ragione pratica » alla dialettica della « contraddizione » (v. Rousseau, Kant, Romanticismo, Idealismo . . .): maggior chimera e maggiori guasti, che accelerarono il decadimento religioso dell'Europa, precipitandola nel Problematicismo (v.), nell'Esistenzialismo (v.), nell'Irrazionalismo (v.), cioè nell'anarchia religiosa, morale, sociale in cui di fatto si contorce e agonizza il mondo moderno.

D) Il Liberalismo (v.) e il Laicismo (v.) introdussero queste idee nell'organizzazione sociale giuridica, economica, politica, cancellandovi l'influenza cristiana e il nome stesso di Dio. Del vecchio lavoro degli Enciclopedisti (v.) non sopravvisse che l'ispirazione anticristiana. Del trinomio rivoluzionario: « Libertà, Uguaglianza, Fratellanza », si sbandierò specialmente il primo termine, meno vago degli altri due, più facile a capirsi e ad attuarsi. In tutti i campi della vita individuale e sociale imperversò il Liberalismo (v.), che in campo religioso equivaleva a una radicale negazione del cristianesimo. Perciò, come gli altri errori sempre, il liberalismo a partire da Gregorio XVI incontrò nella Chiesa e nel papato la più fiera opposizione, volta contro i suoi principî e contro le sue molteplici applicazioni.

Il liberalismo si alleò con tutti i miti anticristiani del secolo: l'esaltazione del Progresso (v.), la Scienza sperimentale (v.), affogata nel Monismo (v.) e nel Materialismo (v.), la Storia (v.) naturalistica e deterministica, il Patriottismo (v.) sbandierato dagli anticattolici come loro monopolio, la « lotta per la cultura » (v. Kulturkampf) condotta contro la Chiesa calunniata di essere nemica della scienza, del progresso, della civiltà; negli ambienti più colti imperava Hegel (v.) o, almeno, l'hegelismo. Da questi motivi, in gran parte sinonimi o confluenti, venne costituendosi nei paesi europei il vastissimo movimento « laicista » (v. Laicismo), eufemismo che nascondeva l'anticlericalismo (v. Clericalismo), l'anticristianesimo e l'I. in generale, al cui servizio si posero, in assidua collaborazione e in fraternità di spirito, le Società segrete (v.), specialmente la Massoneria (v.), la Stampa (v.), giornaliera e periodica, gli istituti superiori di insegnamento e le Accademie, la stessa legislazione degli Stati e l'amministrazione della cosa pubblica. « Miti », dicevamo, perchè la modesta realtà indicata da quelle oneste parole di Libertà, Progresso, Scienza . . . fu mostruosamente dilatata e incaricata di promettere all'uomo una potenza, una dignità, una pace, una felicità utopistica, che essa era ben lungi dal poter procurare. E miti « anticristiani », perchè, con l'intento di funerare e di sostituire il cristianesimo, tentarono di strappare l'uomo alla « civitas Dei » per immurare la sua anima nella terra, di detronizzare il vecchio Dio, di far dimenticare Cristo e di abbattere la Chiesa, l'unica forza che potesse validamente contrastare il trionfo dell'Anticristo.

Le rovine furono spaventose: i patrimoni ecclesiastici confiscati e sperperati; i fondi di beneficenza pubblica, quasi tutti costituiti dalla carità cattolica, vennero saccheggiati e distorti ad altri fini; le istituzioni cattoliche di educazione e di assistenza furono soppresse; ordini e congregazioni religiose chiusi ed esiliati . . .; ma ciò è nulla in confronto delle rovine accumulate negli animi dei fedeli, che avvelenati dalla calunnia, minacciati di rappresaglie, messi in inferiorità e coibiti dalla legislazione, si staccarono dalle pratiche cattoliche, caddero nel dubbio e nella miscredenza. La millenaria civiltà cristiana parve giunta al tramonto senza domani.

Nella cultura europea si instaurò la complessa psicologia della « crisi », più profonda, più vasta, più tetra che non fosse mai apparsa nella storia passata. Negli ambienti culturali cattolici si discuteva (e si discute) di « cristianesimo al bivio ». (Più propriamente si dovrebbe dire: « cattolicesimo al bivio », poichè le altre denominazioni cristiane, se si eccettua per alcuni aspetti l'anglicana, si accodarono alle correnti del tempo o si rinchiusero nell'isolamento). Ebbene, tanta era l'infatuazione per questo nuovo illuminismo laico, che anche molti cattolici, posti davanti al « bivio », scelsero il sentiero eterodosso, dando corpo al Modernismo (v.), eresia polivalente, che dissolveva tutta la struttura dogmatica del cattolicismo.

E) Mentre il mondo della cultura vagabondava divorziato dalla verità cattolica, nel mondo del lavoro veniva maturandosi e traducendosi in rivoluzione la dottrina di Marx (v.), del Socialismo (v.) e del Comunismo (v.). Il problema etico, sociale, economico delle sacrosante rivendicazioni del Lavoro (v.), calpestate da un capitalismo disumano, assunse anche la figura di delicatissimo problema politico internazionale da quando il comunismo trovò realizzazione e patrocinio nella Russia (v.), dalla quale dipendono i partiti comunisti del mondo (v. Internazionale, *Terza*). E doveva presentarsi subito anche come problema filosofico-religioso, poichè a ogni programma di azione è sempre sotteso un sistema di pensiero metafisico-religioso. Ora, sciaguratamente, il comunismo si impiantò sul sistema del Materialismo (v.), nella sua forma invero meno squisita e più grossa, il quale, come si sa, è l'antipodo più lontano dalla religiosità cristiana. Ed è troppo noto che esso, con una frenetica e satanica intolleranza ignota nella storia passata, non si peritò di dichiararsi ateismo « militante » e di lanciarsi in lotta furiosa senza quartiere contro ogni altra forma di religiosità, in particolare contro il cattolicismo e la Chiesa, appoggiato e diretto dalla potenza economica, militare e dalle istruzioni dottrinali della Russia, sostenuto da un saldissimo « apparato » finanziario, amministrativo, militare, politico, spionistico, propagandistico, che si ramifica capillarmente in tutte le regioni del mondo, favorito dalla stessa tolleranza democratica dei paesi in cui si trova ad operare, all'occasione alleato anche dei suoi nemici, come il laicismo e il liberalismo borghese e aristocratico, quando ne speri profitto nell'assalto all'obbiettivo comune:

la civiltà cristiana. Il comunismo di oggi è la più tragica frode perpetrata dall'errore — e dalla menzogna — ai danni dell'umanità indigente. Mentre promette ai poveri e ai lavoratori un pane, che forse potrà dare, un benessere e una felicità, che non potrà mai dare, gioca la loro fame, la loro miseria, la loro ignoranza per fare di essi una massa supinamente schiava degli interessi politici di uno Stato o di un partito, per avvelenarne l'anima e rapirne la fede salvifica. E poichè il comunismo, con una sua tipica tattica, proclamò sè stesso unico paladino dei diritti del popolo lavoratore, cosicchè coloro che non accettarono il comunismo, fra cui « in primis » la Chiesa, si sentirono calunniati come « nemici del popolo », « strumenti di reazione », « oppressori del proletariato », avvenne che, stabilitasi nell'opinione pubblica la grottesca e ingiusta equazione comunismo-proletariato, quest'ultimo si trovò fatalmente isolato nella stessa famiglia, nella stessa città, nello stesso sindacato, nella stessa nazione, nella società internazionale da tutti coloro che pur amando i lavoratori ripudiano il comunismo, e sentirono pesare su se stessi quella vasta, irriducibile ostilità che, non già i lavoratori, ma la Russia comunista e il comunismo van mietendo nel mondo.

IV. Attualità. — A) I vecchi nemici di Cristo e della religione, i vecchi motivi di I. non sono morti. Nell'oscura ora che volge, ridiscendono in campo con armi nuove, con violenza nuova, sotto un'unica bandiera: il comunismo bolscevico. La « neutralità religiosa » del liberalismo laicista dà luogo a una lotta aperta senza quartiere contro Dio, la religione cristiana e ogni religione, concepita come « strumento di reazione » alleata del « capitalismo » e avversa alla « dittatura del proletariato ». Mentre il vecchio SOCIALISMO (v.) europeo, por ragioni tattiche e in via provvisoria, adotta la moderazione nella guerra alla religione, il bolscevismo invece adotta la strategia dell'odio implacabile e della rivoluzione violenta: per la bocca stessa dei suoi capi si professa ufficialmente come ateismo organizzato e « militante »; considera Dio come nemico personale e la religione come morbo incompatibile con la dittatura del proletariato, che pretende una sovranità piena ed assoluta sulla vita interiore e sociale degli uomini; perciò l'ateismo « teorico » dei liberi pensatori e degli scienziati è trasformato dal bolscevismo in strumento politico e diventa ateismo « militante ». Gli orrori perpetrati dall'ateismo bolscevico sono la pagina più obbrobriosa nella storia esecrabile del genio del male: l'antico sole non vide mai nulla di più lugubre sulla scena del mondo: la civiltà si vela il viso per vergogna dinnanzi a tale straripamento di « passione ferina ». E gli uomini dabbene pensano con raccapriccio se non forse sia già venuto l'Anticristo . . . Quando la « vera storia » della Russia, della Siberia, della Bulgaria, della Romania, dell'Ungheria, della Jugoslavia, della Cecoslovacchia, della Polonia e di tutti i paesi sovietizzati potrà oltrepassare la « cortina di ferro » e le barriere della menzogna, la razza umana si stupirà di essere caduta in tanta abiezione e barbarie.

Oggi le tragedie dei paesi russi e russificati sono smentite e trasformate in idilli dalla sistematica sfrontatezza della stampa cominformistica. Perciò riportiamo statistiche di tempi passati, meno carichi di polemica, quando non era ancora in atto il formidabile urto attuale tra Occidente e Oriente. Dal 1917 al 1931 in Russia furono uccisi 32 vescovi, 1650 sacerdoti, 7000 religiosi; non si contano i fedeli che languirono nei campi di concentramento siberiani. Dal 1927 al 1930 c. 14.000 chiese furono distrutte, chiuse o trasformate in magazzeni, clubs, musei antireligiosi, sale cinematografiche e di sollazzo. Tutti i beni ecclesiastici, i tesori delle chiese, gli oggetti di culto vennero distrutti, saccheggiati o venduti, tranne quelli di rilevante valore artistico. Le domeniche e le feste religiose furono soppresse e sostituite con manifestazioni civili e ateistiche. Le *Izvestia* del 12 marzo 1931 annunciavano la fondazione di una speciale università che doveva formare, in 2 anni di corso, specialisti in « ricerche scientifiche antireligiose »; già 73 università popolari e 6 istituti d'insegnamento superiore avevano aperto corsi e cattedre di ateismo. La propaganda ateistica era condotta presso ogni governo locale da sezioni speciali, per ogni età, ceto e classe sociale, e s'avvaleva di giornali, riviste, opuscoli, libri, biblioteche e musei antireligiosi, teatro, cinema, radio...; il solo *Besboshinik* (« Senza Dio ») aveva una tiratura settimanale di 500.000 copie: nel 1930 apparvero 42 opere drammatiche di propaganda ateistica: circolavano più di 30 film della stessa indole (ad es., il film *Giuda* glorifica il traditore di Cristo; *Entro le mura claustrali* insozza con calunnie la vita religiosa; *L'uomo e la scimmia* inculca l'origine animalesca dell'umanità . . . .), accompagnati da didascalie blasfeme che appositi funzionari spiegavano agli spettatori: le stazioni-radio trasmettevano regolarmente conferenze, racconti, canti antireligiosi e aprirono a Mosca una università radiofonica di ateismo, cui si iscrissero 11.000 uditori: in 35 musei specializzati fu raccolto tutto ciò che poteva gettar discredito sulla religione cristiana (nel museo centrale di Mosca in 4 mesi passarono 146.168 visitatori).

B) Per la diffusione e l'organizzazione dell'ateismo nel mondo, in Russia fu creata nel 1925 la *Lega degli atei militanti*, che già nel 1931 raggruppava 3.500.000 aderenti: essa accettava solo operai, uomini e donne, che avessero compiuto 14 anni: i fanciulli dagli 8 ai 14 anni erano collegati alla « Lega » nella sezione speciale dei *Pionieri*, obbligati a diffondere, in famiglia e fuori, la stampa ateistica, a cantare per le vie canzoni antireligiose, a prestarsi nei teatri per le rappresentazioni ateistiche . . .

Nel 1925 nasceva la *Internazionale dei proletari liberi pensatori*, con sede centrale a Vienna, cui aderirono 16 organizzazioni di 10 nazioni: Austria (2), Belgio, Cecoslovacchia (3), Danimarca, Francia (2), Germania (2), Polonia, Russia, Stati Uniti, Svizzera (2).

Dal novembre 1930 esistevano altre due *Internazionali di liberi pensatori*: una comunista con sede a Berlino, aderente alla « Lega degli atei militanti » di Mosca; l'altra socialista con sede a Praga, indipendente dalla detta « Lega », ma ispirata agli stessi principî.

Quest'ultima e l'« Internazionale dei proletari » di Vienna, nel Congresso di Berlino del settembre 1931 si fusero con la *Internazionale dei liberi pensatori* di Bruxelles (formata prevalentemente da borghesi e con programma più moderato), co-

stituendo *L'Unione internazionale dei liberi pensatori*, che mirava a organizzare e a sostenere in tutto il mondo un potente movimento di masse contro la religione. La Lega russa degli atei era l'ispiratrice e il modello di tali movimenti.

In Germania si contavano 740.000 atei militanti, di cui 620.000 organizzati nelle 2.000 sezioni locali della Lega socialista dei liberi pensatori, e 120.000, raggruppati in 750 sezioni locali, organizzati nella Lega comunista dei « senza Dio ». Le due Leghe avevano, ciascuna, un periodico, una casa editrice, cineteche, repertori teatrali, vasto materiale di propaganda ateistica. I comunisti tedeschi avevano organizzato numerose *Agitprop–Truppen* (= truppe di agitazione e di propaganda), cioè compagnie di giovani e di fanciulli, che, percorrendo tutta la Germania, davano brevi rappresentazioni, riviste, canti corali così blasfemi e osceni che la stampa pubblica disdegnava di riferirli. Ai fanciulli delle scuole primarie si rivolgevano, poi, due altre organizzazioni tedesche, una comunista, l'altra socialista, le quali, sotto il nome traditore di *Amici dei fanciulli*, strappavano i bimbi alla Chiesa, ai Sacramenti, alle scuole cristiane, per trarli ai loro circoli di immoralità e di ateismo. Questi movimenti socialisti e comunisti operarono in Germania paurosi disastri. Era una loro iniziativa l'*Abfallbewegung*, che dal 1919 al 1927 condusse all'apostasia ben 303.931 cattolici (senza contare i casi non notori), la propaganda a favore della cremazione (i forni crematori da 53 nel 1920 erano saliti a 90 nel 1930), in difesa del divorzio (la proporzione dei divorzi che nel 1913 era di 27,9 per 100.000 abitanti, nel 1929 era salita a 61,6). Cf. G. Monti, in *L'Illustrazione Vaticana*, ediz. ital., 1931-III, fasc. del 30 nov., p. 51 s.

Ognun può dire se dopo il periodo considerato il comunismo internazionale abbia esaurito la sua diabolica potenza di odio, di male, di distruzione, e si sia ritirato dalla lotta contro Dio. Chi ha dimenticato gli orrori della guerra civile di Spagna (v.)? in Ungheria, in Jugoslavia, in Polonia, in Cecoslovacchia... tuttora infuria una ferocissima persecuzione religiosa, a petto della quale le cosiddette « barbarie medievali » sono innocenti trastulli di bimbi. Cf. R. Latu, *L'Eglise derrière le rideau de fer*, Paris, Bonne Presse. — *Bilancio tragico*, in *Clero e Missioni*, 32 (1951), n. 2, p. 46-48. — L'Associazione sovietica di studi politici e scientifici di Mosca, diramazione dell'Associazione degli atei, ha recentemente diffuso in Russia e nei paesi satelliti un opuscolo in 30 milioni di copie, ove sono esposti i seguenti metodi di lotta anti-religiosa: 1) separare la gerarchia ed il clero dai fedeli; 2) impedire il sorgere di nuovi martiri ed imputare ai sacerdoti solo reati comuni; 3) introdurre fra i sacerdoti la lotta di classe, incitando i sacerdoti alla rivolta contro i vescovi; 4) sostenere temporaneamente piccoli gruppi religiosi dissidenti in con trasto con la religione dominante nelle singole nazioni; 5) riuscire ad impossessarsi dell'amministrazione ecclesiastica; 6) distruggere gli Ordini religiosi (cf. *L'Osserv. Rom.*, 4-I-1951). Segno dell'urgenza e della gravità del pericolo sono le ripetute angosciate denunce e le energiche condanne lanciate dalla S. Sede contro il comunismo ateo (cf. encicliche *Charitate Christi* e *Divini Redemptoris* di Pio xi, 3-V-1932 e 19-III-1937, AAS XXIV [1932] 177-94 e IV [1937] 65-106; discorsi di Pio XII del 20-II-1949 in occasione della condanna del card. Mindszenty, ivi XVI [1949] 73 ss; condanna dell'Azione cattolica scismatica di Cecoslovacchia, 20-VI-1949, ivi p. 333; scomunica dei comunisti, 1-VII-1949, ivi, p. 334; cf. anche p. 427 s...).

C) Non sempre l'I. ha il coraggio di dichiararsi come « ateismo », « paganesimo », « senza Dio ». Spesso si nasconde dietro formule religiose cattivanti: tenta, ad es., di camuffarsi con la mitologia dei Maya, degli Incas, di risuscitare Huitzilopotli o Pachakamak o Wotan, di elevare a categorie teologiche l'« atto puro di pensiero », la « razza », il « sangue »... Così, senza contraddizione nei termini, si dà corpo alla « religione dell'ateismo », quale si vide, ad es., in Messico (v.), in Germania (v.), e si vede tuttora nel comunismo. Il quale, infatti, non è soltanto un problema sociale, economico e politico: è soprattutto un problema spirituale e religioso, come rilevano tutti gli scrittori russi e non russi: esso è una vera « Ateocrazia » (Crist. Dawson), colorita di messianismo sociale, uno Stato confessionale, Stato-Chiesa che persegue un « Regno di Dio » ateo e materialistico con intolleranza e atrocità largamente superiore a quella del paganesimo persecutore.

L'osservazione psicologica e storica ha chiarito questo processo di surrogazione del fatto religioso — il quale è anche una fatale nemesi della verità conculcata — che i propagandisti del socialcomunismo nascondono vittime di un equivoco o complici di un inganno. « I razionalisti del XIX secolo erano certi che il cosiddetto conflitto tra la scienza e la religione si sarebbe chiuso con la sconfitta di questa. Tale opinione, come ha dimostrato la storia, era infondata. La scienza non ha distrutto la religione ma l'ha trasferita da un piano all'altro.... Come un ghiacciaio che attraversa il corso di un fiume, la religione ha dovuto aprirsi un nuovo passaggio. Il positivismo ha dato luogo ad una nuova forma di idolatria, una nuova « religione di imperatori ». Uomini che risponderebbero con un sorriso di disprezzo a chi domandasse loro se credono in Dio, accettano senza battere ciglio l'idea della divinità della loro patria e della infallibilità dell'uomo che si trova al potere in quel momento. Il dittatore vivente fa concorrenza ai Santi... »; così Aldo Huxley che cita gli esempi della Germania nazista e della Russia rossa: e conclude: « I razionalisti del secolo XIX si proponevano di distruggere le superstizioni tradizionali; ma ci sono riusciti fino ad un certo punto, preparando il terreno a nuove idolatrie e a fanatismi molto peggiori di quelli che avevano condannato ». Il deismo volterriano potè e può sussistere come stato d'animo individualistico fino a che non affronti l'esperienza sociale e socializzata. Ma quando l'affronta diviene « religione », rito e disciplina: i tentativi sanguinosi e grotteschi coi quali la Rivoluzione francese (v.) tentò di combinare « religioni » naturalistiche e civiche lo dimostrano. Il razionalismo massonico liberale, appena superi la fase individualistica, deve, con l'anticlericalismo, trasferire nella folla alcuni elementi del ritualismo « iniziatico » dei suoi « maestri ». Il comunismo, che è massa organizzata al comando di « divi », non può fare a meno di « mobilitare forze spirituali » e di combinare una « religione » socializzata. Il laicismo socialista è un sistema politico teocratico che ricostituisce di con-

trabbando la esperienza religiosa nelle forme primitive del «divismo» degli uomini forti, degli uomini-guide, degli uomini-motori, degli «dei». Infelici mimetismi della religione perpretati dalle «scimmie di Dio».

D) Il contrasto che oggi strazia l'umanità non è tra comunismo e capitalismo, ma tra fede e ateismo, tra spiritualismo e materialismo, tra Chiesa e Anti-Chiesa (tant'è vero che il capitalismo è troppo spesso alleato del comunismo nel materializzare la vita e avvilire la persona umana). Perciò nell'esercito anticristiano dobbiamo porre anche gli eredi del KULTURKAMPF bismarckiano (v.) in GERMANIA (v.), i tronfi teoreti dell'*Artgemässe Deutsche Glaubensbewegung*, gli estremisti del movimento *Cristiano-tedesco*, che tolsero i Crocifissi dal tempio, mutilarono la Bibbia cancellando il Vecchio Testamento e almeno quattro quinti del Nuovo, eressero il RAZZISMO (v.) a dogma evangelico, il «sangue» a condizione e canale della grazia; i folli demagoghi dell'ateismo d'Occidente, la MASSONERIA (v.), l'anticlericalismo della Francia, della Spagna, dell'Italia . . . , l'IRRAZIONALISMO (v.) del pensiero moderno, il nuovo o persistente razionalismo europeo, specialmente francese (quello, per dare una referenza, della rivista *La Pensée, revue du rationalisme moderne,* fondata da Paul Langevin, che intende condurre «le combat singulier de la Raison humaine contre la notion du sacré sous toutes les formes»), il quale per molti aspetti ingloba anche l'esistenzialismo acattolico, il razzismo tedesco, il marxismo sovietico, l'industrialismo americano, il tecnicismo anglosassone, in una parola tutto il cosiddetto UMANESIMO (v.) eterodosso anticristiano.

E) Non meno dell'*antireligiosità*, anzi per alcuni aspetti più diffusa, più deleteria e più preoccupante è l'*areligiosità*, l'agnosticismo, l'INDIFFERENZA (v.): rifiuto di ogni religione e della nozione stessa di religione, assoluta insensibilità e abituale ignoranza di tutto ciò che si comprende sotto il nome di religione. Sembra incamminata a passar di moda l'avversione aperta, l'anticlericalismo antico di tipo carducciano o idealista; culturalmente anacronistico e grottesco vien giudicato lo stesso frenetico attivismo antireligioso dei «senza Dio». Lo spirito moderno, degli Europei non meno che degli Americani e degli Asiatici, pare orientato verso una tranquilla «atarassia» ed «apatia» religiosa, indifferente tra la Chiesa e l'Antichiesa: guarda ai cattolici con attenzione e magari con simpatia, ma soltanto con curiosità psichiatrica, storica ed archeologica, come si guarderebbe un malato, un documento, un fossile interessante di genere sempre più raro. Non combatte Dio nè la religione, ma soltanto perchè li ritiene fantasmi così desueti da non meritare neppure una cartuccia.

Si ha paura a pronunciare e a scrivere il nome di Dio, come se bruciasse le labbra e sporcasse la penna. Ad esempio, esempio particolarmente clamoroso e penoso, quando all' O.N.U. si trattò di redigere la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo* (1949), Dio fu bocciato come indesiderabile e pernicioso. Tre emendamenti, intesi a mettere in rilievo il fondamento divino dei diritti umani, furono rigettati. La proposta del Libano («La famiglia è dotata dal Creatore di diritti inalienabili. . . ») ebbe 9 voti contrari, contro 6 favorevoli (fra cui Cina e India). L' emendamento del Brasile («L'uomo . . . creato ad immagine e simiglianza di Dio», frase da porsi nel preambolo della «Dichiarazione») raccolse il consenso pieno di Argentina, Bolivia, Colombia, Libano, ma fu sommerso dalle opposizioni, che si concretarono in tre obiezioni: la discendenza dell'uomo da Dio è questione così delicata e soggettiva da non potersi inserire come definizione in un testo giuridico: la «Dichiarazione», che è documento giuridico destinato a tutti gli uomini di qualsivoglia mentalità e credenza, non può contenere postulati religiosi e metafisici: l'origine divina dell'uomo è così controversa che la sua accettazione da parte dell'O.N.U. suonerebbe sinistramente come una violenta imposizione. Il delegato sovietico non si peritò di definire la proposta brasiliana un «indice di mentalità retrograda sul piano sociale». Bolivia e Colombia protestarono generosamente contro certe teorie che abbassano l'uomo «al livello dei cani». Ma la causa di Dio fu perduta. L' Olanda, infine, nella persona di p. Beaufort, propose di indicare esplicitamente, nel primo paragrafo del preambolo alla «Dichiarazione», che i diritti umani sono «fondati sull'origine divina e il destino immortale dell'uomo»: e corroborava la proposta con luminose, appassionate, sagge considerazioni. Bolivia e Brasile accettarono; Belgio, Austria, Inghilterra si dichiararono neutrali; tutti gli altri si opposero in nome della scienza e della filosofia, presso la quale i concetti di p. Beaufort restano ancora controversi, in nome della laicità dell'O.N.U., la quale, entità laica, non deve discutere di religione, in nome della libertà di coscienza, che deve rispettare anche la porzione areligiosa dell'umanità, in nome del progresso, il quale, dopo l'esempio fornito dall'analoga «Dichiarazione» della Rivoluzione francese, non può più tollerare l'interpolazione di concetti religiosi nella definizione dei diritti dell'uomo. I quali, dunque, non avendo fondamento in Dio e neppure nella vaga ragion naturale del GIUSNATURALISMO (v.), dovranno considerarsi emanazioni dell'O.N.U., cioè convenzioni derivanti da compromesso, convalidate col criterio della maggioranza, e pertanto volontaristiche, capricciose, provvisorie! Così ragionano coloro che governano il mondo!

V. Conclusione. I quadri generali del male e del bene nel mondo son sempre un poco decettori, perchè possono, a piacere, destare il pessimismo o l'ottimismo. Vero è che lo sgomento provocato dalla visione del male va corretto con le speranze che suscita la visione del bene e delle capacità di bene.

Intanto pare che la necessità di abbandonare l'anticlericalismo stia entrando nella coscienza individuale e nella cultura generale. Credenti, miscredenti, ebrei, protestanti o cattolici, quando praticano l'imparzialità, riconoscono che spetta al cristianesimo il merito di aver conchiuso lo sforzo dell'antichità: di aver creato il fondamento del mondo moderno, ridonando alla persona i suoi sacri diritti di inviolabilità, di libertà, e riscattandola dall'onta della schiavitù: di aver fornito la più alta nozione che diresse e dirige tuttora la civiltà, la nozione di grazia . . . Neanche i partiti politici possono respingere e ignorare i cattolici. La lugubre profezia di Renan che nei «Ricordi d'infanzia» preannunciava un giorno in cui le credenze soprannaturali si sarebbero spente nell'animo delle folle come le credenze superstiziose nelle streghe e negli spettri, sembra ancora lungi dall'avverarsi. Per non toccare le piaghe nostre, in Francia la

classe dirigente dal 1871 parve inebriata di anticlericalismo. Una serie di leggi, dal 1880 con la riforma del Consiglio superiore della pubblica istruzione, al 1904 con l'abolizione del Concordato, perseguì freneticamente la laicizzazione, cioè la scristianizzazione delle istituzioni sociali, riparandosi dietro la « mensonge nécessaire » della « neutralità religiosa ». Nel 1897 Combes indicava nella massoneria la nuova religione; Clémenceau nel 1905 si augurava che il regime di « separazione » si concludesse in vero scisma; e ancora nel marzo 1914 Viviani, ministro dell'istruzione, si faceva applaudire in Senato esaltando la scuola laica che aveva liquidato le chimere dell'aldilà ... Le rovine furono molte; il vaso dei valori cristiani fu vuotato ... Ma l'umanità s'accorge che se è ancora viva, è perchè respira almeno il profumo del vaso vuoto. Le tragiche esperienze delle guerre e dei dopoguerra terminarono di sbugiardare le folli promesse dell'I. e come misero in scacco l'insolente positivismo anticristiano di Comte, Renan, così gettarono il discredito sull'anticlericalismo politico di Bert, Ferry, Gambetta, Jaurès, Viviani ... E chissà che finalmente la Francia trovi la forza di redimersi del tutto da questa piaga che anche un liberale e scettico descriveva come « une des maladies de la race française, la plus repandue, et l'une des plus profondes à la fois et des plus aigués » (Em. Faguet, *L'anticlèricalisme*, Paris 1906, p. 1). A buon conto la Francia, come un giorno guidò l'esercito dell'I., così oggi s'industria di farsi perdonare il suo passato mettendosi all'avanguardia del movimento di « rinnovamento cristiano ».

Il mondo della cultura, grazie all'opera degli Intellettuali cattolici (v.), sembra più aperto alla suggestione di Cristo e della Chiesa.

Il mondo del lavoro lentamente s'accorge che, alleandosi col comunismo sovietico, fece un cattivo affare e fu tradito; perciò con crescente simpatia s'affida alla tutela delle organizzazioni e della sociologia cristiane. Il lavoratore avverte che la campagna antireligiosa condotta dai suoi capi è una minaccia di morte alla dignità e alla libertà della sua persona. Non gli sfugge il fatto significativo che i capi dell'ateismo russo o tedesco non sono nè teologi, nè metafisici, appassionati al problema dell'Assoluto, ma capi politici che vogliono l'I. per tenere soggiogati i popoli (troveranno, poi, facilmente alcuni cosiddetti intellettuali che « penseranno » per loro, teorizzando l'ateismo). Infatti la fede in Dio e in un ordine metafisico-etico trascendente garantisce i diritti della Persona umana (v.), assicura il rispetto di una Legge (v.) che sia veramente ordine obiettivo razionale, alimenta il senso profondo della dignità umana, conferisce Libertà (v.) e autonomia, almeno spirituale, che nessuna violenza potrà domare. Al contrario, spenta la credenza in Dio, l'uomo è degradato a puro mammifero, puro sesso e stomaco, pura « materia signata quantitate », schiavo e facile vittima del cosmo, incatenato mani e piedi, come un cane, a chi gli fornisce il pane e la femmina. Togliere Dio all'uomo è la via più breve per disumanizzarlo e renderlo « bestia ». E doveva essere tentata da coloro i quali, al servizio di un'altra Bestia, quella satanica dell'Apocalisse, antagonista di Cristo, lavorano per trasformare l'uomo in strumento di produzione, il cittadino in numero, l'anima immortale in utensile.

« Dal diluvio universale in poi difficilmente ci imbattiamo in un disagio spirituale e materiale così profondo, così universale come quello che ora attraversiamo » (Pio XI, Enc. *Charitate Christi*, 3-V-1932). Ma è tragico e ridicolo continuare a lagnarci delle rivoluzioni, delle guerre, della insicurezza, del razzismo, del comunismo, della bomba atomica ... Sarebbe come « andare a letto a morire come un eroe del Metastasio prendendosela con le stelle », ammonisce la saggia ironia del Manzoni. Occorre badare a quel che ha più « da fare con la questione »: donde traggono origine queste sciagure? E si dovrà riconoscere che esse derivano dall'I. o dalla corrotta religiosità in cui il mondo s'è impaludato: dall'aver estromesso Dio dalla vita umana individuale e sociale, e dall'aver infranta la sua legge. Riconosciuto lo sbandamento, individuata la causa, sarà facile per l'umanità, punita e istruita dalle sue stesse tragedie, rimettersi sui buoni sentieri della salvezza. « La radice dei mali, di cui soffre l'umanità odierna, è profonda ed interna, come quella che tocca le credenze religiose e le convinzioni morali pervertitesi col progressivo distaccarsi dei popoli dall'unità di dottrina e di fede, di costumi e di morale, una volta promossa dall'opera indefessa e benefica della Chiesa. La rieducazione dell'umanità, se vuole sortire qualche effetto, deve essere soprattutto spirituale e religiosa: deve quindi muovere da Cristo come da suo fondamento indispensabile, essere attuata dalla giustizia e coronata dalla carità » (Pio XII, Enc. *Summi Pontificatus*, 20-X-1939). Ebbene, su questa strada della « rieducazione ... spirituale e religiosa » si son già fatti molti passi. La guerra è l'igiene del mondo, diceva Hegel. Intanto, « nel gigantesco vortice di errori e di movimenti anticristiani sono maturati frutti tanto amari da costituire una condanna più efficace di ogni confutazione teorica »: l'umanità ha fornito a sue spese la controprova apologetica della verità cristiana. E poi, la guerra atea ha reso il servigio di catalizzare e di coalizzare le forze della reazione spiritualista. Forse non è in aumento quantitativo il volume di verità e di bontà nel mondo, ma sembra bene che, sotto l'urto dell'I., la religiosità spiritualista si ridesti dal letargo, si selezioni lasciando ai margini della strada i rami secchi, si consolidi e si trasformi in generoso fervore d'apostolato lanciato al « rinnovamento cristiano ». Si rinnova la Riforma protestante, che, purgandosi dal liberalismo e dal modernismo, sembra orientarsi (ad es. con Barth) verso una decisa trascendenza e riprende con nuovo ardore l'apostolato missionario. Si rinnova l'anglicanesimo, che vede cadere a una a una le maschere che lo opponevano a Roma e lo asservivano a disegni temporali. Si rinnova la Chiesa ortodossa: una porzione di essa, soggetta al patriarcato di Mosca, è aggiogata al comunismo di Stato, ma è già significativo e sorprendente che abbia potuto resistere e sopravvivere all'assalto dell'ateismo militante. L'ebraismo guarda con più simpatia al cristianesimo, che lo sostenne nelle persecuzioni di ieri. L'islamismo e le religioni orientali, pur asservite al nazionalismo, si volgono verso la civiltà occidentale cristiana.

L'Unione delle Chiese (v.) è tra le più vive preoccupazioni del nostro tempo. Non ci illudiamo sulle sue possibilità: potrà sboccare in un sincretismo troppo superficiale per essere efficace e duraturo; ma è pur sempre una lusinghiera ansia

di unione di tutto lo spiritualismo mondiale contro l'invasione del nemico comune.

Guida e modello del rinnovamento è la Chiesa cattolica. Non mettiamole in conto attivo la prosperità diplomatica, gli onori resi ai suoi rappresentanti, il meraviglioso sviluppo delle missioni e la fioritura delle vocazioni indigene...: dovremmo segnarle in passivo che in molti paesi ha perduto la sua posizione privilegiata; che le conquiste missionarie sono bilanciate dalla scristianizzazione della Russia, della Cina, dei paesi sovietizzati, dalle defezioni nei paesi cristiani, dalla crisi delle vocazioni religiose e sacerdotali. Forse in Occidente ci sono meno cattolici di ieri, ma sembra bene che i superstiti siano migliori: più consci e più fieri della loro fede, più essenziali e liberi dalle marginalità religiose, meno farisei, più compresi della divina presenza, meno tranquilli e più zelanti per il « primato dello spirituale »: in una parola, più evangelici. Il clero, più « spirituale » e più conforme alla sua vocazione eroica di santità personale e di redenzione del mondo, si prodiga nelle più varie e indovinate iniziative pastorali di cultura e di assistenza dentro i quadri tradizionali della parrocchia e oltre la parrocchia, in collegi, scuole, ricreatori, preventori, gruppi, circoli, associazioni d'ogni genere e per ogni esigenza, vestendo perfino la tuta di prete-operaio per riportare nelle officine l'aroma di Cristo. Al suo fianco si trovano le congregazioni religiose, le antiche che s'adeguano ai nuovi bisogni, e le nuove, in gran numero, che i nuovi bisogni hanno fatto fiorire nella vigna di Dio. Al suo fianco e sotto la sua guida si mette pure il laicato cattolico, che vive in questo tempo la sua età eroica e la sua splendida primavera (v. LAICI).

Intanto una magnifica schiera di INTELLETTUALI cattolici (v.), teologi, filosofi, scienziati, artisti, mentre rilevano la cultura cristiana dal complesso di inferiorità in cui la cultura « laica » la teneva ingiustamente mortificata, offrono il buon pane saporoso del Vangelo alla fame moderna, preparando il « gran ritorno » di Cristo e l'instaurazione del vero « umanesimo » cristiano. Il card. Suhard si chiedeva, con ammirazione per molti lati giustificata, se la nostra età non fosse per avventura da « paragonare con quella in cui fiorirono le Somme teologiche e i grandi Dottori ».

Ferma restando la necessità della cultura che « dimostri » la verità della fede, si fa sempre più profonda la convinzione della forza apologetica della santità concretamente vissuta, che « mostri » in atto la possibilità e la fecondità redentrice del cristianesimo nel mondo contemporaneo, e che convalidi la « dimostrazione » teoretica con la suggestione irresistibile di una « testimonianza » vitale.

È probabile che l'attuale movimento di « rinascita cristiana » non abbia avuto uguali dopo il conc. di Trento. E a un profondo conoscitore dell'anima moderna parve addirittura che l'uomo di oggi con le sue aspirazioni e con le sue angosce fosse più vicino a Dio dell'uomo di qualsiasi altra epoca (J. GUITTON, discorso su *Morale cristiana e nuovi aspetti della condizione umana*, alla « Settimana degli Intellettuali cattolici francesi », Parigi 8-15 maggio 1949; v. *Foi en Jésus-Christ et monde d'aujourd'hui*, Paris, Edit. de Flore 1949).

BIBL. — J. LECLER, *Origines et évolution de l'anticléricalisme*, in *Etudes*, 253 (1947) 145-164. — E. DE MOREAU, P. JOURDA, P. JANELLE, *La crise relig. du XVI s*, Paris 1950. — L. FEBVRE, *Le problème de l'incroyance au XVI siècle. La religion de Rabelais*, Paris 1947²; cf. E. DOLLÉANS in *Critique*, 4 (1948), n. 22, 236-42. — B. GROETHUYSEN, *Origini dello spirito borghese in Francia*, vers. di Al. Forti, Torino 1949. — G. SPINI, *Ricerca dei libertini*, la teoria dell'impostura delle religioni nel '600 italiano, Roma 1950. — P. HAZARD, *La crise de la conscience européenne*, Paris, Boivin et C. s. a. — ID., *La pensée européenne au XVIIIe siècle, de Montesquieu à Lessing*, ivi, 3 voll. — GASTON-MARTIN, *Les Jacobins*, Paris 1945. — G. WALTER, *Histoire des Jacobins*, Paris 1946. — A. QUACQUARELLI, *La crisi della religiosità contemporanea. Dal Sillabo al conc. Vaticano*, Bari 1946. — A. MULLER-ARMAGH, *Das Jahrhundert ohne Gott. Zur Kultursoziologie unserer Zeit*, Münster 1948. — K. LEESE, *Die Religionkrisis des Abendlandes*, Hamburg 1948. — H. DUMÉRY, *De l'athéisme contemporain*, in *Nouv. Rev. théol.*, 71 (1949) 367-74. — H. C. DESROCHES, *Laïcisme athée et structures religieuses*, in *Jeunesse de l'Eglise* 8 (1948) 117-44. — J. DELESALLE, *Notes sur quelques tendances de la conscience moderne*, in *Mél. sc. relig.*, 6 (1949) 81-98. — P. RENAUDIN, *Quelques aspects du doute religieux au XIXe s.*, in *Nouvelle Revue théol.*, 69 (1947) 906-29. — J. GUITTON, *Les sources de l'incroyance intellectuelle dans la France contemporaine*, in *Lumen vitae*, 2 (1947) 613-31. — G. COMBÈS, *L'assaut contre le Christ au XXe s. Les mystiques totalitaires de haine et de mort*, Paris 1948 (nell'ed. del 1938 aveva il titolo: *Le retour offensif du paganisme*). — J. GUITTON, *La pensée moderne et le catholicisme*, Aix-en-Provence 1947-48, 7 voll. — P. BOLKOVAC, *Glaube und Unglaube in der Krise*, Hamburg 1948. — WELTE, *Die Glaubenssituation der Gegenwart*, Freib. i. Br. 1949. — G. BEVILACQUA, *Fede di increduli, incredulità di credenti*, in *Humanitas*, 4 (1949) 1009-16. — J. MARITAIN, *La signification de l'athéisme contemporain*, Paris 1949; vers. it. di T. Minelli, Brescia, Morcelliana 1950 (Collez. « Fuochi »). — A. FONTAINE, *La vie religieuse*, nel I cinquantennio del sec. XX, in *Le Monde*, 5 janvier 1950. — A. LOUIS, *Le renouveau catholique en France*, Paris 1949: i tentativi dei cattolici francesi per arrestare la scristianizzazione delle masse. — P. DE LETURIA, *La apostasia de las masas a través de la historia*, in *Rev. españ. de teologia*, 10 (1950) 3-40. — G. DI GRAZIA, *Dall'universo a Dio*, il disagio degli animi nell'epoca attuale come conseguenza della crisi del pensiero, Padova 1950. — G. BEVILACQUA, *Equivoci: mondo moderno e Cristo*, Brescia 1950. — J. M. GRANERO, *Die religiöse Krisis in Frankreich*, in *Schweizer Rundschau*, 50 (1950) 73-86. E. POGNON, *Sociologie de l'athéisme contemporain*, in *Témoignages*, cahier XXVIII (1951) 6-19. — R. OESTERMANN, *Les hommes d'aujourd'hui devant la religion et l'Eglise*, Genève 1948. — O. P. TRAUTMANN, *Die Wiederkehr Gottes*, ricerca letteraria sulle relazioni dell'uomo moderno con la religione, Stuttgart 1950. — A. ODDONE, *L'indifferentismo relig.*, in *Civ. Catt.*, 1951-I, p. 519-30.

P. CHARLES, *Les raisons de l'incroyance*, in *Nouvelle Revue théol.*, 68 (1946) 129-44. — A. DAL COVOLO, *La psicologia dell'incredulo*, Milano 1945. — B. PHILLIPS, *The psycology of irreligion*, in *The Hibbert Journal*, 46 (1948) 129-37. — R. P. REGAMEY, *La déification de l'homme selon l'athéisme mystique*, in *La vie spirit.*, 1949, 339-71. — P. DELOOZ, *Une enquête sur la foi des collègiens*, in *Nouv. Revue théol.*, 71 (1949) 1045-62. — J. G. CLANCY, *The intellectual and moral causes of unbelief*, in *American eccl. Review*, 119 (1948) 179-86. — N. G. M. VAN DOORNIK, *Jeugdtusschen God en Chaos*, 's Gravenhage 1948. — MAX PICARD, *La fuga davanti a Dio*, vers. it. di C. Di Scipio, Edizioni di « Comunità » 1948. — M. RIQUET, *Le chrétien face aux athéismes*, Paris 1950,

conferenze a Notre-Dame di Parigi. — *Absence de Dieu*, cahier XXVIII di *Témoignages* (févr. 1951), St-Léger-Vauban 1951. — H. Desroches, *Progrès humain, foi chrétienne, matérialisme athée*, in *Econ. et humanisme*, 6 (1950) 5-17. — X. de la Bonnardière, *Devoir de croire et sincérité intellectuelle*, Paris 1949. — W. Rehm, *Experimentum medietatis*, München 1947: un notevole saggio, il primo dei tre, di psicologia religiosa, ove si mostra, con l'esempio di J.-P. Sartre e di Dostojewski, come l'uomo tenti di costituirsi come centro autonomo del mondo.

IRREMISSIBILI (Peccati). v. Peccato e Remissione dei peccati.

IRRITANTE (Legge). v. Legge, VIII.

IRSEE (*Ursinum*), abbazia O.S.B. in dioc. di Augsburg (Baviera), fondata nel sec. XII dal margravio Enrico di Ronsperg, soppressa nel 1802. — L. H. Cottineau, I, col. 1463. — P. Lindner, *Monast. August.*, 77–80. — Altra *Bibl.* presso K. Hofmann in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, V, col. 608.

IRSINA. v. Gravina e I.

IRVING Edoardo. v. sotto, Irvingiani.

IRVINGIANI o *Irvingiti*. Sono così chiamati i seguaci della ***Holy Catholic Apostolic Church***, ispirata alle dottrine del predicatore scozzese **Edward Irving**, n. ad Annan in Scozia nel 1792, m. a Glasgow nel 1834.

Pastore presbiteriano del « Caledonian Asylum » a Londra, dipendente dal Consiglio presbiterale delle Chiese Scozzesi, lo Irving cominciò (1822) una predicazione a tinta apocalittica e millenaristica annunciando prossima la seconda venuta di Cristo e insegnando che i carismi della Chiesa primitiva (dono di profezia, delle guarigioni, delle lingue...) non erano venuti meno se non per l'infiacchimento della fede e sarebbero stati ripristinati dalla nuova manifestazione dello Spirito Santo che avrebbe appunto reintegrato la Chiesa nelle sue condizioni primitive. Questi sogni aveva consegnato allo scritto (1825): *Babilonia e l'infedeltà predestinata*. Così suscitò intorno a sè un movimento di « ritorno » alla Chiesa carismatico-apostolica. L'idea chiliasta di un prossimo avvento di Cristo che avrebbe stabilito sulla terra un regno pacifico e felice di mille anni, era abbastanza diffusa allora, dopo gli sconvolgimenti provocati dalla Rivoluzione francese e dall'avventura napoleonica, come sempre durante e dopo i grandi movimenti storici. Tuttavia I., per le sue fanatiche eccentricità, fu deposto ed espulso dalla Chiesa nazionale scozzese (1832). Intanto, però, **E. Drummond**, un inglese ragguardevole nel campo politico e finanziario, verso il 1830 fondava una setta, detta ***« Cattolica Apostolica »***, che attuava le idee generali di I.; era destinata a raccogliere tutti i cristiani ed era governata da 12 « Apostoli », tutti uguali fra loro, che non dovevano avere successori, perchè durante il loro governo doveva venire il Signore; del resto, la nuova Chiesa tentava di imitare letteralmente la Chiesa primitiva, affettando anche doni carismatici. Era già costituita quando I. si unì ad essa (perciò essa rifiuta di chiamarsi irvingiana).

Le speranze e le profezie furono smentite dalla storia: l'ultimo degli « Apostoli » morì nel 1901 e il Signore non apparve. I « Dodici Apostoli », si divisero (1836) il mondo (all'Italia toccò l'« Apostolo » Percival), ma la missione « apostolica » fallì nei paesi latini, mentre ebbe un certo successo in Inghilterra (c. 15.000 nel 1931), negli Stati Uniti (c. 4000 nel 1926) e specialmente in Germania, dove nel primo decennio del sec. XX gli I. sono già circa 50.000. In Germania poi si staccherà la ***Nuova Chiesa Apostolica*** (Geyer, F. W. Schwartz), e da questa la comunità dello ***« Scettro di Giuda »*** con accentuata tendenza millenaristica.

I « Dodici » compilarono (1842) una *Liturgia*, in cui ha preponderante importanza l'Eucaristia, un *Manuale* della gerarchia ecclesiastica, un *Catechismo*, il *Grande Testimonio* e due *Testimoni minori* che sono una specie di lettere encicliche indirizzate alle autorità ecclesiastiche e politiche del mondo cristiano.

L'organo supremo cui ubbidiscono tutte le comunità degli I. è il *Collegio dei Dodici*. Ogni comunità è retta da un *Angelo*, che ha sotto di sè i *seniori* (presbiteri) e i *diaconi* (7 per ogni chiesa), e che a sua volta dipende dagli *Apostoli*. Dopo la morte dell'ultimo « Apostolo » (1901), la Chiesa fu governata dagli « Angeli » (vescovi) ordinati prima del 1901, che in verità debbono essere prossimi a sparire del tutto.

Gli I. ammettono l'ispirazione della S. Scrittura, ma rigettano il principio protestantico che la Bibbia sia unica fonte di Rivelazione. Accettano tre simboli: l'apostolico, il niceno, l'atanasiano.

Riconoscono solo tre sacramenti: battesimo, cena, ordine, ma difendono l'indissolubilità del matrimonio. Riconoscono valide le ordinazioni anglicane e cattoliche. Danno grande importanza all'azione sensibile dello Spirito Santo, e sostengono che i carismi (visioni, profezie, glossolalia, ecc.) sono necessari alla perfezione della Chiesa. Credono all'imminente venuta del Cristo per risuscitare i morti e inaugurare il regno di mille anni (v. Millenarismo), che si chiuderà col grande giudizio.

Bibl. — *The collected writings of E. I.*, London 1864-65 (5 voll.). — Th. Kolde, *Edward I.*, Leipzig 1901 (bibl. completa fino al 1900). — O. W. Oliphant, *Life of E. I.*, London 1862. — K. Handtmann, *Die Neu-Irvingianer*, Gütersloh 1907. — E. Miller, *The history and doctrines of Irvingism...*, London 1878, 2 voll. — J. R. Beard, *Apostolic Catholic Church*, Philadelphia 1859. — A. Humbert in *Dict. de Théol. cath.*, VII, col. 2566-70. — Enc. It., XIX, 580. — C. Algermissen, *La Chiesa e le Chiese*, vers. it., Brescia 1944², p. 679 ss. — C. Crivelli, *Piccolo dizionario delle sette protestanti*, Roma 1945, p. 67-69. — P. E. Shaw, *The catholic Apostolic Church, sometimes called Irvingite*, New-York 1946.

ISAAC (*Isaak, Ysac*) **Enrico**, compositore (c. 1450-1517), n. forse a Cambrai, m. a Firenze. Detto *Arrigo tedesco*, fu per molti anni organista alla Cappella de' Medici, quindi lavorò a Vienna e alla corte di Massimiliano a Innsbruck. Scrisse fra l'altro molte *Messe* e una raccolta di mottetti (*Chorale Constantinum*) in stile chiaro e improntato ad un classicismo di schietta intonazione tedesca. Ebbe larga fama, e lo studio delle sue opere non è neppur oggi senza utilità. — Letteratura presso P. Blaschke in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, V, col. 610 e presso Enc. It., XIX, 581 *b*.

ISAAC, ISAAK. v. Isacco.

ISABELLA v. Elisabetta. — I. di Aragona (S.) chiamata più spesso Elisabetta di Portogallo (v.).

È protettrice del Portogallo e della città di Saragozza. Viene rappresentata spesso con un'anfora in mano e in atto di curare gli infermi. Meraviglioso è il quadro di Esteban Murillo al museo del Prado a Madrid, che ricorda l'assistenza prestata da I. ai lebbrosi. Curioso è il quadro di Giovanni Santi che presumibilmente rappresenta I. ossia Elisabetta: secondo una gentile leggenda, la Santa, esausta dai digiuni e dalle penitenze, fu consigliata di darsi un pò di forza bevendo vino; ma non volendo ella bere altro che acqua, un giorno l'avrebbe vista, nella fiala, miracolosamente convertita in vino. L'interpretazione del quadro in tale senso sembra corroborata dal fatto che la figura porta la corona in testa come ben s'addice a una « regina » e reca in mano la fiala del vino; inoltre, vivente il Santi, nel 1489, divenne duchessa d'Urbino una Gonzaga di nome « Elisabetta » che il pittore potè celebrare dipingendo l'omonima regina di Portogallo. Vedi i due quadri, qui citati, in E. Ricci, *Mille Santi nell'arte*, Milano 1931, p. 196-200.

Per la *Bibl.* v. sotto Elisabetta di Port. — Léon de Clary, *L'auréole séraphique*, t. III, p. 21-33. — V. Nemesio, *Isabel de Aragon. La reina santa de Portugal*, Barcellona 1944. — *Vies des Saints*, VII (Paris 1949) 195-198.

Alla Santa è dedicato l'**Ordine reale di S. I.**, fondato il 4-XI-1801 dal principe reggente Don Giovanni (poi Giovanni V) e dalla sua consorte Donna Carlotta Gioacchina di Borbone. È riservato soltanto alle dame. L'insegna è una medaglia d'oro che su una faccia porta l'immagine di S. I. con la scritta *Pauperum solatio*. — Si distingua da **Isabella** di *Valois*, **regina di Spagna** (1546-68), circa la quale v. A. G. de Amezúa y Mayo, *Isabel de Valois, reina de España*, Madrid 1949, 3 voll.; e da **Isabella** la *Cattolica* (1451-1504), **regina di Castiglia**, circa la quale v. L. Fernandez de Retana, *Isabel la Catolica*, Madrid 1947, 2 voll. e J. Bonissonnouse, *Is. la Catholique*, Paris 1949.

ISABELLA di Clermont-Tonnerre (1849-1921), *contessa d'Ursel*, fondatrice delle **Oranti dell'Assunzione** [v. Assunzione (Congregazioni dell'A)], in religione *Madre Isabella di Getsemani*. — M. de Dainville, *Isabelle de Clermont-Tonnerre....*, Paris 1939.

ISABELLA di Francia, Beata. Figlia del re Luigi VIII e di Bianca di Castiglia, nacque nel marzo 1225. Educata alla devozione cristiana, oltrechè alle scienze e alle arti, dimostrò grande inclinazione alla vita religiosa, all'esercizio della penitenza e della carità verso i poveri. Non volle accettare le nozze con Corrado di Germania, figlio di Federico II, che la madre, il fratello S. Luigi IX e il papa Innocenzo IV le proponevano anche in vista di una maggior probabilità di pace per l'Italia.

Invece condusse nella reggia una vita monacale. A maggior perfezione di virtù, Dio la esercitò in dolorose infermità. Grave prova fu per lei anche l'insuccesso della crociata in Terra Santa, con la prigionia del fratello Luigi IX e soprattutto, nel 1252, la morte della madre, la regina Bianca.

Fu a quest'epoca ch'ella fondò a Longchamp (v.), presso Parigi, un monastero per le **Suore minori**, o **Minorisse**. Con questo nome, infatti, piuttosto che con quelle di *Clarisse*, si chiamarono anche in Inghilterra le religiose del secondo ordine di S. Francesco, giacchè non seguivano la regola concessa nel 1263 da Urbano IV a tutte le figlie di S. Chiara, ma quella concessa, con qualche temperamento, dal medesimo Papa alla B. Isabella per il monastero di Longchamp.

Ella volle che il convento si chiamasse *Umiltà di Nostra Signora* e, benchè non vestisse abito da religiosa, nè facesse la professione ufficiale, vi abitò con tutta l'austerità d'una Santa. Aggravata sempre più dalle infermità e insieme consolata da estasi, miracolosamente preavvisata del giorno della sua morte, passò a miglior vita il 22 febbraio 1270, dopo essersi fatta stendere, negli istanti dell'agonia, sopra della paglia, come era avvenuto della regina sua madre.

Fu deposta nel monastero di Longchamp. Nel 1521, il 3 gennaio, venne dichiarata Beata da Leone X e il suo culto, nel 1696, fu esteso a tutto l'Ordine francescano. — Acta SS. *Aug.* VI (Ven. 1753) *die* 31, p. 787-808, con traduzione latina della *Vita* composta in francese dalla contemporanea, terza abbadessa di Longchamp, Agnese d'Harcourt. Essa fu pubblicata nel testo originale, un poco ammodernato, dal Du Cange in appendice all'*Histoire de S. Louys....*, Paris 1668. — L. de Clary, *L'auréole séraphique*, III, 314-322. — P. Paris, in *Hist. littér. de la France*, XX (1842) 98-103. — G. Duchesne, *Histoire de l'abbaye royale de Longchamp (1255-1789)*, Paris 1904². — *Vies des Saints*, II (1936) 457-459. — Analecta Bolland., XLVII (1929) 448; LIX (1941) 357. — E. Langevin, *La B. Isabelle de France....* Paris 1944. — L. Oliger, *Le plus ancien office liturgique de la B. Isabelle de France*, in *Miscellanea Giov. Mercati*, II (1946) 484-508.

ISACCO, patriarca figlio di Abramo (v.), con la vita del quale sono intimamente collegati i fatti che di lui riferisce la Bibbia (Gen XV-XXVII). Tocchiamo le cose più notevoli. La figura di I. è per altro appena sbozzata nel testo sacro.

1) *Nascita imprevedibile*. Abramo, non avendo alcun erede, si lamentò col Signore, perchè la dovizia dei suoi beni sarebbe passata ad Eliezer (v.) suo servo oppure ad Ismaele (v.), che gli nacque dalla concubina Agar (v.). Eppure Dio assicurò il patriarca, già novantanovenne, che l'erede sarebbe stato un suo proprio figlio, cosa che fece ridere in cuor suo la sposa Sara di novanta anni e le strappò un ironico commento (Gen XVIII 10 ss; cf. XXI 1 ss). Il figlio nacque ed ebbe nome Isacco (Yiṣḥaq = egli ride) a ricordare, come spesso si usava nell'imporre il nome, le circostanze della nascita.

2) *Pericolo di morte*. La vita del giovane I. ad età imprecisata, ma prima dei 37 anni (Gen XXIII 1), corse tragico pericolo per la prova a cui venne sottoposto Abramo quando Dio gli comandò di sacrificargli il figlio, l'unico suo, colui che egli amava, « su di un monte del paese di Moriah » (Gen XXII 1). Siccome tale paese altrove non è ricordato, alcuni pensano al monte Moriah (II Par III 1) dove sorse poi il tempio salomonico, o, con la versione siriaca peschitta, correggono in « paese degli Amorriti ». In Abramo, vivente fra Cananei abituati a sacrificare agli dèi i loro primogeniti, l'ordine di Jahve, padrone assoluto delle creature, non dovette suscitare eccessiva meraviglia, ma richiedeva eroismo di fede e di obbedienza. Abramo « nella prova fu trovato fedele » commenta l'Ecclesiastico (XLIV 20). E il Signore, contento della buona volontà, mediante il suo « angelo » fece arrestare il braccio del padre che stava per immolare il figlio e gli fece

trovare per l'olocausto un montone che venne sacrificato al posto di I. già legato sulle legna. Subito Iddio rinnovò le promesse di una posterità innumerevole e benedetta in modo che tutte le nazioni, secondo un'espressione velatamente messianica ed universalistica, si sarebbero augurate di prendervi parte (Gen XXII 18). Se in questo momento Abramo è ancora in prima linea, Isacco gli succederà presto, come appare dalle benedizioni accordategli da Dio dopo il fortunato matrimonio con la cugina Rebecca, figlia dello zio paterno Nahor, dimorante a Ḥarran (Gen XXVI 2-5, 12, 24).

3) *Vita pastorale.* I. per una carestia sopravvenuta come ai tempi di Abramo, abbandonò la regione del Negeb o del meridione palestinese, passando a Gerar, in Filistea. Ivi, per paura che abitanti desiderosi di rapirgli Rebecca, attentino alla sua vita, ripete lo stratagemma già due volte usato da Abramo, l'una in Egitto (Gen XII), l'altra in Filistea (Gen XX), facendola passare per sua *sorella,* sinchè scoperti i loro veri rapporti, ABIMELECH (v.), re di Gerar, emanò un decreto per l'immunità di I. e di Rebecca. In cerca di pozzi, dopo aver perduto quelli danneggiati per invidia dagli abitanti del luogo, timorosi di una sua eccessiva potenza, si spostò a nord-est di Gerar, nelle stazioni desertiche di ʿEseq (= alterco), Sitna (= ostilità), Reḥobot (= larghezza) e Bersabee (= pozzo del *giuramento;* oppure: delle *sette* agnelle? cf. Gen XXI 28 ss), ove stabilì un patto giurato di amicizia con Abimelech, in modo simile a quello con cui s'eran giurata amicizia Abramo e Abimelech (Gen XXI 22 ss). Con I., pur continuando la pastorizia (Gen XXVI 14), si introduce nella società ebrea la vita agricola, poichè è detto che in Filistea « I. seminò... e raccolse in quell'anno il centuplo: tanto lo benedisse il Signore »!

4) *Paternità di Isacco.* Anche Rebecca, come Sara, nei primi anni di matrimonio fu sterile fino al sessantesimo anno d'età del marito, quando per le preghiere di I. riuscì a generargli due gemelli, che già nella gestazione si urtavano tra loro a simbolo della lotta delle due nazioni da essi nascitureу, la minore delle quali avrebbe soppiantata la maggiore. Fu perciò donato al secondo figlio il nome di *Yakob* (v. GIACOBBE), « il soppiantatore ». Ceduta da Esau la primogenitura al fratello, questi, per la ispirazione e con la collaborazione della madre riuscì a carpire al padre vecchio e senza vista anche la benedizione speciale del primogenito, camuffandosi così da esser preso per Esau. Nè I. saputo l'inganno ritirò la benedizione che aveva valore profetico; perciò le promesse divine fatte ad Abramo per tramite di I. passarono a Giacobbe, sorvolando l'anello Esau. I. morì a 180 anni (Gen XXXV 28) e fu sepolto nella tomba di famiglia nel campo di Macpela di fronte a Mamre (ivi XLIX 31).

5) *Rilievi particolari.* Alla figura di I. non furono dedicati studi speciali da parte della critica storica, ma essa venne generalmente unita dai critici non cattolici in parte alla saga di ABRAMO (v.), a cui si riallacciano per la nascita e per gli episodi simili di Gerar e di Bersabea (i quali sarebbero, dicono, chiari esempi di doppioni, *Doppelberichte,* ossia di duplice o triplice variazione letteraria di un medesimo fatto attribuito a più personaggi), e in parte a quella dei due figli GIACOBBE ed ESAU (v.). Ma appunto la solidità storica dei racconti biblici riguardanti Abramo e i fratelli Giacobbe ed Esau conferma quella intermedia dei racconti che riguardano Isacco. I duplicati, Doppelberichte, certamente costituiscono un problema letterario, la cui soluzione si ripercuote sul valore storico dei racconti: cf A. SCHULZ, *Doppelberichte im Pentateuch,* Frib. di Br. 1908; A. ALLGEIER, *Ueber Doppelberichte in der Genesis,* ivi 1911; AUG. BEA, *De Pentateucho*[2], Romae 1933, p. 72 ss. Ma in favore della soluzione comune fra i cattolici, secondo la quale i cosiddetti duplicati sono « storici » nel senso che sono distinte relazioni di altrettanti fatti reali, simili ma non identificabili, sta la più onesta esegesi.

San Paolo in Gal IV 22-31 ha notato il senso « allegorico » ossia figurativo delle circostanze della nascita di Ismaele e di I. Agar, la « serva », raffigurò il regime servile dell'Antico Testamento, Sara, la « libera », il Nuovo Testamento, Ismaele ed I. rispettivamente i membri dell'uno e dell'altro. Lo stesso San Paolo (Ebr XI 17-20) elogia la fede di Abramo e di I. e sembra pure affermare il riferimento tipico cristologico del sacrificio di I. (ivi XI 19), quale è poi rilevato nell'antichità cristiana e richiamato nella liturgia: *in figuris praesignatur cum Isaac immolatur;* in ogni Messa si fa menzione del « sacrificio del patriarca nostro Abramo ». Alcuni Padri hanno visto una prefigurazione dell'unione di Cristo con la Chiesa nel matrimonio di I. con Rebecca. — Cf. E. MANGENOT in *Dict. de la Bible,* III-1, col. 935. — L. PIROT, ivi, *Suppl.,* I, col. 23-28. — H. J. SCHOEPS, *The sacrifice of Isaac in Paul's theology,* in *Journ. of bibl. liter.,* 65 (1946) 385-92. — J. DANIÉLOU, *La typologie d'Isaac dans le christianisme primitif,* in *Biblica,* 28 (1947) 363-406. — D. LERCH, *Isaak's Opferung christlich gedeutet,* Tübingen 1950. — ID., *I's Opferung in der Auslegungsgesch.* I, *Zur Methode der reformatorischen Auslegung.* II, *Die auslegungsgeschichtl. Folgen der nachreformat. Deutung,* in *Theolog. Zeitschrift,* 5 (1949) 321-38.

ISACCO (Testamento di). Libro apocrifo composto sulla falsariga del *Testamento di Abramo* (v. APOCRIFI, III, B, 8) e conservato nelle versioni araba, copta ed etiopica del medesimo. Cf. I. B. FREY in *Dict. de la Bible, Supplém.,* I, col. 38.

ISACCO, SS. — 1) I. di Costantinopoli (*Isacius*), abbate. Al tempo della persecuzione dell'imperatore ariano Valente, I., uscendo dal suo ascetico raccoglimento, venne a Costantinopoli e mentre l'imperatore si accingeva ad affrontare i barbari che minacciavano di invadere l'Impero, egli lo scongiurò che prima avesse a riaprire le chiese le quali, per intrighi degli ariani, erano vietate ai cattolici; ma Valente non l'esaudì; lo fece, anzi, mettere sotto custodia. Più fortunato, invece, fu con il successore Teodosio, che ordinò ai senatori Saturnino e Vittore di rendere a I. piena libertà. Il Santo avrebbe voluto tornare alla sua solitudine, ma per le insistenze dei due senatori e per le loro donazioni fu costretto a fermarsi alla periferia di Costantinopoli, dove la sua piccola cella diede origine al più antico monastero della città, giacchè ben presto accorsero a lui discepoli e ammiratori, tra i quali egli, negli ultimi anni, scelse, come abbate successore, Dalmazio (o Dalmato) dal nome del quale si chiamò poi il monastero.

La data della sua morte non è certa: pare debba collocarsi tra il 406 e il 425, mentre prima ci si accordava nell'assegnarla al 383. Festa al 30 maggio. — SOZOMENO, *Hist. eccl.*, VI, 40, PG 67, 1413 s. — TEODORETO, *Hist. eccl.*, IV, 31, PG 82, 1193 ss. — ACTA SS. *Maji* VI (Ven. 1739) *die* 30, p. 598–612, con due *Vite* nell'originale greco e traduzione latina. — H. DELEHAYE, *Synaxar. Eccles. constantinopolit.*, Bruxellis 1902, *die* 30 *Maji*, col. 717 s. — J. PARGOIRE, *Date de la mort de S. I.*, in *Echos d'Orient*, II (1898–1899) 138–145. — ANALECTA BOLLAND., XVIII (1899) 430 s. — *Vies des Saints*, V (Paris 1947) 589–591.

2) I., vescovo di **Langres**. v. sotto, I. IL BUONO.

3) I., abbate di **Monte Luco**, presso Spoleto. Originario della Siria, passò in Italia per sfuggire alla persecuzione dei monofisiti eutichiani e si stabilì nei pressi di Spoleto, collegandosi in amicizia col monaco Eleuterio di S. Marco, dal quale poi GREGORIO MAGNO potè apprendere quelle notizie su I. che ora leggiamo in *Dialoghi*, lib. III, cap. XIV, PL 77, 244–249. — I. divenne ben presto celebre, in quelle località, per il suo spirito di orazione e per miracoli, cosicchè vennero a lui dei discepoli a mettersi sotto la sua direzione spirituale. Egli morì l'11 aprile del 550 o 560; il suo corpo fu sepolto in una chiesa di Spoleto. — Passano talvolta sotto il suo nome numerosi *Discorsi*, che invece sono di ISACCO d'Antiochia (v.). — MARTYROL. ROM. e ACTA SS. *April.* II (Ven. 1738) *die* 11, p. 27–30. — CAPPELLETTI, IV, 341. — LANZONI, I, 351 s. — *Vies des Saints*, IV (Paris 1946) 267–269.

4) I., detto il **Buono** (*Le Débonnaire*), dall'859 vescovo di *Langres*. Come diacono di Laon presenziò al sinodo di Quiersy dell'849. Il re Carlo il Calvo lo sussidiò nella ricostruzione del convento di S. Benigno a Digione, saccheggiato dai Normanni, e gli concesse di coniare moneta per Digione e Langres.

Pubblicò per la sua diocesi una raccolta di canoni in 11 titoli, tratta dai tre ultimi libri dei Capitolari dei re di Francia, compilati da Benedetto Levita. Essa fu edita, oltrechè dal Sirmond e dal Baluze, anche dal Migne PL 124, 1075–1110. Gli ACTA SS. *Jul.* IV (Ven. 1748) p. 347, lo pongono tra i *praetermissi* del 18 luglio, giorno della sua morte, avvenuta nell' 880; ma non gli dànno il titolo di Santo, mancando documenti di culto ecclesiastico. Fu talora ricordato con la frase: «*di beata memoria*». — *Histoire littér. de la France*, V, 528 ss.

5) I., uno dei cosiddetti 5 ***Fratelli Polacchi*** (Benedetto, Giovanni, Matteo, Cristiano e I.).

Benedetto, nato a Benevento, prete e monaco di S Salvatore in Calabria, si fece eremita al Soratte, poi nei pressi di Montecassino; in seguito si accompagnò con S. Romualdo a Ravenna e, per interessamento di Ottone III, di Bruno di Querfurt suo cappellano, e di Boleslao Chrobry duca di Polonia, potè, con un compagno di nome ***Giovanni***, recarsi in questa nazione a scopo monastico-missionario. Era l'estate del 1001. Accolti e aiutati da Boleslao, i due ebbero subito dei discepoli, tra i quali, primi, ***Isacco*** e ***Matteo***. Ma la missione, ben incominciata, fu tragicamente stroncata da ladroni che assalirono nottetempo e uccisero i quattro missionari e il loro cuoco, ***Cristiano***, accorso in aiuto. Questo fatto sembra dover i collocare nel 1003, piuttosto che nell'anno seguente.

Le reliquie dei cinque assassinati, rimaste nella chiesa del monastero di quella località (secondo la tradizione: Kazimierz presso Gniezno) fino al 1038, furon poi dal duca Bratislao di Boemia trasferite a Olmütz.

Il culto dei *Cinque fratelli*, praticato *ab immemorabili*, fu confermato da Giulo II. Festa al 12 novembre. — MARTYROL. ROM., *die 12 nov.* — BRUNO DI QUERFURT, *Vita quinque fratrum*, in *Monum. Germ. hist.*, *Script.*, t. XV, p. 716–738 e in *Monum. Poloniae historica*, t. VI, p. 388–428. — S. PIER DAMIANI, *Vita S. Romualdi*, cap. XXVII-XXVIII, PL 144, 977-981. — COSMA DI PRAGA, *Chronica Bohemorum*, I, 38, in *Monum. Germ. hist.*, *Script.*, t. IX, p. 60 s. — M. BARONIUS, *Vitae gesta et miracula SS. quinque fratruum...*, Cracovia 1610. — H. G. VOIGT, *Bruno von Querfurt...*, Stuttgart 1907: in appendice, la *Vita dei 5 Fr.*, tradotta in tedesco dall'originale latino. — P. DAVID, *Les sources de l'histoire de Pologne à l'époque des Piasts*, Paris 1934, p. 106–110. — ID., *Les Bénédictins et l'Ordre de Cluny dans la Pologne médiévale*, Paris 1939. — J. DAVID in *Dict. d'hist. et de géographie ecclésiast.*, VIII, col. 3–5.

6) Si ricordano celebri Santi eremiti di questo nome nel sec. IV, come: — I., abbate ed anacoreta nel deserto a sud-ovest del lago Mareotide. Nel 358, appena settenne, lasciò il mondo unendosi a Macario, discepolo di S. Antonio. Palladio narra che sapeva tutta la S. Scrittura a memoria, e che conservò per tutta la vita nella più intatta purezza la propria verginità. A poco a poco si raccolsero intorno a lui 150 discepoli. Combattè l'atteggiamento di TEOFILO d' Alessandria (v.), che lo costrinse a lasciare il deserto. I. ricorse per aiuto a S Giovanni Crisostomo. Nel 408 era ancora in vita (cf. PALLADIO, *Dial. de vita Crysost.*; PG 47, 59; CEILLIER, VIII, 174-177); — I., abbate, anacoreta nel deserto di Nitria con Cronio, discepolo di S. Antonio. Si distinse soprattutto pel suo amore del prossimo (PALLADIO, *l. c.*, PG 47, 59 ss).

ISACCO di Amida. v. I. DI ANTIOCHIA.

ISACCO di Antiochia. GIACOMO di Edessa († 708) nella lettera a Giovanni Stilita ricorda tre dottori siriaci dal nome I: 1) I, nativo di **Amida** (oggi Diarbekir), che fu alla scuola edessena di Zenobio discepolo di S. EFREM (v.); si recò a Roma nel 404 sotto Arcadio († 408), ove subì anche prigionia; rientrato in Asia, fu ordinato sacerdote ad Antiochia, e infine resse come abbate un monastero di questa città; — 2) I. di **Edessa**, monofisita, vissuto sotto l' imperatore Zenone († 491), fiorì ad Antiochia ai tempi di PIETRO Fullone (v.), distinguendosi nella lotta contro i nestoriani, autore del lungo poema (2137 versi) in onore di un *Pappagallo* che era in grado di cantare il trisagio con la famosa aggiunta: «Che fu crocifisso per noi»; — 3) I., n. e m. ad **Edessa**, sotto i vescovi Paolo e Asclepio (prima metà del sec. VI), ortodosso. Nessuno dei tre è nativo di Antiochia; i primi due, peraltro poterono essere chiamati *di Antiochia* per il loro soggiorno in questa città.

Sotto il nome di I. d'A. ci pervenne una vasta eredità letteraria, quasi tutta in poesia (versi solitamente settenari), ma non siamo in grado di de-

cidere quale dei primi due scrittori o quale altro « I. d'A. » ne sia l'autore, nè in quali proporzioni essa spetti a ciascuno.

Probabilmente si riferisce al primo la testimonianza del pseudo Dionigi di Tellmare: « Hoc tempore (418) floruit S. Isaac, doctor ex Amida Mesopotamiae urbe, odasque de magnae Romae excidio conscripsit » (in ASSEMANI, *Biblioth. orient.*, I, 208): I. infatti cantò non solo i « ludi secolari » di Roma del 404, ma anche la presa della città da parte di Alarico. Può ben essere I. di Amida lo « scrittore ed archimandrita Mar Isaac » che « fioriva nel 763 (451–52) », ricordato dalla *Cronaca di Edessa*, n. 67 (ed. HALLIER in *Texte u. Unters.*, IX–1, p. 113), e lo scrittore che GENNADIO (*De vir ill.*, 66) ricorda: « Isaac, presbyter Antiochenae Ecclesiae, scripsit syro sermone longo tempore et multa, praecipua tamen cura contra nestorianos et eutychianos; ruinam etiam Antiochiae eleganti carmine planxit.... Moritur Leone et Majoriano imperantibus ». Poichè il terremoto di Antiochia, cantato da I., avvenne nel 459, e Maggiorano morì nell'agosto 461, si dovrebbe porre la morte di I. verso il 460; da notare che per Gennadio I. è ortodosso, avverso sia ai nestoriani che ai monofisiti. A lui si possono attribuire i *Sermoni* ritmici editi da P. BEDJAN, ricordati da Greg. BAREBREO nella *Historia dynastiarum*: « Theodosii junioris († 450) temporibus floruit Mar Isaac, discipulus Mar Ephraimi, sermonum rythmicorum auctor ».

A I. di Edessa, monofisita, vissuto al tempo di Pietro Fullone (il secondo I. citato da Giacomo edesseno), va attribuita la maggior parte dei poemi pervenuti a noi sotto il nome di I. d'A. A lui, probabilmente, spetta pure il titolo encomiastico di *Grande*.

L'opera di I. d'A., chiunque egli sia, tratta di preferenza soggetti morali ed ascetici, esortando alla virtù e flagellando il vizio. Non manca tuttavia di difendere con ardore i dogmi cristiani, in modo speciale la Trinità, l'Incarnazione e il libero arbitrio. Vi si trovano interessanti notizie storiche sugli avvenimenti contemporanei ed è un prezioso documento dell'ambiente culturale in cui fiorì.

Quanto al valore letterario, ecco il giudizio di Bickell: « Eccetto qualche brano in cui l'elevatezza dell'argomento comunica al poeta una vera ispirazione, tutto il resto è un discorso diluito, languido e noioso. Spesso sembra che l'autore eviti il lato interessante e fecondo del suo oggetto, per arrestarsi a riflessioni accessorie, secondarie bizzarre ».

BIBL. — Dopo i saggi di P. ZINGERLE (1868, 1870, 1872) e di G. BICKELL (1872), quest'ultimo intraprese l'edizione: *Sancti I. Antiocheni, doctoris Syrorum, opera omnia*, rimasta al II vol., Giessen, I (1873), II (1877), che contiene soltanto una quinta parte dell'opera di I. — P. BEDJAN, *S. I. Antiocheni homiliae syriacae*, I (Parigi-Lipsia 1903). — G. FURLANI, *Tre discorsi metrici di I. d'A. sulla fede*, in *Riv. trimestr. di studi filos. e relig.*, 4 (1923) 257-87: versione italiana di tre poesie. — Altre ediz. e versioni sono indicate presso A. RÜCKER in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, V, col. 610 s. — R. DUVAL, *La littérature syriaque*, Paris 1900², p. 340 s. — L. PETIT in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 8-10. — ENC. IT., XIX, 585 s. — O. BARDENHEWER, *Gesch. d. altkirchl. Lit.*, IV (Freib. i. Br. 1924) 402-07. — G. FURLANI, *La psicologia di I. d'A.*, in *Giornale critico della filos. ital.*, 7 (1926) 241-53. — M. SIMON, *Verus Israel*, Paris 1948, p. 416 ss. (circa un importante discorso di I. sulla magia).

ISACCO (*Saak*) I, *il Grande*, « katholikos » ossia patriarca di **Armenia** (v.) dal 390 circa al 439, detto il « secondo fondatore della Chiesa armena ». Figlio (n. verso il 350) del katholikos NARSETE (v.) e discendente da S. GREGORIO L'ILLUMINATORE (v.), educato a Costantinopoli, rese alla giovane Chiesa nazionale, insidiata dall'eresia e perseguitata dall'idolatria, servigi inestimabili. La sua prudenza e il suo zelo impedirono al re di Persia di introdurre in Armenia il culto di Ormuzd. Per invidie e incomprensioni fu deposto dal re persiano, ma in seguito verso il 430 veniva reintegrato sul seggio patriarcale. Non partecipò al conc. di Efeso (431), ma col sinodo di Aštišat (435) accettò l'ampio esposto dogmatico di PROCLO patriarca di Costantinopoli (v.) e felicemente si oppose ai tentativi dell'eresia nestoriana; grazie all'intromissione sua, i decreti di Efeso furono accolti da tutta la regione anche se, per le imperfezioni della lingua armena non ancora matura per le sottili distinzioni teologiche, avvenne che per alcun tempo l'Armenia accettasse senza avvedersene formule nestoriane. Ai suoi fianchi e animato dallo stesso spirito, MESROP (v.) combattè l'idolatria e l'eresia. A questi due grandi uomini l'Armenia va debitrice del primo sviluppo suo intellettuale e del più importante passo verso la civiltà. Furono essi, infatti, che restaurando l'antico alfabeto, diedero nascita alla letteratura armena, creando una scrittura armena la meglio rispondente alla fonetica della lingua armena, appartenente alla famiglia indo-europea e strettamente imparentata con le lingue della Persia. La prima opera che apparve agli sguardi meravigliati del popolo armeno (verso il 405) con la veste della nuova scrittura fu una versione della Bibbia, opera di I. e di Mesrop, assistiti da altri letterati. Seguirono altre numerose versioni dal greco e dal siriaco di opere religiose.

I. regolò la liturgia e vi sostituì al greco e al siriaco allora dominanti la lingua armena, contribuendo al sorgere di una liturgia nazionale. Si deve a lui il consolidamento della disciplina ecclesiastica (2 sinodi verso il 428), l'imposizione del celibato obbligatorio per i vescovi armeni, numerose fondazioni di scuole, chiese, monasteri... La civiltà armena a lui si richiama con vanto. Sotto il suo nome si conservarono *Inni*, *Canoni* disciplinari e liturgici, *Lettere* (v. *Oriens christ.*, 1913, p. 16-31): scritti dalla Chiesa armena venerati come il loro Autore, commemorato quale Santo il 9 settembre. Scrissero di lui KORIUN (v.), LAZZARO di Farbe (v.), MOSÈ di Corena (v.) e tutti gli storici di Armenia.

L'età d'oro dell'Armenia, instaurata da I. e Mesrop, fu di breve durata, e terminò col cessare dell'indipendenza politica, vivente ancora I. il Grande. La dominazione persiana, ostile al cristianesimo, causò profonde ferite alla vita ecclesiastica della nazione, la quale purtroppo, dopo una vivace e gloriosa resistenza, al principio del secolo VII cadde in preda allo scisma monofisita. — BIBL. presso A. MERK in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, V, col. 612. Aggiungi: *Dict. de Théol. cath.*, I, col. 1895-96 e passim nell'articolo *Arménie; Dict. d'hist. et de géogr. eccl.*, IV, art. *Arménie*, specialmente

col. 299-302. — G. Bardy, *La question des langues dans l'Eglise ancienne*, I (Paris 1948) 34 ss.

ISACCO di **Armenia**, o *Armeno*, è l'autore di due virulente *Invettive* (PG 132, 1155-1238): nella prima (col. 1156-1217) difende, con l'autorità dei Padri del sec. IV e V, la dottrina della doppia natura di Gesù Cristo; nella seconda (col. 1217-1237), dopo aver narrato la sua conversione alla vera fede (infatti confessa di essere « nato ed educato in mezzo agli eretici e agli empi, e istruito in tutte le loro dottrine », *Inv.* II, ivi, col. 1220), elenca e critica nervosamente 29 errori ed eresie degli Armeni.

Anastasio vescovo di Cesarea in Palestina, nel *De jejunio gloriosissimae Deiparae*, cita una di queste « Invettive » attribuendola a un Giovanni metropolita di Nicea (« Et adhuc quam Joannes metropolita Niceae scripsit ad Catholicum magnae Armeniae contra jejunium Artziburii, quod tamquam illegitimum evertit, ubi ait, etc. », PG 127, 522). Questa attribuzione è un errore di memoria imputabile ad Anastasio? L. Petit in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 13 s, avanza l'ipotesi che I., autore delle Invettive, sia identico a **Giovanni di Nicea**, di cui conosciamo una lettera al katholikos Zaccaria (853-876), *De Nativitate Domini* (PG 96, 1436-49). Ciò posto, il profilo biografico, pur sempre assai lacunoso, si può tracciare così: I., armeno, convertito dall'errore all'ortodossia e ordinato sacerdote, scrisse da prete e sotto il nome di I. le due Invettive; divenuto vescovo metropolita di Nicea, secondo l'uso generale presso i Greci dovette cambiare il nome e assunse quello di *Giovanni*; espertissimo della vita religiosa armena, fu consultato dal katholikos Zaccaria, a cui I. = Giovanni indirizzò la lettera citata. Dunque, il Nostro fiorì al tempo di Zaccaria, che si deve senz'altro porre nel sec. IX, all'epoca di Fozio.

All'autore delle Invettive fu aggiudicata anche una compendiosa *Narratio de rebus Armeniae* (PG 132, 1237-1257). Si credette che I., padre di questi scritti, fosse il patriarca armeno **Isacco III** (677-703), che, venuto a Costantinopoli sotto Giustiniano II, vi abiurò l'eresia e passò all'ortodossia. A torto: l'autore delle Invettive non può essere Isacco III, perchè vi si ricordano fatti (sinodo di Manazkert del 726, concilio II di Nicea del 787) assai posteriori a Isacco III. La *Narratio*, invece, terminando la lista dei patriarchi proprio a Isacco III, potrebbe essere stata scritta durante il katholikosato di Isacco III e quindi un secolo e mezzo prima che fiorisse I. = Giovanni. — G. Garitte, *Les écrits anti-arméniens dits du cath. Isaac*, in *Rev. d'hist. eccl.*, 45 (1950) 711-15.

ISACCO di **Edessa**. v. I. di Antiochia.

ISACCO, vescovo di **Ninive** (sec. VII), scrittore ascetico e mistico, nato a Beit-Qatar (in Arabia, sulle coste occidentali del Golfo Persico), monaco nel convento di Mar Mattai (a c. 30 km. nord-est da Mossul), fu elevato dal patriarca Mar Giorgio (660-80) al seggio episcopale di Ninive (dopo il 660), cui, malvisto come straniero dal clero locale, rinunciò dopo soli 5 mesi, per ritirarsi in romitaggio nei monti della Susiana di Persia e infine nel convento di Rabban Shabor, dove chiuse la vita estenuato dalle austerità e cieco per le molte letture.

Non appartenne alla Chiesa cattolica, pur non molestando il credo ortodosso: fu nestoriano, benchè anche i giacobiti lo rivendichino per sè. La sua biografia è tratta dal *Libro della castità* di Išo-denah vescovo di Bassora (sec. VIII), edito e tradotto in francese da J. B. Chabot (*Le livre de la chasteté*, Roma 1896).

Le sue opere autentiche, che secondo Chabot ammontano a 83 trattati ascetici e mistici, furono scritte in siriaco; ebbero una versione araba in 4 libri (preceduti da una biografia tendenziosa), donde derivarono una versione etiopica e una versione greca (opera di Patrizio e Abramo, monaci di S. Saba in Palestina): questa, edita a Lipsia nel 1770 per cura del monaco Niceforo Theotoki, conta 86 *Discorsi* e 4 *Lettere*, disposti in ordine arbitrario, diverso da quello seguito costantemente dai codici mss. di I. (II ed., Atene 1895, a cura di Gioach. Spetsieri).

Sotto il titolo *De contemptu mundi, liber*, in 53 capi, furono pubblicati nella versione latina (Venezia 1506; donde in PG 86-I, 811-886) 25 *Sermoni* del Nostro, che fu falsamente indicato come « S. I. il Siro, prete di Antiochia ». Così il *De cogitationibus*, edito sotto il nome di « I. il Siro » (greco e latino, PG 86-I, 885-88), raccoglie in forma di trattatello autonomo 5 massime tratte da 2 Sermoni di I. ninivita. È pure da identificarsi col Nostro l'« I. il Siro » cui si attribuisce il *Recueil des sentences* edito da M. Besson in *Oriens christ.* 1 (Roma 1901) 46-60, 288-98.

Del testo originale siriaco furono pubblicati magri saggi da P. Zingerle (Innsbruck 1869), G. Bickell (Kempten 1874, vers. tedesca), J. B. Chabot (Lovanio 1898). L'edizione coraggiosa di P. Bedjan, *Mar Isaacus Ninivita. De perfectione religiosa*, Parigi-Lipsia 1909, non comprende che un terzo dell'opera di I. Bedjan crede che il testo originale sia stato manipolato da un giacobita.

I. esercitò un'influenza profonda sullo sviluppo dell'ascetismo orientale e fu letto con gusto anche in Occidente: ne fan fede, tra l'altro, le numerose versioni (è classica la versione italiana *Del dispregio del mondo. Collazione dell'abate Isaac*, Firenze 1720; Milano 1839).

Bibl. — PG 86-I, 799-812, notizie bio-bibliogr. tratte da Galland e da Fabricius. — J. Assemani, *Biblioth orient.*, I, 446 ss. — Alcuni testi importanti in *Ench. asceticum*, nn. 1002-1007. — J. B. Chabot, *De S. Isaaci vita, scriptis et doctrina dissertatio theologica*, Lovanio 1892. — Introduzione all'ediz. di P. Bedjan, sopra citata. — L. Petit in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 10-12. — R. Duval, *La littérature syriaque*, Paris 1900², v. indice analitico. — Enc. It., XIX, 586 s. — O. Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Lit.*, V (Freib. i. Br. 1932) 73 s. — Altre indicazioni bibliogr. presso B. Altaner, *Patrologia*, Torino 1944³, p. 238, n. 2.

ISACCO, teologo cistercense († c. 1169). Oriundo d'Inghilterra, fatta buona prova nell'Ordine, fu inviato in Francia verso il 1145 Venne eletto verso il 1147 abbate del convento cistercense della Stella (*L'Etoile*) presso Poitiers, dove morì.

Lasciò 54 *Sermoni* sulle feste dell'anno (PL 194, 1689-1876); una *Epistola de anima* indirizzata nel 1162 ad Alchero di Clairvaux (ivi, 1875-90); una *Epistola de officio Missae*, scritta verso il 1167 a Giovanni vescovo di Poitiers (ivi, 1889-96; di questo scritto si trovano altre redazioni in alcuni mss.).

La sua opera, che in parte giace ancora inedita, è piena di « luci e di pietà » (*Hist. littér. de la France*), di grande interesse per il movimento teologico e filosofico della prima scolastica. Tra gli scrittori del suo Ordine I. occupa uno dei più distinti posti. — PL 194, 1183–88, notizia tratta dall'*Hist. littér. de la France*. — Indicaz. bibl. presso A. LANDGRAF in *Lex. f. Theol. u. Kirche,* V, col. 614 s; ENC. IT., XIX, 586. Aggiungi: F. BLIEMETZRIEDER, *Isaac de Stella,* in *Rech. de théol. anc. et méd.*, 4 (1932) 134–59: la speculazione teologica di I. — A. PIOLANTI, *De nostra in Christo solidarietate praecipua Isaac de Stella testimonia,* in *Euntes docete,* 2 (1949) 349–68. — P. MICHAUD-QUANTIN, *La classification des puissances de l'âme au XII^e siècle,* in *Rev. du moyen-âge latin,* 5 (1949) 15–34: la classificazione delle potenze dell'anima si pone tra i problemi di primo piano per gli scrittori cistercensi (Guglielmo di Saint-Thierry, Aelredo di Rievaulx, I. di St., Alchero di Clairvaux) e per la scuola di Chartres (Guglielmo di Conches), influenzati, crede l'Autore, dalle opere dei medici arabi aristotelizzanti. Il *De anima* di I., particolarmente interessante per la psicologia filosofico-mistica, accetta la tripartizione platonica delle attività (*rationalis, concupiscibilis, irascibilis*, distinte dall'anima: cf. PL 194, 1877); tuttavia nella dottrina degli UNIVERSALI (v.) segue l'aristotelismo anticipando il realismo moderato di S Tommaso (gli universali sono immanenti nelle sostanze concrete particolari, donde sono astratti dalla « ratio »); come ultimo grado del conoscere I. pone l'*intelligentia*, la quale, grazie a una rivelazione divina o « theophania », giunge all'intuizione di Dio, con che la psicologia di I. si rimette nella corrente del misticismo platonico-agostiniano. — M. DE WULF, *Storia della filos. medievale*, I (Firenze 1944) 217 s, 223 e passim. — N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, I (Torino 1946) 371. — G. B. BURCH, *Early medieval philosophy*, New-Jork 1951, cap. V. — A. FRACHEBOUD, *Le pseudo-Denys l'Aréop. parmi les sources du cisterc. I. de l'Et.,* in *Collectanea Ord. Cist. Ref.*, 9 (1947) 328-41, 10 (1948) 19–34. — ID., *L' influence de S. Augustin sur le cist. I. de l'Et.,* ivi, 11 (1949) 1–17, 264–78, 12 (1950) 5–16.

ISACCO Armeno. v. I. DI ARMENIA.

ISACCO ben Abraham *ibn Latif*, l'Allatif degli Arabi. v. KABBALA III D.

ISACCO Ben Abraham (c. 1533-1594), detto *Troki* dal luogo di nascita (Troki in Lituania), scrittore ebreo, quasi certamente appartenente alla setta dei CARAITI (v.). Tra le altre sue opere suscitò gran chiasso quella dal titolo (in ebraico) *Consolidamento della fede,* completata dal discepolo Giuseppe Malinowski: contiene un'apologia del giudaismo (50 capi) e una critica del cristianesimo (100 capi), la cui velenosa calunniosità è in proporzione con la superficialità dell'informazione e dell'argomentazione. J. CHR. WAGENSEIL ne diede un'edizione con vers. latina in *Tela ignea Satanae* (Altdorf 1681; ediz. migliore, Amsterdam 1705). Fu poi tradotta in parecchie lingue d'Europa e fu utilizzata nella polemica anticristiana da Voltaire e dai « liberi pensatori », la cui « libertà » di pensiero è notoriamente di gran lunga superiore alla dottrina e alla serietà.

ISACCO Ben Salomon Israeli, medico e filosofo ebreo (secc. IX-X), dagli scolastici detto *I. giudeo:* v. EBRAICA (*Filosofia*). — Cf. anche N. ABBAGNANO, *o. c.*, I, p. 409, 417.

ISACCO, il Cieco, uno dei principali dottori della Kabbala fiorito tra il 1190 e il 1210 d. C. Ebbe molti discepoli, tra cui l'italiano Menahem da Recanati. v. KABBALA III D.

ISACCO Giovanni Levi (1515-1577). Rabbino a Wetzlar, dopo profondo studio sul profeta ISAIA (v.) si convertì al cristianesimo (1546), abbracciando però la confessione luterana. Il cancelliere GRANVELLE (v.) lo chiamò professore di ebraico a Lione, dove per nuovi studi si convertì al cattolicesimo con la sua famiglia. Dal 1551 insegnò all'università di Colonia. Celebre fu la sua *Grammatica ebraica* e notevoli pure i suoi scritti intorno al testo ebraico della Bibbia.

ISACCO (*Isaate, Isate, Isacè*), Giudeo, convertito al cristianesimo, fiorito sulla fine del sec. IV, ci è noto soltanto per un oscuro, brevissimo, probabilmente mutilo, *Liber fidei de S. Trinitate et de Incarnatione Domini,* in latino, che GENNADIO (*De viris ill.*, 26, PL 58, 1075 s) ben riassume così: « Isaac scripsit *De S. Trinitatis tribus personis et Incarnatione Domini* librum obscurissimae disputationis et involuti sermonis, confirmans ita in una deitate tres esse personas, ut sit aliquid in singulis proprium quod non habeat alia: Patrem scilicet hoc habere proprium quod ipse sit sine origine origo aliorum; Filium hoc habere proprium quod genitus genitore non sit posterior; Spiritum Sanctum hoc habere proprium quod nec factus sit nec genitus et tamen sit ex altero. De Incarnatione vero ita scribit ut, manentibus in ea duabus naturis, una credatur Filii Dei persona ».

Secondo una probabile ipotesi di TILLEMONT (VIII, 409 s), costui va identificato con quell'I. che aderì al partito scismatico di URSINO (v.) contro papa DAMASO (v.). Quando Ursino fu esigliato a Colonia, I. apostatò, rientrando nella sinagoga, e continuò la lotta: davanti al tribunale del « Praefectus urbis » portò contro Damaso (372) gravi accuse, che però non potè documentare. Allora l'imperatore Graziano lo esigliò in Spagna. Un conc. Romano (c. 380) scagionò Damaso da ogni incriminazione e, scrivendo a Graziano e a Valentiniano II, menziona I. « qui facto ad synagogam recursu coelestia mysteria profanavit . . . , ea quae detulit probare non potuit » (v. i testi in PG 33, 1539).

Il *Liber fidei* fu edito la prima volta dal SIRMOND, Parigi 1630. — Nuove edizz.: PG 33, 1541–46; ZEUCHNER, *Studien zur Fides Isaatis,* in *Kirchengeschichtliche Abhandlungen,* di Sdralek, VIII (1909) 99–148; A. SOUTER in *Journal of theol. Studies,* 1929, p. 1–9.

Nel 1899 D. G. MORIN (*L'Ambrosiaster et le juif converti Isaac,* in *Rev. d'hist. et de litt. relig.*, 4 [1899] 97–121), fondandosi su rassomiglianze lessicali, stilistiche, dottrinali, avanzava l'ipotesi che I. fosse da identificare con il misterioso AMBROSIASTER (v.), cioè con l'autore del pseudo-ambrosiano *Commento alle Epistole paoline* (PL 17, 45–508, esclusa quella agli Ebrei) e delle pseudo-agostiniane *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* (PL 35, 2213–2416; AL. SOUTER in *Corpus Script. Eccl. Lat.*, L, p. 1-416). Mentre successivamente Dom Morin mutava opinione iden-

Cimitero di Priscilla. Isacco porta la legna per il sacrificio (sec. III).

S. Vitale di Ravenna. Musaico (il sacrificio è a destra; al centro la filoxenia di Abramo).

Rappresentazione gnostica. (Da Montfaucon).

Fondo di coppa dorata. (Da Darcel et Basilewski).

Progetti del Ghiberti (a sinistra) e del Brunelleschi (a destra). Bassorilievi in bronzo nel Museo Nazionale (Bargello) a Firenze. (Fot. Alinari).

Abramo ospita gli Angeli e Sacrificio di Isacco, sulla porta est del battistero di Firenze (Fot. Alinari).

Isacco (Sacrificio di Abramo)

Jacopo della Quercia. (Facciata di S. Petronio, Bologna). (Fot. Anderson).

Andrea del Sarto. (Galleria di Dresda).

Cristofano Allori. (Firenze, Pitti). (Fot. Alinari).

Miniatura di Cosma Indicopleuste (a destra l'Angelo pone sulle labbra di Isaia un carbone ardente).

Isaia in preghiera tra la notte e l'aurora. Miniatura in un salterio greco di Parigi. (Bibliot. Nazionale).

tificando l'Ambrosiaster prima con Decimo Ilariáno Ilario, poi con Evagrio vescovo degli eustaziani di Antiochia, la sua prima ipotesi Ambrosiaster = Isacco si consolidava raccogliendo sempre maggiori consensi, e oggi, grazie specialmente ai diligenti studi di ALESS. SOUTER, è largamente accettata, se non altro per difetto di ipotesi più plausibili.

In seguito, con minor fondamento, altre opere anonime o pseudonime furono restituite, in via di ipotesi, all'Ambrosiaster = Isacco, come: *Anonymi Chiliastae in Matthaeum fragmenta* (ed. MERCATI, in *Studi e Testi,* 1908, n. 11, fasc. 1, e TURNER in *Journal of theol. Studies*, 1904, p. 218-41, con studio; cf. A. SOUTER, ivi, p. 608-21, che ritiene manifesta la paternità di I. dei frammenti; è seguito da ZAHN, in *Neue kirchliche Zeitschrift,* 1905, 419-27); — un *Tractatus contra Arianos* del Cod. 2160 Theol. C^a (ed. SELDMAYER, in *Sitzungsber. der K. Akad. der Wissensch. in Wien*, Phil. hist. Kl., CXLVI-2 [Wien 1903]: l'editore attribuisce questi frammenti a S. Ilario di Poitiers, mentre Dom Morin e poi Wittig propendono a vedervi un'opera dell'Ambrosiaster); — *Lex Dei sive mosaicarum et romanarum legum collatio,* confronto della legislazione mosaica con quella romana, il quale risulta un'apologia della prima (ed. T. MOMMSEN, *Collectio librorum juris antejustinianei,* III [Berlino 1880] 136 ss; SCHANZ, seguito poi da A. Souter, opina che l'autore potrebbe essere I. Giudeo, *Gesch. der röm. Lit.*, IV [1914] 359, 361). — C. BAREILLE-E. MANGENOT in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 1-8, con altra bibl. — M. SCHANZ, *o.c.*, IV-1 (1914) 354 ss. — O. BARDENHEWER, *Gesch. d. altkirchl. Lit.*, III (1912) 521-25, 677, non accetta l'identificazione Ambrosiaster = I — A. SOUTER, *The earliest latin Commentaries on the Epistles of S. Paul,* Oxford 1927, p. 44-49.

ISACCO Giudeo. v. I. BEN SALOMON ISRAELI; EBRAICA (*Filosofia*).

ISACCO il Grande. v. I. DI ANTIOCHIA; I. DI ARMENIA.

ISACCO Ibn Hunain. v. HUNAIN; IBN ISHĀQ.

ISACCO il Siro. v. I. DI ANTIOCHIA; I. DI NINIVE.

ISACHINO Geremia, teatino 1576) di Salò, confessore e confidente di Paolo IV; di lui parlano con onore tutti gli storici teatini (Silos, Caracciolo, Bromato, ecc.) come di uno dei più eminenti uomini dell'Ordine. — PASTOR, *Storia dei Papi*, VI, passim (v. indice analitico). — G. BRUNATI, *Dizionarietto degli uomini illustri della Riviera di Salò*, Milano 1837.

ISAI (nella Volgata talvolta *Jesse*), betlemmita, padre di DAVID (v.). In quanto figlio di Obed, si riallaccia, attraverso la moabita RUT (v.), a Naasson, capo della tribù di Giuda al tempo di Mosè e alla famiglia di Perez (Rut IV, 18-22).

A Betlemme assistette di nascosto all'unzione di David, suo figlio minore, scelto da SAMUELE (v.) tra gli altri sette fratelli, perchè sostituisse il re SAUL riprovato da Dio (I Re XVI 1-13). La paternità di I. fu sempre aggiunta a Davide dagli avversari del re, per sottolinearne l'umile origine (ivi XX 31; XXII 7; II Re XX 1; III Re XII 16). Con gli altri parenti, I. raggiunse, nella grotta di Adullam, David che, desideroso di risparmiargli le fatiche di quella vita raminga, lo fece ospitare presso il re di Moab (I Re XXII 1-4). Sono ignoti l'anno e il luogo della sua morte. Da I., ceppo e tronco dell'umiliata casa davidica, sarebbe sorto — predisse Isaia XI 1 — un germoglio: il Messia.

ISAIA (ebr. *Jesha'jah = Salvezza di Jahvé* o *Jahvé è salvezza, salvatore*), stella fulgidissima nella costellazione dei PROFETI (v.) del Vecchio Testamento, il primo, anche cronologicamente, fra i quattro maggiori, veramente «grande» per la sua azione e per la sua dottrina, per la ricchezza dei doni naturali e per il privilegio delle superne illuminazioni. Esordì come profeta circa l'anno 738 a. C. (cf. VI 1) e continuò la sua missione per un quarantennio nel regno di Giuda.

Gesù di Sirach autore dell'ECCLESIASTICO (v.), gli fece questo medaglione strettamente combinato con quello del re Ezechia (VLVIII 20 ss):

Invocarono l'altissimo Iddio
e verso lui stesero le loro mani;
e il Signore esaudì la loro preghiera
e li salvò per mezzo di Isaia...
Il re Ezechia operò il bene
e si mantenne sulle orme di David
secondo le istruzioni di Isaia il grande profeta,
il profeta si fidò nelle sue visioni.
Per mezzo di lui si arrestò il sole
ed egli prolungò la vita al re.
Per potente ispirazione vide l'ultime cose
(ossia il lontano avvenire, l'èra messianica)
e consolò i piangenti di Sion.
Sino alla fine dei tempi annunciò il futuro
e predisse le cose nascoste prima che accadessero

Is. è citato nel Nuovo Testamento una novantina di volte, ossia più di tutti gli altri profeti insieme ed è lecito inferire da due solenni momenti del Vangelo (Mt XIII 14 ss, XV 7) che il suo nome ricorresse di frequente sulle labbra di Gesù.

I Padri della Chiesa, facendo eco all'Ecclesiastico, esaltano Is. come «il massimo dei Profeti» (Eusebio), «il più penetrante dei veggenti», «il più aperto dei Profeti» (S. Isidoro di Pelusio: ὁ διορατικώτατος ὁ σαφέστατος), «il più divino» (Teodoreto: ὁ θειότατος), «più di ogni altro, prenunziatore aperto del Vangelo e del richiamo dei gentili» (S. Ambrogio presso S. Agostino, *Confess.* IX, 5), «da dirsi evangelista più che profeta» (S. Girolamo), «profeta insieme e apostolo» (S. Cirillo di Aless.).

Anche nella tradizione giudaica Is. è esaltato. Nel *Levitico Rabba* è detto: «Tutti gli altri profeti ricevettero le loro profezie uno dall'altro, ma Is. ricevette la sua direttamente dal Santo che benedetto sia» (X, 2).

I. **Il Profeta nel suo quadro storico.** Il libro d'Is. a differenza di quello di GEREMIA (v.), non abbonda di dati autobiografici. Della prima parte della sua vita ben poco ci è dato sapere o congetturare. Se all'inizio della missione profetica (anno 738 circa) gli si danno, com'è probabile, trent'anni, Is. sarebbe nato circa il 768 a. C. Suo padre *'Amos* (Is I 1) fu erroneamente confuso col profeta AMOS (v.): i due nomi hanno la medesima grafia nel latino e nel greco, ma nell'ebraico differiscono sia nella consonante iniziale che in quella finale.

Si suole designare come patria di Is. Gerusalemme; ne sono argomento il suo stile eletto, la doviziosa cultura, la perfetta conoscenza che egli ha della Città Santa e della vita urbana con i suoi

contrasti sociali e le sue galanterie, lo svolgersi di tutta la sua missione nella capitale e il posto centrale ad essa riservato nelle radiose profezie della futura restaurazione. Non si può dire che Is. fosse di lignaggio regale, come vorrebbe una tradizione rabbinica che fa del padre di lui un fratello di AMASIA (v.) re di Giuda; sembra, ad ogni modo, che la famiglia fosse nobile e distinta. La moglie di Is. è detta « profetessa » (VIII 2) non per altro, come comunemente si crede, che per essere sposa al Profeta. Is. ne ebbe due figli dai nomi ispirati e simbolici, come simbolico era il suo stesso nome (VIII 18): il primo si chiamava *She'ar jashub*= « un resto tornerà » (VII 3) come a dire: il popolo sarà vastamente colpito, ma un resto sarà salvo, « ritornerà » o « si convertirà », e sarà il ceppo del popolo messianico; il secondo *Maher shalal ḥash baz* (VIII 3), ossia « pronta la spoglia, presto il bottino », nome che Iddio fece anche scrivere vistosamente al Profeta « su una grande tavola » (VIII 1) per preannunciare l'imminente vittoria degli Assiri contro i regni di Damasco e di Samaria alleati contro il regno di Giuda: essa doveva toccare agli Assiri « prima ancora che il neonato imparasse a dire babbo e mamma » (VIII 4).

Is. fu còlto dalla vocazione profetica « l'anno della morte del re OZIA » (VI 1) che nel IV dei Re è detto Azaria e governò dal 789 al 738 circa a. C. Is. ne scrisse la storia (II Par XXVI 22). L'attività del Profeta continuò poi nei regni successivi di JOATAM (738–736), ACHAZ (736-721?) ed EZECHIA (721?–693): v. le singole voci. Is. fu dunque compatriota e contemporaneo del profeta MICHEA (v.).

La politica vigile ed operosa di Ozia aveva procurato al regno di Giuda pace, sicurezza e grande prosperità. I primi capitoli di Is. riflettono questa situazione di floridezza sociale (cf. II 6-8; V 8-12), che purtroppo si accompagnava a vasta e profonda corruzione morale e ad ingiustizie (III 8, 9-26; V 18-24; I 4, 16–17, 21–23), mentre la religione era contaminata da mimetismi paganeggianti (II 6: « sono pieni dell'Oriente » ossia degli usi idolatrici e politeistici dell'Oriente; cf. II 8,18,20) e il culto era ridotto ad arido formalismo (I 10 ss). Ciò provocava l'ira e la nausea di Jahvè (cc. III, V, I). Per descrivère le condizioni religiose e morali del regno di GIUDA (v.) all'esordire della missione di Is. ci siamo valsi, dacchè esse non cambiano di punto in bianco, anche delle testimonianze del c. I, benchè gli oracoli in esso contenuti non siano legati a un tempo preciso e la dolorosa situazione ritratta nei vv. 5–9 corrisponda al tempo di Acaz (invasione siro-israelitica) o forse a quello di Ezechia (invasione assira).

Durante il breve regno di Joatam la decadenza dei costumi, la corruzione delle varie classi e i culti illegittimi continuarono non meno che il benessere economico, ma, sullo scorcio, l'orizzonte politico cominciò a intorbidarsi. Il profeta AMOS (v.), della cui predicazione ancora perdurava l'eco, e il profeta OSEA (v.), di cui risonava, pare, l'ultima voce, non erano riusciti a trattenere il regno di ISRAELE (v.) sul precipizio dei suoi mali, e in quel tempo Israele strinse alleanza col regno di Siria per costituire, forse sotto ispirazione dell'Egitto, un fronte comune contro l'Assiria che, con Tiglatpileser III (745–727), era giunta al fastigio della potenza e premeva sui paesi occidentali. Acaz, ridotto a mal partito dall'aggressione dei due re alleati di Siria e d'Israele, RASIN e FACEE (v.), che dovevano averlo inutilmente sollecitato a far parte della lega, e danneggiato a sud-ovest da Idumei e Filistei che approfittavano del frangente, sprezzò, nel modo che già altrove si è detto (v. ACHAZ), l'aiuto divino assicuratogli dal profeta Is., rifiutò di chiedere un segno divino di conferma (Is. pronunciò allora il celebre vaticinio della PARTENOGENESI [v.]), e invocò, malgrado l'opposizione del Profeta, l'intervento assiro, riuscendo, sì, a salvarsi dalla stretta dei nemici, ma riducendosi a vassallo e tributario di Tiglatpileser, per compiacere al quale intensificò ancor più il sincretismo religioso.

Ezechia fu ben diverso dal padre. Nel IV dei Re XVIII 5 si dice che per fedeltà a Jahvè non ebbe simile nè tra i successori nè tra i predecessori, a prescindere da David. La disastrosa politica di Acaz doveva avere aperto gli occhi a non pochi: le speranze nazionali ritrovavano la retta via concentrandosi in Jahvè. Questo movimento spirituale di ritorno alla fedeltà teocratica ebbe per principale animatore il Profeta che, ritiratosi come nell'ombra dopo quell'infausto incontro con Acaz (Is VII), riprende ora il suo posto accanto al re incoraggiandone lo zelo per la riforma religiosa. Ma estremamente delicato era il momento politico. Il sogno di riscossa dal giogo assiro, che veniva sempre più affermandosi nell'animo del re e di quanti ne condividevano il segreto programma, avrebbe dovuto realizzarsi proprio allora che, distrutto il regno d'Israele con la caduta di Samaria nel 722, nessun riparo si ergeva più fra il colosso assiro e il piccolo regno di Giuda. Mano forte poteva essere data dall'Egitto, geloso rivale dell'Assiria. In effetti, sotto la tacita protezione dell'Egitto, sorse fra i piccoli Stati siro-palestinesi vassalli dell'Assiria una lega antiassira. Ezechia, prevedendo l'inevitabile urto con l'Assiria, aveva abilmente rafforzato il suo regno. Uomini della politica « laica » lavoravano per l'entrata del regno di Giuda nella lega. Is., uomo della politica « sacra », fece sentire la sua voce di riprovazione (c. XX). La lega non ebbe successo, poichè i ribelli furono prontamente fiaccati dall'esercito mandato dal monarca assiro Sargon (711). Ezechia che, pur astenendosi da una adesione ufficiale alla lega, l'aveva segretamente caldeggiata e di fatto favorita, cadde nei sospetti di Sargon. Ma questi morì nel 705 e gli successe Sennacherib. Il primo a tentare la riscossa dal giogo assiro fu Merodac-Baladan che, salito sul trono di Babilonia nel 722 tre mesi dopo che Sargon era salito su quello di Ninive, nel 710-9 era stato duramente sconfitto dal rivale assiro e s'era rifugiato sul golfo Persico. Nel 704 riuscì a riconquistare il trono di Babilonia e fu senza dubbio quello il tempo in cui egli « mandò ad Ezechia lettere e doni per aver saputo che egli era stato malato e si era ristabilito » (IV Re XX; Is XXXIX). Il gesto, che lasciava trasparire con evidenza il movente politico, esaltò il re di Giuda che, a sua volta, sfoggiò dinanzi ai diplomatici caldei tutte le sue ricchezze e la sua potenza, provocando con ciò lo sdegno del Profeta che gli annunciò il castigo divino: giorno verrà che tutti i tesori di Giuda saranno predati dai Babilonesi. Sennacherib, riuscito a sbarazzarsi in breve di Merodac-Baladan, si rivolse all'Occidente, dove intanto s'era formata una vasta coalizione appoggiata all'Egitto. Ancora

una volta sulla concezione teocratica e sugli scongiuri del Profeta contro le alleanze con i pagani e segnatamente con l'Egitto (cc. XXIX-XXXII), prevalsero i calcoli d'una politica umana e profana e il re stesso, pensando di poter conciliare gli accorgimenti politici con la fede jahvista (cf. II Par XXXII 7-8), se ne lasciò lusingare e partecipò all'alleanza. Della spedizione di Sennacherib contro la lega occidentale (701) si ha una descrizione particolareggiata ed encomiastica nel celebre prisma esagonale che da lui prende il nome ed' è detto anche prisma di Taylor. Il tratto che riguarda Ezechia e Gerusalemme, ultimo baluardo della lega, si può leggere in RICCIOTTI, *Storia d' Israele*, n. 492; molto interessante è il raffronto con le relazioni bibliche: IV Re XVIII-XIX, II Par XXXII; Is (XVII 12-14) XXXVI-XXXVII. Come allora Gerusalemme fosse salva per miracolo si è già detto altrove: v. EZECHIA.

Tuttavia la prodigiosa liberazione non portò Gerusalemme a quei pieni sentimenti di conversione, di interiorità spirituale e di fervore jahvistico che Is. si riprometteva· il Profeta ne fu intimamente addolorato e non chiese che di piangere, poichè antivedeva il castigo della città ingrata. Ravvisiamo questa situazione nel c. XXII 1-14 che si può considerare come l' ultimo oracolo del Profeta. Da allora la figura del Profeta si eclissa completamente.

Secondo una tradizione, che S. Girolamo disse « certissima presso i Giudei », Is. sarebbe vissuto fino ai tempi dell' empio Manasse (693-644), che l'avrebbe fatto segar vivo con una sega di legno. La tradizione ebbe larga accoglienza fra i Padri (cf. V. ERMONI in *Dict. de la Bible*, III, col. 945,) e passò anche nel Martirologio Rom. ai 6 di luglio.

II. **Analisi del libro di Is.** Dopo S. Tommaso, che ebbe il merito di scoprirla, è divenuta ormai classica, osserva il GIROTTI (p. 117 *a*), la suddivisione del grandioso libro di Is. in due parti, che si possono rispettivamente intitolare *libro dei giudizi divini cc. I-XXXV* e *libro della consolazione divina cc. XL-LXVI*, fra le quali i cc. XXXVI-XXXIX costituiscono un *intermezzo storico* o un *epilogo* della prima parte. Questa non offre una unità interiore, ma si presenta come compilazione di oracoli riuniti a gruppi: un ristretto della predicazione del Profeta. Nella seconda parte si rileva invece la maestosità di un disegno ideale che, quasi elevando tre arcate di profezie, parte dalla liberazione e dal rimpatrio degli esuli, lumeggia la redenzione spirituale sgorgante dal martirio del « Servo di Jahvè » e termina sugli orizzonti radiosi della Gerusalemme nuova e dell'èra messianica.

A) ***Parte I. Libro dei giudizi divini*** (I-XXXV).

1) *Primo gruppo* (I-XII): oracoli riguardanti i regni di Giuda e d'Israele.

I: capitolo difficile a datarsi, opportuno proemio, per le idee, a tutto il gruppo. Con solennità eccezionale e con parole roventi, passate quasi in proverbio, Jahvè rinfaccia al suo popolo, il cui centro è Gerusalemme, l'enorme ingratitudine e il cumulo di iniquità che un culto lussuoso ma formalistico non può riscattare. Appello alla purificazione radicale: Dio castigherà per salvare.

II-V: riassunto di alcuni dei primi discorsi di Is. Nei vv. 2-5 del c. II si ha una « ouverture » profetica su Gerusalemme, centro di attrazione e maestra dei popoli, e sulla teocrazia messianica, quadro contrastante con le aberrazioni del presente che chiamano l'ira divina contro i maniaci delle ricchezze, gli sfacciati cultori degli idoli, le donne infatuate dei gingilli di moda; tutti saranno spaventosamente umiliati: II 6-III. Ritorna il contrasto con i tempi messianici: IV 2-6 Il c. V, « cantico di Jahvè sulla sua vigna » (il popolo eletto), descrive le cure divine, l'incorrispondenza e i vizi del popolo, il tremendo castigo che Dio gli infliggerà quando, issando un segnale e lanciando un fischio, chiamerà da lontano genti guerriere.

VI: stupenda visione, durante la quale Is. riceve la *vocazione* al ministero profetico: non si sa perchè questo cap. non figuri in testa al libro. La visione è ambientata nel Tempio (gerosolimitano o, secondo altri, celeste). Dio è su un trono elevato assai. Al di sopra stanno i SERAFINI (v.), nome che non ricorre altrove nella Bibbia, i quali hanno 6 ale, due per velare la « propria » faccia e due per velare i piedi (rispetto per il Signore), due per volare, e cantano il TRISAGIO (v.). Un serafino, con un carbone acceso tolto con le molle dall'altare, purifica Is. toccandogli le labbra. La predicazione di Is. urterà contro la durezza e la cecità del popolo, il quale perciò sarà schiantato come un terebinto: rimarrà, tuttavia, un rampollo che sarà una stirpe santa.

VII-IX 6: oracoli del tempo della sopraccennata aggressione di Rasin, re di Siria, e di Facee, re di Israele, contro il regno di Giuda. In nome di Jahvè Is. rincuora Acaz contro i due re aggressori, « avanzi di tizzoni fumanti ». Acaz chieda un segno di conferma da Dio giù nell'inferno o su nell'alto. E poichè il re, fidente nell'Assiria, disdegna la garanzia divina, il Profeta, volgendosi al futuro, predice un segno d'altra natura portentoso, inimmaginabile: « *Ecco la Vergine concepire e dare alla luce un figlio dal nome Emmanuele* »: (v. PARTENOGENESI; anche EMMANUELE). Nel frangente Acaz sarà liberato, come Dio ha promesso, dalla stretta dei due re alleati, ma poi Dio punirà la nazione servendosi, appunto, degli Assiri e, a suo tempo, degli Egiziani. I doloranti oracoli terminano però con note messianiche di letizia e di trionfo: « *Il popolo che cammina nelle tenebre — vede una gran luce... Poichè un Fanciullo ci è nato — un figlio ci è dato — e l'imperio riposa sulle sue spalle — e si chiamerà Consigliere ammirabile, Dio forte, Padre per sempre, Principe della pace* ».

IX 8-X 4: profezia (o storia) di sventure per il regno prevaricatore di Israele, ripartita in 4 strofe con ritornello, detta probabilmente poco prima dell'attacco siro-israelitico contro Giuda.

X 5-XII: oracoli contro l' insolente Assiria, prima strumento e poi vittima del castigo divino. Il « residuo » del popolo di Dio sarà salvato (c. X: databile dagli anni 716-702); avvento del regno messianico (c. XI) e cantico della salvezza (c. XII). È un insieme, di cui si ammirano la grandiosità, la potenza, l'originalità: è una delle parti più brillanti di tutto il libro. Da XI 2-3: « et requiescet super eum spiritus Domini: spiritus sapientiae et intellectus... » è stata derivata la denominazione dei DONI DELLO SP. SANTO (v.).

2) *Secondo gruppo:* (XIII-XXIII): manipolo di

oracoli per lo più terrificanti contro varie nazioni quasi tutte pagane.

XIII–XIV 23: contro Babilonia. Jahvè susciterà contro essa i Medi, « e Babilonia, lo splendore dei regni — la vantata bellezza dei Caldei — sarà come Sodoma e Gomorra che il Signore distrusse ». Con satira potente è descritto il precipitare del tiranno di Babilonia nello ScEOL (v.): « quomodo cecidisti de caelo, Lucifer! . . . qui dicebas in corde tuo . . . similis ero Altissimo ».

XIV 24–27: contro l'Assiria.

XIV 28–32: oracolo contro la Filistea, pronunciato nell'anno della morte di Acaz: (721? 728? 718?): giustizieri saranno gli Assiri.

XV–XVI: oracoli contro Moab, di origine e di interpretazione assai controverse. Molti pensano che Is. abbia utilizzato e adattato oracoli preesistenti (cf. XVI 13), di cui ritorna l'eco in Ger XLVIII.

XVII 1–11: oracolo contro Damasco (Siria) ed Efraim (Israele), probabilmente anteriore all'alleanza fra i due contro Giuda.

XVII 12–14: contro l'Assiria.

XVIII: messaggio all'Etiopia quando sollecitò Ezechia ad alleanza contro il comune nemico, gli Assiri: basta Jahvè contro gli Assiri, e anche l'Etiopia finirà per rendere a lui omaggio.

XIX: l'Egitto, tremendamente umiliato dai castighi divini, troverà la salvezza e la pace nel regno messianico. « In quel giorno Israele sarà terzo con l'Egitto e con l'Assiria: benedizione in mezzo alla terra ».

XX: l'Egitto e l'Etiopia saranno debellati dall'Assiria che ne porterà via la gente. L'oracolo è datato dal 711 e si imposta su un'AZIONE SIMBOLICA (v.): Is. per il periodo di tre anni cammina (spesso) nudo, ossia senza il mantello, e scalzo.

XXI 1–10: Babilonia la gaudente cadrà sotto i colpi degli Elamiti e dei Medi e sarà libero Israele dall'esilio.

XXI 11–12: non son finiti i dolori per l'Idumea.

XXI 13–17: contro l'Arabia.

XXII 1–14: rampogna contro Gerusalemme che si dà alla pazza gioia, mentre le sovrasta immane pericolo (quello del 713–711 secondo gli uni, quello del 701 secondo gli altri).

XXII 15–25: Sobna, che doveva essere uno dei primi responsabili della politica antiteocratica, sarà destituito e ne prenderà il posto Eliakim.

XXIII: luttuoso oracolo contro Tiro « emporio delle genti ». La sua potenza commerciale sarà distrutta; risorgerà dopo 70 anni, ma i suoi proventi, a suo tempo, saranno devoluti a beneficio del servizio di Jahvè (conversione della città). La prima parte della profezia si compì con la presa di Tiro da parte di Nabucodonosor nel 574 dopo 13 anni di assedio. Le sorti della città si rialzarono con Ciro.

3) *Terzo gruppo:* XXIV–XXVII. Questa sezione vien detta giustamente la « *apocalisse di Isaia* ». I precedenti giudizi contro le nazioni si riassumono qui in un giudizio universale di suprema istanza, in cui sarà pienamente rivendicata la gloria di Jahvè contro le forze avverse e gli eletti canteranno gli inni della liberazione e della salvezza. Grandiosità di descrizione, vivacità di toni e di colori, profondità di dottrina spirituale, visione sintetica della storia universale nell'unità del disegno divino, fanno di questo gruppo un mucchietto di brillanti al centro del libro.

4) *Quarto gruppo:* XXVIII–XXXIII. Gli oracoli qui raccolti datano dai mesi che precedettero l'invasione assira del 701.

Si dice anche gruppo dei « *sei guai* »: cf. XXVIII 1; XXIX 1 e 15; XXX 1; XXXI 1; XXXIII 1.

XXVIII: è prossima la caduta della superba Samaria, ma anche Gerusalemme ha pessimi capi che ripongono la loro sicurezza nell'appoggio umano (alleanza con l'Egitto): Jahvè colpirà per correggere. La « *pietra angolare preziosa solida e sicura* » dell'edificio di salvezza simboleggia unitamente, nella visione profetica, Jahvè e il Messia.

XXIX: Gerusalemme, a cui è dato il nome poetico simbolico di « *Ariel* » (« leonessa di Dio » o meglio, qui « fuoco [altare] di Dio: cf. FR. ZORELL, *Lexicon . . . V. T*[1], 1947, p. 80 *a*), sarà investita dai nemici e si rimarrà come stupiditi, cadranno i castelli dei politicanti e, rinsaviti per il castigo e salvati da Jahvè, i figli di Giacobbe torneranno a lodarlo.

XXX: minacciosa requisitoria contro i politicanti che sperano nella forza militare dell'Egitto e sprezzano la parola profetica; Dio castigherà forte, ma poi « fascerà la ferita del suo popolo e ne guarirà le piaghe », e colpirà i nemici (l'Assiro).

XXXI–XXXII 8: continuando la requisitoria, denuncia l'impotenza dell'Egitto, predice l'umiliazione del popolo, poi l'improvvisa rotta del nemico, la liberazione e la resipiscenza del popolo e il felice ordine nuovo.

XXXII 9–20: apostrofe alle donne spensierate, mentre maturano i predetti eventi di devastazione e di rinnovamento.

XXXIII: nell'imminenza dell'urto decisivo, il Profeta predice il tracollo dell'Assiro e la divina liberazione di Gerusalemme.

5) *Quinto gruppo:* XXXIV–XXXV. È un dittico in cui si descrivono profeticamente, e con qualche tocco apocalittico, la condanna alla distruzione delle nazioni pagane rappresentate da Edom (XXXIV) e la liberazione gioiosa del popolo di Dio in una terra meravigliosamente rinnovata (XXXV).

B) *Intermezzo storico*: XXXVI–XXXIX. Esso è dedicato alla rievocazione particolareggiata di fatti di grande importanza, quali la duplice intimazione di resa fatta pervenire da Sennacherib a Ezechia (XXXVI), l'accorato duplice ricorso di Ezechia al Profeta e a Jahvè, il duplice incoraggiante messaggio di risposta del Profeta, la strage misteriosa nell'esercito assiro e la sua ritirata (XXXVII), la malattia mortale del re Ezechia, la sua fervida preghiera, l'esaudimento divino comunicatogli dal Profeta, lo splendido *Cantico di Ezechia*, il cui primo verso riecheggia all'inizio del poema dantesco (XXXVIII), l'ambasciata di Merodac-Baladan (XXXIX). — Cf. un tondo parallelo in IV Re XVIII–XX.

C) *Parte II. Libro della consolazione divina* (XL–LXVI). I motivi di cui si anima il grandioso messaggio di consolazione sono molteplici, attinti dal piano dell'azione di Dio che orienta la vicenda storica d'Israele verso l'avvento messianico: questo è, per antonomasia, la « consolazione d'Israele »: cf. Lc II 25, e i testi rabbinici addotti da STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, II (1924) p. 124 ss. Due sono, per questa parte, le suddivisioni che tengono il campo:

gli uni, al seguito di Duhm, distinguono due gruppi di oracoli, (XL-LV e LVI-LXVI); gli altri ne distinguono tre (XL-XLVIII, XLIX-LV, LVI-LXVI), e se ne vuole vedere il significato generale distintamente preannunciato nelle tre grandi cose che devono essere dette «al cuore di Gerusalemme» (XL 2: « *che è finita la sua schiavitù, che è espiata la sua iniquità, che essa ha ricevuto dalla mano di Jahvè il doppio per tutti i suoi peccati* »). Seguiamo il secondo modo di analisi.

1) *Primo gruppo:* (XL-XLVIII): motivo dominante di consolazione è la prossima liberazione dalla schiavitù di Babilonia per l'intervento di Ciro.

XL-XLI: in un quadro ideale Dio, di cui si esaltano via via con mirabili accenti l'irresistibile potenza, la provvida bontà, l'inscrutabile sapienza, capeggia le schiere dei reduci; un araldo intima un piano regolatore della viabilità; la fausta novella va recata a Gerusalemme da un alto monte, con voce forte. L'entrata in scena del Vittorioso (Ciro) non è che un atto del disegno di liberazione concepito da Dio per Israele «suo servo»: la liberazione d'Israele e il soccombere delle nazioni pagane segneranno la stupenda rivincita del vero Dio contro gli idoli menzogneri e nulli.

XLII: Jahvè presenta il suo « Servo » per eccellenza (il Messia), ne traccia il profilo morale e ne annuncia la missione, 1 ss. (v. *secondo gruppo*). Il Profeta sollecita un cantico nuovo e universale in lode di Dio, 10-17, e aggiunge una requisitoria contro i sordi e i ciechi di quell'altro «servo di Jahvè» che è il popolo d'Israele, il quale non ha saputo leggere nella tremenda lezione della storia il castigo di Dio, 18-25.

XLIII-XLIV 23: ma ora il castigo ha termine e Jahvè libererà il suo popolo; la liberazione non si deve che a lui, Dio unico, eterno, preveggente, irresistibile, che cancella i peccati per pura bontà: vergogna agli idoli e ai suoi cultori. Il ribadito concetto della cancellazione dei peccati illumina l'intimo carattere spirituale della grande liberazione.

XLIV 24-XLV: Ciro, di cui ora è fatto anche il nome, è suscitato e scortato da Jahvè a compiere opera di liberazione, di restaurazione e di salvezza.

XLVI-XLVII: cadono gli dèi di Babilonia, impotenti non solo a salvare i loro cultori, ma anche a salvare se stessi, e cadrà d'improvviso Babilonia, la città dei godimenti, che tanto fidava nell'avvenire, e non la salveranno le scienze occulte e le arti magiche.

XLVIII: dai vaticini antecedenti e verificati Jahvè trae la prova della sua divinità e, assicurando l'avveramento dei nuovi, esorta il popolo alla fedeltà e alla docilità.

2) *Secondo gruppo*: (XLIX-LV): *carmi dell'Ebed Jahve o Servo di Jahvè*. È qui enunciata l'altissima dottrina della redenzione e rinnovazione spirituale d'Israele per opera del *Servo di Jahvè*, *Ebed Jahve*, di cui un primo carme, nell'attuale disposizione del libro, precorre già nel c. XLII 1 ss e altri tre ingioiellano questo gruppo: XLIX 1 ss, L 4 ss, LII 13 ss con LIII. Sul numero « quattro » dei carmi del Servo di J. vi è sufficiente accordo fra i critici, come pure sul punto d'inizio evidente dei primi tre, mentre il quarto, secondo taluni, principierebbe con LIII 1; del quarto è evidente l'estensione per tutto il c. LIII mentre l'estensione degli altri è variamente stabilita. La sensibile indipendenza dei carmi dal contesto avvalora l'ipotesi che originariamente essi costituissero un poemetto a parte di genere drammatico; non vi è tuttavia ragione convincente per supporre che l'ordine primitivo fosse diverso da quello ad essi assegnato nel libro attuale. Il Vaccari rileva nell'ordine tradizionale e attuale dei carmi un reale crescendo del dramma del Servo di Jahvè. « Il 1° carme (XLII) non fa che presentarci l'Ebed, le sue doti, la sua missione. Nel 2° (XLIX) l'Ebed stesso è in azione, predica ai popoli; ma non è già più agli inizi della sua attività: è preceduta una predicazione almen tanto lunga da far posto alla stanchezza da una parte, al rammarico di poco o niun frutto dall'altra. Nel 3° (L 4 ss) parla ancora il Servo della sua missione, e non ha più solo a deplorare noncuranza da parte del pubblico, ma si viva opposizione, che giunge alla violenza, ai gravi maltrattamenti. Nel 4° ed ultimo (LII-LIII) culmina il piccol dramma nella morte, tragica insieme e salutare, del fedele predicatore, seguita però da radiosa rinascita, che porta a felice compimento la missione affidata da Jahvè al Servo fedele. In questo ultimo canto la meravigliosa sorte dell'Ebed, che giunge al trionfo attraverso la morte, è prima brevemente e relativamente riassunta da Jahvè medesimo (LII 13-15); poi più in disteso la morte tanto più compassionevole perchè d'un innocente per le colpe altrui, è compianta da terzi nel tratto più patetico del poema (LIII 1-9); il finale trionfo vien confermato da Jahvè medesimo secondo il testo masoretico, dal Profeta scrittore od anche dai precedenti interlocutori secondo la lezione, leggermente diversa, dei LXX » (p. 226).

Nel paragrafo dedicato alla dottrina messianica di Is. si toccherà il problema, che è certo il più importante, della identificazione del « *Servo di Jahvè* ». Resta qui da accennare al contenuto delle parti che intersecano i carmi dell'Ebed Jahvè.

XLIX (7? 8?) 14-L 3: Jahvè risponde con tenerezza commovente e con promesse di liberazione e di gloria al lamento, ingiusto, di Sion: « Jahvè mi ha abbandonata ».

LI-LII 12: messaggio trionfale in cui si alternano la voce del Profeta e la voce di Jahvè e che si può riassumere nelle parole di LI 11:

e i redenti di Jahvè torneranno
e verranno a Sion in giubilo,
e letizia eterna (sarà come corona) *sul loro capo;*
gaudio e letizia recheranno,
vanirono dolore e gemito.

LIV: Jahvè incita all'esultanza la Gerusalemme ch'egli rinnova e glorifica. S'intravvede la Chiesa.

LV: in una ardente perorazione Jahvè invita tutti ai beni della salvezza, che egli largirà gratuitamente a chi lo ricerca e si converte dal male, e dà nuova conferma del gioioso rimpatrio, inizio dell'ordine nuovo.

3) *Terzo gruppo* (LVI-LXVI), vario, rimarchevole per dottrine morali e anticipazioni messianiche.

LVI 1-8: l'ordine nuovo di salvezza è aperto a tutti gli amatori di Jahvè senza limiti di razza.

LVI 9-LVII: invettiva divina contro gli indegni capi d'Israele; intanto la morte rapisce i giusti: essi entrano nella pace, ma la società senza essi peggiora; invettiva contro gli apostati e le brutture delle loro pratiche cultuali pagane; la misericordia

divina è pronta però a guarire e a consolare quelli che si convertono di cuore.

LVIII: Iddio vuole che il Profeta gridando a squarciagola denunci al popolo il vuoto formalismo delle pratiche cultuali e religiose e gli indichi come debba comportarsi, se vuole il favore divino.

LIX: l'intervento liberatore di Dio finora è mancato, perchè le iniquità hanno eretto una barriera fra lui e il suo popolo; i buoni lo capiscono e ne soffrono. Ma l'ora dell'intervento divino è sonata: Jahvè « verrà a Sion come un redentore ».

LX-LXII: trilogia tutta festosa di luci e di canti.

LX: entusiastica apostrofe alla Gerusalemme nuova, investita dalla « gloria di Jahvè », faro di luce, mèta e signora di tutte le genti.

LXI: un araldo (il *Profeta* stesso, dice un'interpretazione razionalista; il *Messia*, dice l'esegesi cattolica, così da potersi ravvisare nei primi vv., secondo alcuni, un quinto carme dell'Ebed Jahvè) si presenta inviato dal Signore a proclamare la fausta novella della liberazione agli umili, agli affranti, agli schiavi, ai prigionieri; indi è descritta la restaurazione di Gerusalemme e della nazione in termini di tanta magnificenza da esigere necessariamente la sua trasposizione sul piano messianico con riferimento all'Israele spirituale, ossia al popolo cristiano; segue un breve, alato canto di giubilo: *Gaudens gaudebo in Domino*...

LXII: messaggio di certezza recato dal Profeta al popolo per suscitare il fervore dell'attesa.

LXIII 1-6: dialogo drammatico fra il Profeta e il Vittorioso (il Messia) che ha schiacciato i nemici, simboleggiati negli Edomiti, insanguinandosi le vesti.

LXIII 7-LXIV: profonda cordiale supplicazione del popolo afflitto e conscio delle sue iniquità a Dio Padre e Redentore, perchè rinnovi i tradizionali gesti di potenza e di bontà per il « suo popolo ».

LXV-LXVI: solenne risposta di Jahvè alla supplicazione del popolo: a gente ribelle, apostata, idolatra e ipocrita non può convenire altra medicina che un forte castigo (« io non tacerò ... », 1-7); ma « per amore dei miei servi, non distruggerò tutto il popolo » (8-12); opposte saranno le sorti dei miei eletti e dei reprobi (13-16). Nel quadro di una palingenesi universale (« *Ecco: io creo nuovi cieli e nuova terra* ») Jahvè annuncia l'èra nuova di benedizione e di pace (17-25).

Il c. LXVI, pur nel suo legame col precedente, è degno coronamento di tutto il libro. Non sugli oblatori di sacrifici menzogneri, ma « sull'umile e sul contrito di spirito .. io poserò il mio sguardo »; gli ipocriti impenitenti saranno puniti (1-4). Anche i beffardi odiatori dei loro fratelli saranno confusi, mentre Gerusalemme rinascerà come d'incanto a pienezza di gloria: rallegratevi con Gerusalemme (5-14). Infine si ha in termini simbolici, la descrizione del tremendo giudizio divino che farà perire quanti sono indegni di partecipare alla grande restaurazione.

III. Aspetti storico-critici e letterario-estetici del testo di Is. L'attuale testo ebraico (testo masoretico: v. MASORA), a giudizio dei critici, è rappresentante sostanzialmente fedele dell'ebraico originale, come risulta dal raffronto con la più antica fra le versioni (v. VERSIONI DELLA BIBBIA), quella greca dei Settanta (sec. II a. C.), la cui importanza, come per tutto il Vecchio Test. in genere, è accresciuta dall'uso abituale che ne fecero gli scrittori del Nuovo Test. e i Padri dei primi secoli. Fra i mss. antichi scoperti da beduini all'inizio, come pare, del 1947 in una grotta del deserto di Giuda, nella regione di Gerico presso il Mar Morto, se ne trovano due: incompleto l'uno, acquistato, con altri due mss., dall'univ. ebraica di Gerualemme; completo l'altro, acquistato, con altri tre, dal convento siriano ortodosso di S. Marco in Gerusalemme, attualmente in mano di studiosi degli Stati Uniti per un esame più accurato; di esso è apparsa nel 1950 l'edizione fototipica. Se qualche dubbio rimane nell'animo di questo o di quel critico circa la loro autenticità, esso deve piuttosto interpretarsi come scrupolo e indizio di prudenza estrema per non correre pericolo di essere, come altre volte accadde, vittime di ingegnose frodi. In realtà, scriveva nel marzo 1950 il padre BEA, « risulta senza dubbio che, *allo stato attuale della ricerca scientifica*, solo l'ipotesi dell'origine precristiana dei manoscritti .... soddisfa ai dati archeologici e paleografici e che non vi sono affatto argomenti convincenti per un'origine più recente. Anche se non riusciamo ancora a determinare con piena certezza il decennio nel quale i due documenti sono stati scritti, il fatto stesso che oggi abbiamo dei ms. precristiani della Bibbia .... è d'incalcolabile importanza » (p. 621) « per la storia del testo ebraico e per la valutazione del testo masoretico » (p. 488): basta riflettere che la recente scoperta ci ha procurato documenti che sono anteriori di un millennio ai più antichi codici ebraici della Bibbia finora conosciuti (p. 612) e sono probabilmente contemporanei della versione dei Settanta.

I biblisti sono unanimi nell'esaltare la lingua, lo stile e le bellezze letterarie del libro di Is., che va annoverato fra i più grandi capolavori della letteratura mondiale e segna il punto più alto della letteratura del Vecchio Test. Il GIROTTI (p. 132-136) riferisce elogi di Seinecke, Grotius, Lowth, Eichhorn, Jahn, Gesenius, Hengstenberg, Gautier, Dillmann, talmente superlativi, che ne stupirà grandemente chi non abbia mai letto questo libro.

Nella prima parte si trovano sparsi, a introduzione degli oracoli, anche racconti *storici* e tali sono per intero i cc. XXXVI-XXXIX. Queste parti sono in prosa, nella prosa del periodo d'oro della lingua ebraica; gli oracoli invece, a giudizio dei più, sono in forma poetica (v. POESIA EBRAICA).

IV. Dottrina del libro di Is. Sotto questo aspetto, l'opera è prodigiosamente ricca. Tentiamo qualche linea più per creare una suggestione che per darne un'idea proporzionata.

1) ***Dio.*** Tutto il libro è soleggiato dall'idea di Dio, a cui sono dati vari nomi: *Jahweh*, nome proprio, cf. XLII 8 (circa 450 volte, spesso, nella prima parte, congiunto con *Sebha'oth*, « Dominus exercituum », il *Santo di Israele* (25 volte a cominciare da I 4), *'Adonaj*, « Dominus », nome esclusivamente divino, *Ha'adôn*, « *il* Signore » (la prima volta in I 24), usato, senza articolo, anche per personaggi umani, *'Elohîm* e *'El*, « Dio », nomi generici dell'Essere Supremo, usati anche per gli dèi pagani (per *'El* cf. XLV 20). Ma Jahvè è l'*unico* Dio: gli dèi pagani sono *'elîl* = vacuità, nulla. Nulla di più insistente in I. che la condanna dell'idolatria: cf. I 4, 29-30; II 6 ss, 18 ss; X 10 s; XVII 8, 10; XIX 1, 3; XXI 9; XXVII 9; XXX 22; XXXI 7; XXXVII 19 (gli 'elohîm pagani « non sono 'elohîm »);

XL 19 e XLI 7 (ironia per gli idoli artefatti e per i loro artefici); XLI 21 ss (sfida ai falsi dèi); XLII 8, 17; XLIII 12; XLIV 6 ss, 9 ss, 15 ss; XLV 5 2 = 1 (« Io sono Jahweh e non ve n'è altro; al di fuori di me non v'è dio »); XLV 15-16, 20; XLVI per intero, il v. 9 categorico come XLV 5; XLVIII 5; LVII 3 ss, 13; LXV 3-4, 7, 11; LXVI 3. Si ha dunque ben ragione di chiedersi con Feuillet (col. 684): « Come si è potuto richiamare in dubbio il rigore del monoteismo di Is.? ». Eterno (LVII 15 « habitans aeternitatem » grandiosa espressione, unica in tutta la Bibbia), onnipotente, immutabile, Dio è il creatore e il signore di tutte le cose e dell'uomo: XVII 7; XL 6 ss; XLIII 13; XLIV 24; XLV 6-7, 9, 11-12, 18; LXVI 2. Trascendente e impenetrabile, « Deus absconditus » (XLV 15), sapientissimo, egli è pur tuttavia onnipresente nel mondo e nella storia e domina infallibilmente, se pur segretamente, popoli ed eventi e condiscende ad intimità con l'uomo: V 19, 26; VII 18 ss; X; XIX 1 ss; XXII 11; XXIV-XXVII (cf. Girotti, da p. 341 *b*), XXVIII 23 ss; XXXIII; XXXIV 16; XXXVII 26-29; XL e cc. ss. Dio è trascendente ed intimo (LVII 15), è l'essere perfettissimo, « il Santo » per eccellenza (VI 3: il trisagio! LVII 15: « Egli è l'Altissimo, ha un trono eterno e ha nome *il Santo* »). Santo per essenza, egli è santo nell'agire: XXIX 23-24. L'infinita santità lo fa nemico d'ogni peccato, di ogni malvagità, d'ogni orgoglio e tracotanza (cf. II 12-17) sia di popoli che di individui: è significativo che il libro si apra e si chiuda con le più forti espressioni del corruccio divino, ed è logico che attraverso tutto il libro, Dio appaia nella figura di giustiziere. Pur tuttavia il libro di Is. è più ancora un grandioso documento della bontà e della misericordia divina non solo per la salvezza messianica predisposta per Israele e per le genti tutte, ma anche per l'intrecciarsi della misericordia con gli atti stessi della giustizia: Dio infatti castiga per convertire e per salvare (I 10, 18 ss; XXII 12-14; XXVI 10; XXVIII 11-12, 23 ss; XXIX 22-24; XXX 18 ss! XLIV 22; XLVIII 10; LV 7) e per la sua bontà tempera e limita il castigo, pazienta, cancella la iniquità (XLII 14; XLIII 24-25; XLVII 6; XLVIII 9-11). Non però che Dio si lasci burlare senza fine; i riluttanti ostinati sono da lui abbandonati a uno stato di indurimento e di cecità che li fa maturi al castigo. (I 28; VI 9-10; XXII 9-14; XXIX 9 ss; XXX 9-11; XXXII 3-4; XLII 18-19; XLIII 8; XLIV 18-20; LIX 9-10; LXIII 10 e 17; LXIV 7). Sovrano dominatore della storia, Dio vede tutt'insieme il passato, il presente e il futuro ed è degno di nota come egli richiami più volte gli uomini alle lezioni della storia (XL 21 ss; XLI 1 ss; XLII 18-25; XLIII 10 e 16 ss: il v. 18 non fa difficoltà; XLVI 8-9) e insista sul valore dell'argomento profetico sottolineando l'avveramento dei vaticini passati a garanzia di quelli nuovi (XLI 21 ss; XLII 9; XLIII 9 ss; XLIV 7 ss; XLVI 9-10; XLVIII 3 ss). Dio è l'onnisciente e la sua parola è infallibile (XLV 19; XLV 23; XLVI 10; LV 10-11): la « teologia della Parola divina in XLLV prepara già il prologo giovanneo »: (cf. Feuillet, col. 727). Se si aggiunge che al Messia sono dati i nomi di « Dio con noi » e di « Dio forte » e che lo Spirito divino è « concepito quasi già come una ipostasi distinta « (Feuillet, col. 721: cf. ad es. XI 2 ss e LXIII), la teologia di Is. appare fiorita di preaccenni trinitari.

2) ***Dio e Israele.*** Nell'atto della sua vocazione Is. sente i Serafini acclamare all'*infinita santità di Dio* (VI 3). Ciò è grandemente significativo per il carattere della sua missione: egli sarà, presso il popolo, l'araldo della santità di Dio che si è fatto « il Santo di Israele » perchè Israele divenga « il santo di Jahvè » (Crampon). Israele è stato scelto dall'amore di Dio e tutto il libro è pieno delle più tenere e forti espressioni e richiami di questo amore (ad es. I; V; XLIII 4; XLIV 2; XLVI 3; XLIX 15 . . . LXVI 13), che ha stretto fra Dio e il suo popolo come un vincolo nuziale (XLIX 18; L 1; LIV 5 ss; LVII 3 ss, 8; LXI 10; LXII 4-6). Is. è l'angelo di questa alleanza sacra fra Dio e il suo popolo, lo zelatore della Teocrazia (v.). Israele ha il privilegio di una costituzione divina, il suo vero sovrano è Dio, la cui volontà dev'essere l'unica norma della vita dei singoli e della nazione. Tutti i rimproveri che Jahvè e il Profeta muovono al popolo sono ispirati a questo principio della teocrazia. La politica stessa, come già si è visto (cf. § 1 e § 2 passim; e i capp. VII-VIII; XIV 32; XVIII; XX; XXVIII-XXXII . . . .), è continuamente richiamata allo stesso principio: Jahvè è la sicura infrangibile difesa del suo popolo; l'appoggio straniero è una canna fessa che fora la mano (XXXVI 6); l'alleanza con le nazioni pagane significa sfiducia in Dio, infedeltà al patto, contaminazione religiosa; non vi è frangente in cui Israele sia dispensato dall'avere una fede incondizionata in Dio: basta lui contro tutti, sempre! Se ne ebbe splendido saggio nell'improvvisa rotta di Sennacherib.

Ma Israele ha troppo peccato contro la fedeltà teocratica. Il libro risuona tutto dei lamenti e dei biasimi divini per l'ingratitudine del suo popolo, la quale già nel cap. I è stigmatizzata con parole roventi. Perciò Israele sarà duramente punito. Ma Dio, la cui giustizia può permettersi di distruggere dalla radice nazioni pagane, salverà la radice di Israele ed ecco: l'insistente messaggio di salvezza per quel ***Resto d'Israele*** che sarà il nucleo santo dell'Israele novello, il germe del regno messianico: I 9; IV 2-3; VI 13; VII 3; X 20-22; XI 11, 16, ecc.

3) ***Profezie messianiche.*** La grandiosa realtà verso la quale Is. vede evolversi la storia dei popoli è il trionfo della vera religione nel mondo, il trionfo di Jahvè e dell'Israele ideale nel regno messianico. Nessun dubbio può esservi sulla identificazione del ***Messia*** con l'***Emmanuele*** e con il ***Servo di Jahvè.*** Per quasi un secolo fino agli ultimi decenni dell'800 fra i biblisti protestanti prevalse l'interpretazione collettivistica del « servo di Jahvè » (= popolo d'Israele), che oggi tiene il campo anche nell'esegesi giudaica. Ma da più di cinquant'anni è in atto fra protestanti una vigorosa reazione, un deciso ripiegamento verso l'interpretazione personalistica. Resistono sulla vecchia posizione, fra i più segnalati, Ed. König (1926 e 1929), K. Budda (1933), O. Eissfeldt (1933), A. Guillaume (2ª maniera, London 1929) e, in Italia, G. Luzzi (*I Profeti Is. e Ger.*, Fir. 1928).

Contro l'interpretazione collettivistica si osserva che è quasi impossibile ridurre a semplice elemento retorico la forte personificazione che si ha nei carmi del Servo di J. specialmente nel 4° (LII-13-LIII), e soprattutto si notano l'esplicita contrapposizione del Servo di J. al popolo, a tutto il popolo (XLII 6;

XLIX 5-6; LIII 6,8) e lo stridente contrasto fra il Servo di J. dei carmi, docile, innocente, vittima dei peccati altrui, e Israele tanto meritevole, all'opposto, di essere rampognato. La distinzione — sulla quale il Luzzi, con molti altri, insiste, si direbbe, con chiaro imbarazzo (pp. 191, 192, 194, 221, 238-9, 248 ss) — fra l'Israele storico e l'Israele ideale (= Servo di J), è parsa all'Eissfeldt un « ripiego ». Ma altrettali appaiono la soluzione proposta dall'Eissfeldt stesso che vorrebbe considerato il medesimo Israele sotto il duplice profilo ora di ribelle e peccatore (Israele nei suoi singoli membri), ora di fedele e innocente (Israele come comunità spirituale ideale), e quella affacciata da E. Bruston (*Dict. encyclop. de la Bible,* II, 666) che vorrebbe ravvisato il Servo di J. in una eletta di Profeti.

Chi è dunque l'eroe individuale celebrato nei carmi? Fra i non cattolici la varietà delle identificazioni è sconcertante. Si è pensato a Mosè, a un re, Ozia o Giosia o Joachin, a Geremia, a Zorobabele, all'autore stesso dei carmi (propenso J. J. Stamm, 1946) o ad insigne (e ignoto!) sant'uomo del suo tempo (opinione, di W. Rudolph 1925, 1928 e di R. Kittel 1926, 1927). Sicchè era naturale che il Duhm (1892), tanto benemerito dell'interpretazione individualistica, scrivesse: « Siamo di fronte a un enigma storico che non risolveremo ». Chi abbia presente l'incessante variare dell'interpretazione non cattolica sia collettivistica che individualistica sottoscriverà di buon grado il giudizio di Lagrange (*Le Judaïsme avant J. Ch.,* p. 368): « La storia dell'esegesi di questo complesso non fa onore alla critica che s'è allontanata dal senso naturale per eludere il soprannaturale ».

Unanime attraverso la storia, l'esegesi cattolica contempla nel Servo di J. il Messia, il quale, solo, offrì la soddisfazione vicaria e sostenne la morte espiatrice ed ebbe la glorificazione tratteggiate nei carmi. È stato notato con piacere l'accostamento alla nostra posizione dell'ultimo studioso, non cattolico, dei carmi, Chr. R. North (1948), per il quale il profilo del Servo di J. e quello del Messia sono complementari e si integrano in una vera continuità divina. Cf. J. Coppens in *Ephem. theol. Lov.,* 24 (1948) 483-5.

La versione greca dei Settanta rende *'ebed,* servus, con παῖς, che è fra i titoli del Messia nel N. T.: Mt XII 18; Atti III 13, 26; IV 27, 30. Cf. V. Ermoni in *Dict. de la Bible,* III, col. 982 B-e.

Giova qui notare il profondo contrasto con il profilo del « Giusto sofferente » della poesia babilonese, nel quale si è preteso di avere scoperto il prototipo del Servo di J. Come bene precisò il Condamin (*Le livre d'Is.,* Paris 1905, p. 342), « il preteso Giusto sofferente non soffre con rassegnazione, non soffre per espiare i delitti degli altri »; gli mancano così i tratti essenziali del Servo di J.

Ammesse le accennate identificazioni, dal libro d'Is., giovandoci solo dei passi innegabilmente messianici in senso diretto, possiamo delineare il seguente ritratto profetico del Messia: Egli sarà di discendenza davidica IX 6 e XI 1; sarà concepito verginalmente VII 14; avrà la pienezza dello Spirito Santo XI 1 ss, XLII 1, LXI 1, sarà « Dio con noi » (v. Emmanuele), « Dio forte » VII 14, VIII 8, 10 e IX 5, re donatore di pace e instauratore d'un'armonia universale IX 5-6, XI 4-10...; apporterà grande luce e sarà maestro indulgente dolcissimo, insegnerà la vera religione ai popoli, « luce delle genti » IX 1, XLII 2 ss, XLIX 6... Ma, nonostante la sua perfetta innocenza e doti così amabili e benefici così grandi, egli sarà osteggiato, disprezzato, coperto di oltraggi, saziato d'obbrobrio, sfigurato, condannato a morte; tutto egli sosterrà con eroica pazienza, fidando in Dio e offrendosi in sacrificio per i peccati del suo popolo. E non sarà confuso, chè Iddio lo esalterà e colmerà di gloria (cf. IV 2; S. Girolamo riferì alla risurrezione del Messia XI 10: « et erit sepulcrum ejus gloriosum », ma il contesto non lo conferma) e frutto del suo cruento sacrificio sarà immensa progenie di giusti.

Così, attraverso le umiliazioni e il martirio, il Messia conquisterà il suo « Regno ». Per le note caratteristiche del **Regno Messianico** nei vaticini d'Is. può essere guida fedele il prefazio della festa di Cristo Re (v.): « *Aeternum et universale Regnum* »: (II 2-4; IX 6; XI 10; XVIII 7 conversione degli Etiopi; XIX 23-25 fraternità di popoli; XLV 14, 17, 22-23; XLIX 1, 6, 12, 22-23; LI 5-6, 8; LIV 3, 5; LV 5, 13; LVI 3-8; LIX 19; LX 3 ss; LXI 8; LXII 2, 11; LXVI 18-19, 22. Centro del Regno sarà la Gerusalemme nuova, ideale: II 2-5; XXVIII 16; XLIX 22-23; LI 11; LIV; LVI 7; LIX 20-21; LX 3 ss; LXI 3; LXII; LXVI 10 ss. 20), « *Regnum veritatis et vitae* » (II 3; IV 3; XXXII 3-4; XLII 3-6; XLIX 6, 9; L 10; LI 4; LIV 13: Dio interiore maestro dell'anime; LV 3; LX 1-3; 19-20; LXI 1 ss); « *Regnum sanctitatis et gratiae* »: (IV 3-4: XXXII 5; XL 2; XLIV 3; LIII 11-12; LIV 4; LV 7; LX 21; LXI 6; LXII 12; LXVI 21); « *Regnum justitiae, amoris et pacis* »: (II 4; IX 5-6; XI 4-9; XII; XIX 23-25 pace e fraternità tra i popoli, XXVIII 17; XXXII 1 ss; XLII 1, 3-4; XLV 8; XLIX 13; LI 11; LIII 5, 11; LIV 10, 13; LVI 1; LX 18-10; LXV 18 e 25).

Si deve a tanta ricchezza di contenuto messianico, se Is. è il profeta più citato nel N. T. (più di 85 volte). Veramente « Isaia vide la gloria del Messia e parlò di lui » (Giov XII 41).

4) **Dottrine religiose, morali, sociali.**

a) *Escatologia.* Il libro di Is., data l'indole generale storico-messianica degli oracoli, non offre molti spunti sui destini d'oltre tomba. Tuttavia è sottintesa la comune dottrina della Immortalità dell'anima; e lo Sceol (v.) o soggiorno dei trapassati (« quelli che abitano nella polvere », le « ombre » XXVI 19) è lì a bocca spalancata per ingoiare i grandi della vita (V 14; cf. XXXVIII 18). La satira contro il tiranno di Babilonia sembra apportare un po' di luce sullo Sceol, in quanto vi distingue diverse posizioni o bolge. I capp. XXIV-XXVII, come s'è visto, descrivono un giudizio divino di tale illimitata prospettiva, che il giudizio universale della fine dei tempi vi è certamente compreso, come pure nelle descrizioni dei capp. LXV-LXVI; cf. Girotti, p. 612 e 622-3. È pensiero unanime dei cattolici, coi quali s'accordano molti non cattolici, che l'alato testo XXVI 19 preannunci la *risurrezione dei morti.*

b) *Il primato della interiorità e della purezza spirituale della vita* è fortemente rivendicato contro il formalismo cultuale, contro un pregare che sia solo delle labbra e non del cuore, contro l'ascetismo ipocrita, contro il fasto religioso privo di anima: I 10-20; XXIX 13-14; XLVIII 1; LVIII; LXVI 1 ss. Il Signore vuole la con-

versione dall'intimo (LV 6-7) e il Profeta saluta i tempi futuri in cui saranno le salvifiche ricchezze della scienza e della sapienza e il tesoro della vera religione (XXXIII 6) e i figli della Gerusalemme nuova avranno per interiore maestro il Signore stesso (LIV 13; cf. Giov VI 54).

I sacrifizi, il culto esterno sono doverosi, ma non sono l'essenziale: XLIII 23 ss. Che Is. non condanni il culto esterno per se stesso è evidente dalla sua devozione al Tempio (cf. FEUILLET, col. 689) e dal preannunzio dei sacrifizi, delle feste e del sacerdozio dell'età nuova: LVI 7; LXVI 21, 23.

c) *Requisitoria contro i vizi.* L'alto rimprovero cade con insistenza sui peccati contro la religione dell'unico vero Dio: idolatria (v. sopra), prostituzione cultuale, sortilegio, magia, maleficio, occultismo, necromanzia, incantesimi: VIII 19; XIX 3; XLVII 9*b*-10 ss; LVII 3 ss; LXV 3-4, 7, 11; LXVI 17. Si colpiscono: lo spirito di rivolta contro le leggi XXIV 5; la morale indipendente V 20; la venalità, la corruzione nell'amministrazione della giustizia I 23; V 23; X 1 ss; XXIX 21; XXXII 5 ss; XXXIII 15-16; LVI 11; LIX 4, 14. Si prendono le difese dei deboli, dei poveri, degli orfani, delle vedove, degli oppressi: I 17, 23; III 14-15; IX 16 (17); X 2; XXV 4-5; XXVI 6; XXIX 20-21; XXXII 5 ss; LVIII 6, 9-10. Gli umili, i poveri, i pii, i giusti, quelli, insomma, per i quali la religione sarà vibrazione interna, saranno i prediletti del regno messianico (preannuncio delle «Beatitudini»: LVII 1, 15; LXI 1 ss; LXVI 2, 5).

Il caldo messaggio sociale di Is. comprende la condanna della violenza e della menzogna (LVIII 4 ss; LIX 3-7), del latifondismo (V 8-10), l'esaltazione delle opere di misericordia, le quali soltanto, non le vacue pratiche del culto, possono riparare le ingiustizie sociali (LVIII 5 ss).

Sferzate potenti son date al vizio dell'ubriachezza (V 11 ss, 22 «gli eroi del vino»; XXVIII 7 ss; LVI 12), ironia e minaccia si levano contro la procacità e vanità della moda femminile (III 16-25).

Is. sottolinea la *religiosità e responsabilità personale*, principio che andrà in pieno vigore con l'età nuova: LIV 13; LVI 1-2,11; LVII 1-2, 15; LVIII 8, 11; LXVI 2, 5, 13-15.

V. ***Unico o più gli autori del libro?*** Non dipende dalla soluzione di questo problema l'ispirazione divina del libro, che è posta fuori dubbio anche solo dalle citazioni che ne fa il N. T.; ed è teologicamente indifferente che al libro abbiano posto mano diversi autori anzichè uno. Le conseguenze sarebbero invece notevoli per la storia delle idee religiose nel V. T., se vi si riconoscessero mentalità così disparate da far supporre diversi autori distanti nel tempo l'uno dall'altro. Ma non è così. Contro l'unanime tradizione sia giudaica che cristiana, si cominciò in campo non cattolico a distinguere un *proto-Isaia* per i cc. I-XXXIX e un *deutero-Isaia* per il resto; ma poi quest'altra parte fu suddivisa fra due autori, assegnandosi al deutero-Isaia i cc. XL-LV e al *trito-Isaia* i cc. LVI-LXVI. Il proto-Is. sarebbe il personaggio noto dalla storia, gli altri due sarebbero illustri ignoti vissuti verso la fine dell'esilio. Ma queste non sono che le grandi linee della dissezione operata dalla critica «indipendente»: ciascuna parte, soprattutto la seconda e la terza, è poi sottoposta ad ulteriore anatomia.

L'argomento principe — confessato o non — per negare all'Is. storico la seconda e la terza parte è tratto dal contenuto «profetico» di esse: è il principio che nega in genere il soprannaturale, in ispecie la profezia (la liberazione dall'esilio, la restaurazione, ecc.). Qui, com'è evidente, la discussione ricade sul terreno filosofico, apologetico: v. SOPRANNATURALE; PROFEZIA; MESSIANISMO; MIRACOLO; RAZIONALISMO; anche CRITICA BIBLICA. In realtà i Profeti venuti dopo Is., ma anteriori all'esilio, ad es. GEREMIA (v.), mostrano di conoscere le parti che si vogliono assegnare al deutero-Is. o al trito-Is. D'altra parte l'elemento profetico-messianico, s'è visto sopra, è largamente presente nello stesso proto-Is., come nelle altre parti, nè si lascia certo risolvere in sia pur geniali intuizioni d'ordine naturale.

Si adducono, poi, rilievi di ordine filologico, letterario, ideologico, psicologico, che dimostrerebbero pluralità di autori. Ma è un argomentare questo, assai mal fido per le ragioni seguenti: un autore di genio ha a sua disposizione grande ricchezza di lingua e di mezzi espressivi; un reale progresso di idee è ammissibile anche in uno stesso autore; fra il parlare di un profeta alla generazione infedele dei contemporanei (cosidetto proto-Is.) e il suo descrivere, nel trasporto della visione, l'ordine nuovo, le consolazioni future (deutero- e trito-Is), le differenze, anche profonde, di tono sono naturali. Le affinità tra le varie parti sono poi tali, che si è costretti a dire che gli ignoti autori posteriori hanno saputo ben imitare il vero Is. Non fa dunque meraviglia che la Pontificia COMMISSIONE BIBLICA (v.) nei suoi responsi del 20-VI-1908 intorno all'indole e all'autore del libro nostro non solo respingesse l'accennata pregiudiziale d'ordine filosofico, ma anche dichiarasse che l'argomento filologico non è tale da indurre uno studioso competente ad ammettere più autori, e che questa conclusione non si impone neppure in forza degli argomenti presi nel loro insieme.

BIBL. — Per la letteratura generale e speciale circa i temi maggiori, cattolica e non cattolica, si ricorra a: G GIROTTI, *Il libro di Is.*, Torino 1942 (vol. VII della *Bibbia* del SALES), p. 139 *b*-143; A. FEUILLET in *Dict. de la Bible, Supplém.*, IV, col. 727-729 (fino al 1943). — I commentatori cattolici più recenti e più notevoli sono: R. AUGÉ in spagnolo, «Biblia de Monserrat», 2 voll. 1935-6; J. FISCHER in tedesco, «Bibbia di Bonn», 2 voll. 1937-9; G. GIROTTI sopra citato, in italiano; E. J. KISSANE, in inglese, Dublino, 2 vol. 1941-43; L. DENNEFELD, in francese, «La Sainte Bible» VII, Parigi 1947 (un solo vol. per i 4 Profeti maggiori!) e J. STEINMANN, «Lectio divina», V, Parigi 1950, in francese. Facciamo seguire, secondo l'ordine dell'articolo, indicazioni di sussidi bibliografici di varia utilità.

I) Per il quadro storico. G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, I, pp. 472-499. — G. GIROTTI, *o. c.*, p. 103-116. — Per il parallelo fra i documenti assiro-babilonesi e la Bibbia in riferimento ai tempi di Is.: J. PLESSIS in *Dict. de la Bible, Supplém*, I, col. 785-794. — Sulla spedizione di Sennacherib Bibl. speciale in GIROTTI, *o. c.*, p. 394 *b*. — Sul personaggio: A. FERNANDEZ, *El profeta Is. caudillo y salvador de supueblo*, Jerusalem 1940 (pp. 63).

II) Per alcuni brani o testi celebri. III 1-15: H. M. WEIL in *Revue Bibl.*, 49 (1940) 76-85.
VI: A. VACCARI in *Verbum Domini* 10 (1930). — K. FRUHSTORFER in *Theol.-prakt. Quartalschrift*

91 (1938) 414-424. — V. HERNTRICH in *Monatsschrift f. Pastor. Theol.*, 35 (1939) 158-178.
VIII 11-IX 6: H. JUNKER in *Pastor Bonus* 49 (1938-39) 338-346.
IX 5 (Volg. IX 6): G. GOVERNANTI, *In Is.* IX 5, Jerusalem 1945 (dissertazione).
IX 1-46: H. JUNKER, *Das Licht nach dem Finsterniss*, in *Pastor bonus* 50 (1939-40) 5-11.
XI 2: A. M. VÖLLMECKE in *Festschrift St. Gabriel* (Wien-Mödling 1939) 205-288: i 7 doni dello Sp. S.
XI 3: J. ERBES in *Verbum Domini* 23 (1943) 278 s.
XXIII: J. LINDER in *Zeitschrift f. kath. Theol.*, 65 (1941) 217-227.
XXIV-XXVII: J. LINDBLOM, *Die Jesaja-Apokalypse*, Lund 1938; cf. *Revue Bibl.*, 47 (1938) 628-630. — FEUILLET, *l. c.*, col. 679-690.
XXXVIII 10-2 o Cantico di Ezechia: G. R. CASTELLINO in *Salesianum* 10 (1948) 145-162.
LX 1-2 o La Gerusalemme nuova: G. SCHILDENBERGER in *Benedikt. Monatsschrift* 19) 1937) 404-412.
LVI-LXVI: M. S. Mc. CULLOUGH in *Journal of bibl. Literature* 47 (1948) 27-36: (autore unico, ma distinto da Is.).

III) Per i *manoscritti ebraici* recentemente scoperti, v. bibl. in *Biblica* 30 (1949) 26* num. 374 e 84* num. 1299; articoli di A. BEA in *Civiltà Catt.*, 101 950 I), 480 494 e 612-624. — *D. Barthelemy*, *Le grand rouleau d'Isaïe trouvé près de la Mer Morte*, in *Revue biblique*, 57 (1950) 530-49. — Per la forma poetica cf. GIROTTI, *o. c.*, p. 131 *b*-132 *a*. — J. F. STENNING, *The Targum of Isaiah*, con vers. ingl. Oxford 1949. — E. ZOLLI, *L'apporto del ms. DSI^a all'esegesi del libro di I.*, in *Antonianum* 26 (1951) 295-306.

IV. 1) Per la *teologia* di Is. J. BUDA, *Nomina divina in libro Is.*, in *Biblica* 18 (1937) 182-196.
2) *Dio e Israele*: GIROTTI, *o. c.*, p. 263-9. — SALV. GAROFALO, *La nozione profetica del « resto d'Israele »*, Roma 1940. — S. VIRGULIN. *La « Fede » nel profeta Is.*, in *Biblica* 31 (1950) 346-364 e 483-503.
3) *Messianismo* e *Servo di Jahvè*. E. TOBAC in *Dict. de Théol. cath.*, VIII-1, 46-77. — Sul titolo messianico « germe di Jahvè »: J. BUDA in *Biblica* 20 (1939) 10-26. — N. HUTTERER, *Die mittelalterlichen jüdischen Kommentare zu den Ebed-Jahwe-Liedern*, Bern 1938. — M. J. LAGRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris 1931, p. 368-381. — A. VACCARI, *I carmi del « S. di J. »*, in *Miscellanea Biblica* (1934) II, p. 216-244. — GIROTTI, *o. c.*, p. 436-481: *Bibl.* p. 479-481. — F. CEUPPENS, *De prophetiis messianicis in A. T.*, Romae 1935, p. 274-339. — VAN DER PLOEG, *Les chants du Serviteur de J.*, Paris 1936. — FEUILLET, *l. c*, col. 709-714. — TERMES ROS, *La santitad en el Mesias-Siervo de Jahvé*, Roma 1945 (pp. VIII, 35). — C. R. NORTH, *The suffering, Servant in deutero-Isaiah*, London 1948. — J. J. STAMM, *Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel*, Zürich 1946. — H. KRUSE, *Carmina Servi J.* in *Verb. Dom.*, 29 (1951) 193-205. — J. KAHMANN, *Die Heilszukunft in ihr. Beziehung zur Heilsgeschichte nach Is 40-55*, in *Biblica* 32 (1951) 65-89; 141-172. — C. LINDHAGEN, *The Servant motiv in the Old Test.*, Uppsala 1950. — J. COPPENS, *Nieuw licht over de Ebed-J.-liederen*, Leuven 1950
J. CUSSET, *L'idée missionnaire dans Is.*, in *Revue Apolog.*, 63 (1936, II).
d. — P. TREVISAN, *Commento a Is.* (ai primi 16 cc.) di S. BASILIO, « Corona Patrum Salesiana » 1939: Erasmo lo disse « *eloquentissimi theologi opus in elegantissimum prophetam* ».

V) Responsi della Pontif. Commissione Biblica in *Denz.-B.*, nn. 2115-2119 e *Enchiridion Biblicum*, nn. 287-291. — Per una esposizione più particolareggiata della critica contraria all'unità d'autore: G. RICCIOTTI in ENC. IT., XIX, 588 *b*-590 *a*. — Per un riesame della questione con sensibile riguardo alle istanze plausibili della critica letteraria: A. FEUILLET in *Dict. de la Bible*, *Supplém.* fasc. XX (1947) col. 647-729.

ISAIA (Apocrifo di), detto anche *Ascensione di Is.* Opera composita che racconta il martirio del Profeta sotto il re Manasse e ne ribadisce e amplifica, sotto l'influsso del fatto cristiano, i vaticini messianici. Il tutto si deve ad autore cristiano molto antico, non posteriore al sec. IV. — A. VITTI in ENC. IT., XIX, 590 *b*-591 *a*. — APOCRIFI, III, A, 5. — ED. MASSAUX, *Influence de l'Evang. de S. Matthieu sur la littérature chrét. avant S. Irénée*, Louvain 1951, l. II, c. 3°, art. 1.

ISAIA di Cipro, controversista cattolico del secolo XIV, scrisse contro Nicola Sclengias una lettera *De processione Spiritus Sancti* (PG 158, 972-76, da ALLATIUS, *Graecia orthodoxa*, I, p. 396-99) per provare la processione dello Spirito S. dal Padre e dal Figlio. Altre notizie presso FABRICIUS in PG 158, 971 s. — L. PETIT in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 82.

ISAIA, originario di Este, detto anche di *Padova*, canonico lateranense (m. sui primi del '500), coprì con plauso vari incarichi nell'Ordine. Lasciò un commento latino al *Cantico dei Cantici* (scritto a Venezia nel 1480) e poi un altro commento, allegorico-didattico, in volgare (Venezia 1504) che è probabilmente il primo apparso in lingua italiana.

ISAIA, anacoreta di Nicomedia passa in alcuni mss. per autore di un *Sermo de liturgiis* (A. EHRHARD, in K. KRUMBACHER, *Gesch. der byzant. Lit.*, Monaco 1897, p. 160). In realtà il *Sermo* è un estratto edificante della « Vita » di I., che insiste sull'immenso valore della Messa (specialmente delle 40 Messe celebrate ininterrottamente: parallelo bizantino delle 30 « Messe gregoriane ») nel liberare l'anima dal peccato e nell'alleviare le anime del Purgatorio. Per questi punti il *Sermo* del pio anacoreta, altrimenti ignoto, è di grande interesse. — L. PETIT in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 81.

ISAIA di Trani (sec. XIII-XIV), eminente talmudista ed esegeta, lasciò chiari commenti storico-letterali ai libri del Vecchio Test., un'opera di rituale (*Pirqe Halakōt*) e preghiere.

Nello stesso campo si illustrò suo nonno († c 1250), omonimo, detto « il Vecchio » per distinguerlo dal nipote « il Giovane ».

ISAIA Abbate. Sotto il suo nome ci furono trasmessi 29 *Logoi* (discorsi) ascetici, di cui in PG 40, 1105-1206 si riporta una versione latina del secolo XVI; nuova ediz. a cura del monaco giordanita AUGUSTINOS, *Discorsi del nostro Santo Padre Abbate I.* (in greco), con prologo, Gerusalemme 1911.

L'identificazione biografica dell'autore è ancora un problema aperto. Secondo la tradizione fu uno dei più famosi monaci egiziani, lodato dalla lettera di Ammonio al patriarca Teofilo, dalla *Historia monachorum* (PL 21, 38*i* ss; testo greco in PREUSCHEN, *Palladius u. Rufinus*, Giessen 1897), dalla *Historia lausiaca* di PALLADIO (v.), dagli *Apoftegmi dei Padri* (PG 65, 71 ss), dai *Verba Seniorum* (PL 73, 855 ss), dalle *Vitae Patrum* (PL 73, 89 ss), dal *Paradiso* di ENANJESU (v.), compilazione siriaca del sec. VII . . . , nelle quali raccolte I. è presentato spesso come protagonista di aneddoti edificanti e autore di numerose *sentenze* asce-

tiche (PG 40, 1205-13; PL 103, 427-34. « regula ad monachos » in 68 « precetti o consigli »).

Invece K. AHRENS e G. KRUEGER fin dal 1899 (*Die sogenannte Kirchengesch. des Zacharias Rhetor*, in Biblioth. Teubneriana, *Scriptores sacri et profani*, III, p. 385 s. e in *Byzantinische Zeitschrift*, VIII, p. 303), identificarono l'autore dei « Logoi » col monaco monofisita I., vissuto nella regione di Gaza in Palestina, ivi morto l'11-VIII-488, amico di Pietro l'Iberiano: di lui parlano la Vita anonima del detto Pietro, molte opere siriache di origine monofisita, specialmente Zaccaria Scolastico che ne redasse la biografia (conservata in siriaco, edita da BROOKS, *Vitae* ..., in « Corpus scriptorum christianorum orientalium », *Scriptores syri*, serie III, t. XXV, 1907, p. 3-16). Questa tesi raccolse le maggiori simpatie dei critici più recenti, come S. VAILHÉ in *Echos d'Orient* 9 (1906) 81-91, O. BARDENHEWER, *Gesch. d. altkirchl. Lit.*, III (Freib. i. Br. 1912) 98, L. PETIT in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 79-81, M. VILLER, *La spiritualité des premiers siècles chrét.*, Paris 1930, p. 60, G. GRAF in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, V, col. 620, I. HAUSHERR in *Orientalia christ. periodica*, 4 (1938) 507, 518 e in *Mélanges à F. Cavallera*, Toulouse 1948, p. 237 ...

Dadišo Quatraya, nestoriano del sec. VII, del convento di Rabkennarē; lasciò un commento dei « Logoi » d'I., al quale prepose una notizia biografica sul « santo abbate I. ». Di esso dice che era « di origine egiziana » e passò « tutta la vita nella celebre montagna di Scetis, dove fu degno di divenir abbate, capo e igumeno dei padri e dei fratelli ... e generò dei santi perfetti »: che in gioventù fu discepolo dell'abbate Achillas: che praticò in alto grado l'ascetismo, la custodia dello spirito, l'umiltà, come provano i numerosi aneddoti riportati: che ogni giorno indirizzava ai suoi monaci di Scetis istruzioni orali sulla perfezione ascetica, da I. poi raccolte in uno scritto su domanda dei monaci stessi ... Il racconto di Dadišo, che attinge immediatamente al *Paradiso* di Enanišo (Enanjesu), è abbastanza disordinato e contradditorio: confonde, ad es., il monaco I. della *Historia monachorum*, che è un solitario della Tebaide del IV sec., con I. discepolo di Achillas, che è un asceta di Scetis del V sec., contemporaneo dei monaci Betimes, Ammoes, Daniele e del patriarcato di S. Cirillo Aless. (412-444), e che pertanto si può dire « I. il Giovane ». Sicchè veniamo a conoscere almeno tre abbati dal nome I.: il monaco di Tebaide del IV sec , il monaco di Scetis discepolo di Achillas del V sec., e il solitario di Gaza morto nel 488, autore dei Logoi, biografato da Zaccaria il Retore.

Senonchè non è improbabile che gli ultimi due costituiscano un unico personaggio. Le fonti monofisite di I. di Gaza, amico di Pietro l'Iberiano, dicono che era di origine egiziana e che condusse vita monastica in Egitto almeno fin verso il 430, donde, per fuggire la fama e il pericolo della vanagloria, si rifugiò in Palestina, ove fu immischiato nei torbidi monofisiti che seguirono il conc. di Calcedonia (451). L'I. palestinese monofisita autore dei Logoi, morto nel 488, potè ben essere, nella fase egiziana della sua gioventù, il discepolo di Achillas e l'abbate di Scetis degli Apoftegmi; a conferma si noti che gli Apoftegmi 9, 10, 11 dell'I. egiziano (PG 65, 181 D-184 A) sono estratti dal 28° Logos di I. palestinese quale esso si trova nel ms. Cromwellianus 14 di Oxford e nelle versioni siriaca e copta. Fa difficoltà un Apoftegma (PG 65, 273 B) che ricorda un colloquio di I. con Macario, poichè sembra improbabile che questo I. abbia potuto conoscere il grande Macario morto nel 390. Forse, se il racconto è autentico, si tratta di un altro I. Per questa discussione v. ANT. GUILLAUMONT in *Analecta Bolland.*, LXVII, *Mélanges P. Peeters*, I (Bruxelles 1949) 350-60. — Alcuni testi di I. in *Ench. ascet.*, nn. 996-1001. — I. HAUSHERR, *Le « Meterikon » de l'abbé Isaie*, in *Orientalia christ. periodica*, 12 (1946) 286-301. — Altra *Bibl.* nel testo.

ISAIA *Ha-Levi* **Horowitz.** v. KABBALA III G.

ISAIA (S.): Ordine Antoniano *di S. Is. dei Maroniti*. v. MONACI II L 3.

ISAMBERT Nicola. v. YSAMBERT.

ISARNO (*Ysarn, Ysarnus*), S., O. S. B. († 24-IX-1048), n. presso Tolosa, alunno, poi monaco, priore e abbate (1021) del monastero di S. Vittore in Marsiglia, si rese celebre per eminenti virtù, soprattutto per la carità verso gli infelici. Si adoprò, con un viaggio in Spagna e spendendo ingenti somme, per liberare i monaci di Lérins dalla cattività dei Saraceni, rendendoli al loro monastero. Fu illustrato da miracoli prima e dopo la morte. Festa 24 settembre. — ACTA SS. *Sept.* VI (Paris-Romae 1867) *die* 24, p. 728-49, con *Vita* (p. 737-49) scritta da anonimo quasi contemporaneo. — A. ZIMMERMANN, *Kalendarium bened.*, III, 80 s, 82 s e in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, X, col. 1015 s, con bibl.

ISAURO diacono, *Innocente, Felice, Geremia* (o *Ermia*), *Pellegrino* e *Basilio* (quest'ultimo è omesso nel Martirologio romano), SS., martiri ad Apollonia (« in Macedonia », aggiunge una precisazione posteriore del *Synaxarium Ecclesiae Constantinop.*), in epoca sconosciuta (probabilmente nella prima metà del sec. IV). Secondo il citato *Synaxarium* (a cura di H. DELEHAYE, p. 753, 804) erano cristiani ateniesi che, per sottrarsi alla persecuzione, si rifugiarono in una grotta, ma, scoperti, furono torturati e infine decapitati dal tribuno Triponzio. Festa 17 giugno. — ACTA SS. *Jun.* III (Ven. 1743) *die* 17, p. 287 s e *Jul.* II (ivi 1743) *die* 6, p. 268.

ISAVITI, settari giudei, seguaci di *Abu Isa*, nativo di Ispahan in Persia, sec. VIII d. C. Egli si fece credere il Messia, ripudiò il Talmud, ritenne solo la Bibbia. Perseguitato fieramente dagli Ebrei, cadde vittima dei musulmani. La setta non ebbe importanza notevole.

ISBERGA (*Itiberga*: franc. *Isbergue, Ybergue*), S., vergine, patrona dell'Artois, secondo la tradizione locale era sorella di Carlomagno e condusse vita religiosa (monaca o abbadessa) piena di virtù, nel Nord della Francia (sec. VIII-IX). L'Ufficio proprio di Arras la commemora il 21 maggio. È talora identificata con Gisela, abbadessa di S. Maria di Soissons, che è per alcuni storici l'unica sorella di Carlomagno. — ACTA SS. *Maji* V (Ven. 1741) *die* 21, p. 44-46.

ISBOSET. Figlio minore di Saul non nominato, però, nello stato di famiglia del re in I Re XIV 49. Il suo nome originario era *Ish-baal* (II Re II 8; I Par VIII 33, IX 39), che vuol dire « uomo del Signore » e venne mutato in *Ish-boshet* « figlio di vergogna » o durante il suo regno stentato o nel periodo successivo quando al nome BAAL (v.), dio

idolatrico di Canaan, si volle sistematicamente sostituire il nome di *boshet* « vergogna ». Dopo la morte del padre nella disastrosa battaglia di Gelboe, a cui non partecipò o da cui potè scampare con la fuga, I. fu proclamato legittimo sovrano sia dalle tribù orientali che da Beniamino, con residenza a Machanaim (II Re II 8–10), mentre le altre tribù si elessero DAVID (v.). Sovrano imbelle, potè tenersi sul trono due anni, ma solo per abilità di ABNER (v.), sicchè ben presto, dopo la defezione e l'assassinio di Abner, fu egli pure assassinato da due sicari che ne portarono il capo a David, ma finirono condannati da lui a morte. Il corpo di I. fu sepolto con onore nel sepolcro di Abner presso Ebron: II Re IV.

ISCHIA, la maggiore delle isole partenopee, in prov. di Napoli, con 9300 ab.

La *sede vescovile* fu fondata nel sec. XII. Una tradizione tardiva e priva di valore fa rimontare a S. Pietro Apostolo la fondazione della Chiesa di I. Le prime tracce di cristianesimo sono del 257. Il primo vescovo certo è *Pietro* (1179 c.). La lista sicura dei vescovi comincia solo dal 1305. È suffraganea della metrop. di Napoli.

Patrona della diocesi è Maria Vergine Assunta.

La *popolazione della diocesi* conta c. 32000 fedeli.

Le *parrocchie* sono 17, con 75 chiese e una settantina di sacerdoti diocesani.

I. ha un Seminario Minore. Gli studi di filosofia e teologia si compiono nel Pont. Seminario Regionale Campano in Napoli (Posillipo).

Monumenti notevoli sono la cripta della *cattedrale* di stile ducentesco con affreschi del '300 e '400; il battistero della cattedrale; i ruderi della chiesetta ottagonale di *S. Pietro* del '500.

Era nativo di I. Baldassarre Cossa, poi papa GIOVANNI XXIII (v.). — O. BUONOCORE, *La diocesi d'Ischia*, Napoli 1926; nuova ediz., Napoli 1949. — ID., *La storia di uno scoglio: il castello di I.*, ivi 1949. — UGHELLI, VI, 230-242. — CAPPELLETTI, XIX, 549-559. — ENC. IT., XIX, 593-595. — *Attraverso l'Italia*, VII, 114-175.

ISCHIRIONE, comandante militare, e 5 compagni soldati, martiri egiziani. Dopo vari supplizi furono messi a morte dal governatore Adriano, ad Assyut o Siut sul Nilo (Nicopoli), durante la persecuzione di Diocleziano (sec. III). I loro Atti sono perduti. Ma la loro memoria fu conservata nel Sinassario copto e di là in vari Martirologi. Festa 22 dicembre. — ACTA SS. *Jun.* I (Ven. 1741) *die* 1, p. 7 D, « in praetermissis », e p. 31-33. — MARTIR. ROM., die 22 dec. e 1 giugno.

Una lettera di DIONIGI Aless. riportata da EUSEBIO, *Hist. Eccl.*, VI, 41–42, PG 20, 605-16, ricorda un I., procuratore di un magistrato pagano della provincia egiziana. Costui, avendo imposto a I. di immolare agli idoli e avendone ricevuto un netto rifiuto, dapprima variamente lo seviziò, poi lo trafisse: ciò avvenne durante la persecuzione di Decio, narra Dionigi (*l. c.*, VI, 42, PG 20, 613 A). Che questo I. sia da identificarsi col precedente è problema ancora aperto. Non solo le date del martirio e del culto sono diverse, ma anche le forme di martirio presentano notevoli diversità. — Cf. H. DELEHAYE, *Les martyrs d' Egypte*, in *Analecta Bolland.*, 40 (1922) 5–154, specialmente p. 15, 31, 105. — ID., *Les origines du culte des Martyrs*, Bruxelles 1933², p. 216 s.

ISCHO–, ISHO–, JESU–: v. Iso.

ISCRIZIONI. v. EPIGRAFIA CRISTIANA; DAMASO Papa. Alla bibliografia citata sotto queste voci aggiungiamo alcuni numeri più recenti e importanti. E. DIEHL, *Inscriptiones latinae christianae veteres*, I (Berlino 1924 s), II (ivi 1926). — H. GRÉGOIRE, *Epigraphie chrétienne. Inscriptions hérétiques. Inscriptions d'Ephèse*, in *Byzantion*, I (1924) 695–716. — P. BATTLE HUGUET, *Epigrafia latina*, Barcellona 1946. — JOSÉ VIVES, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Barcellona 1942, corregge e completa l'importante collezione di HÜBNER, *Inscriptiones Hispaniae christianae*. — H. LIETZMANN, N. A. BEES, G. SOTIRIU, *Corpus der griechisch-christlichen Inscriften von Hellas*, Atene 1941 ss. — ANG. SILVAGNI, *Monumenta epigraphica christiana saec. XIII antiquiora, quae in Italiae finibus adhuc extant, jussu Pii XII edita*, Città del Vaticano 1943, finora alcuni fascicoli di 4 tomi (I, Roma; II, Milano, Como, Pavia; III, Lucca; IV, Napoli, Benevento), con facsimili delle I. I.; allo eminente Autore è affidata la preparazione di un grandioso *Corpus epigraphicum Italiae* fino al 1200, voluto dal Pontificio Istituto di Archeologia crist. in collaborazione con l'Istituto storico ital. per il Medioevo; cf. G. MUZZIOLI, *I. cristiane e medievali. Progetti di un « Corpus »*, in *Riv. di storia della Chiesa in Italia*, 3 (1949) 131–33.

ISDEBALDO. v. IDESBALDO.

ISELIN (*Iselius*): Giacomo Cristoforo (1681–1737), n. e m. a Basilea, quivi ministro protestante, professore di storia (1707) e poi di teologia (1711). Fu più volte in Francia; aveva insegnato storia (1705-07) anche a Marburgo, da tutti stimato per affabilità e per vasta, precocissima erudizione filologica classica e orientalistica. I suoi molti scritti, tranne il poema giovanile in metro eroico, *De Gallis Rhenum transeuntibus* (Basilea 1696), sono tutti brevi, occasionali: dissertazioni letterarie, esegetiche e storiche, lettere, discorsi. Ne pubblicò la vita (1738) un suo parente. Giov. Rodolfo (v. sotto). — M. GODET, *Au temps de la « respublica litterarum ». J. Chr. I. et Louis Bourguet*, in *Festschrift K. Schwarber* (Basel 1949) 117–27. **Giovanni Rodolfo** (1705-1779), n. e m. a Basilea, celebre avvocato, conosciuto in Francia, in Germania, in Olanda, dove aveva viaggiato, membro di varie società scientifiche, consigliere del margravio di Baden (1736), infine (1757) professore di legge a Basilea. Lasciò pregiati scritti intorno alla storia e alla giurisprudenza elvetica. — F. HEITZ, *J. R. I. Ein Beitrag zur Gesch. der schweiz. Historiographie des XVIII Jahrh.*, Basel, Helbing-Lichtenhahn 1949.

Isacco (1728–1782), n. e m. a Basilea, cultore di scienze storiche e filosofiche, cancelliere dell'univ. di Basilea, propugnò vaste riforme nei costumi, nell'educazione, nelle istituzioni politiche, nella legislazione della Svizzera, che ebbero risonanza anche fuori. Le sue idee espose in numerosi scritti e specialmente in una *Storia dell'umanità* (1764, 2 voll., spesso riedita) e nella rivista da lui fondata (1776) *Efemeridi dell'umanità* (in tedesco). Nel 1763 aveva costituito una società per promuovere fra gli Svizzeri la fraternità, la cultura e il ritorno alle glorie antiche. — *Elogio* (in tedesco di SAL. HIRZEL, Basel 1782. — U. IM HOF, *Is. I. Sein Leben u. die Entwicklung*

seines Denkens bis zur Abfassung der « Gesch. der Menschheit », Basel, B. Schwabe, 2 voll. — H. Hubschmid, *Gott, Mensch u. Welt in der schweiz. Aufklärung. Eine Untersuchung uber Optimus u. Fortschrittsgedanken bei... Is. I.*, Affoltern-s-A., J. Weiss 1950.

ISEMBART (*Isembard*, *Ysambert*, *Isembarz*) è l'eroe di una celebre « chanson de geste » (detta appunto *Isembart*, o *Gormont*, o *Gormont et I.*, e che potè intitolarsi anche *Le Roi Louis*), composta non prima del 1100-1130 e contemporanea alle più antiche « chansons », cioè *Roland* e *Guillaume*. Rientra nel ciclo di **Doon de Mayence**, cui appartengono, oltre *Doon de M.* propriamente detto, i poemi *Chevalerie de Ogier* (v. Ogiero), *Renaud de Montauban, Raoul de Cambrai, Girart de Roussillon* (v. Girart), per nominare solo i maggiori.

È storia nota come un esercito normanno, calato d'Inghilterra, dopo avere svernato a Gand, nell'881 invase il Ponthieu e il Vimeu, distruggendo, saccheggiando, incendiando l'abbazia O.S.B. di S. Riquier (v.) a Centule, finchè il 3 agosto 881 fu sbaragliato a Saucourt da Luigi III, re della Francia occidentale (879-82). Quell'evento glorioso e tragico già nell'881 aveva ispirato un poema in dialetto francico in onore di Luigi. Altri elementi, storici e leggendari, generali e locali, si associarono lentamente al ricordo del gran fatto, originando il romanzo di I.

Il cronista di S. Riquier, Ariulfo, nella sua *Cronica*, terminata nel 1088 e riveduta nel 1104, offre la prima versione della leggenda di I., già costituita (ed. F. Lot, *Hariulf. Chronique de l'abbaye de S. Riquier*, Paris 1894, p 141-43).

Una seconda versione del racconto, con poche variazioni sulla prima, è la sopra ricordata « chanson » di *Isembart*, che dipende da Ariulfo o, quanto meno, rimaneggia un'epopea già nota ad Ariulfo. Di essa ci è conservato soltanto un frammento, peraltro importante, contenuto in un difettoso ms. della Bibliot. Reale del Belgio (faldone II-181), redatto in ambiente anglo-normanno nel sec. XIII, scoperto nel 1837 da mons. de Ram, rettore (dal 1834) dell'università di Lovanio, pubblicato per la prima volta da Reiffenberg nel 1837, 1844² e ultimamente da A. Bayot (*Gormont et Isembart. Fragment de chanson de geste du XII^e siècle*, Paris 1914, 1921², 1931³, nella collez. « Les classiques français du moyen-âge », n. 14**, con introduz., trascrizione del ms., saggio di testo critico e note). Consta di 661 versi ottonari distribuiti in strofe di ineguale ampiezza, or rimati, or semplicemente assonanti, secondo un metro assai raro, che ritorna solo nell'*Alexandre* di Alberico e nel poema provenzale *Sainte Foi*.

Secondo la leggenda diffusa in Inghilterra, e conosciuta dai monaci di S. Riquier, non foss'altro perchè avevano possedimenti nel Norfolk, I. (soprannominato poi *Margari* = apostata) era un giovane cavaliere francese, che, offeso da re Luigi III e bandito, riparò presso **Gormont**, che la leggenda dice « arabo », « re dei pagani » e che verosimilmente va identificato col condottiero danese *Godrum* (in nordico *Guthorm, Gorm*), il quale nell'870 sbarcò in Inghilterra e s'impadronì dell'Est-Anglia. I. s'incontrò con lui a Cirencester (contea di Gloucester) e lo incitò ad invadere la Francia. Per obbedire al mal genio dell'odio e della vendetta I. aveva tradito la fede ed ora tradiva la patria. Gormont accondiscese. Il frammento s'apre con la battaglia di Caiou (Cayeux-sur-mer): Gormond furoreggia vittorioso, irresistibile: i più valorosi cavalieri di re Luigi e perfino Ugo furono da lui prostrati. Allora Luigi in persona s'avanzò contro il terribile pagano e gli fendette il corpo in due. Mentre Luigi rende gli onori funebri al suo eroico avversario e al fedele Ugo, il panico s'impadronisce del campo saraceno. I. si erge con tutta la potenza del suo furore, raccoglie le file disperse e riaccende la battaglia. Il destino lo conduce a battersi col suo vecchio padre Bernardo: senza riconoscerlo, lo strappò da cavallo. Alla fine, abbandonato dai suoi, sconfitto dall'attacco combinato di 4 signori francesi, dissanguato dalle ferite, si pentì dei suoi erramenti e si raccomandò alla Vergine: « Sainte Marie, genitrix-mere Dei, dame... — depreez en vostre beau fiz — qu'il eit merci de cest chaitif » (vv. 651-54). Poi si raccolse sulla fresca erba sotto un olivo fiorito, battendosi il petto... Nei dintorni di S. Riquier si mostra ancora la tomba di I.

Filippo Mousket (v.) nella sua *Cronica* (c. 1260) offre del racconto una terza redazione (vv. 14053-14295), con qualche variante (ed. Reiffenberg, *Chronique rimée de Ph. Mousket*, II, Bruxelles 1838, p. 74-83). Un'altra si trova nel romanzo (1405) *Loher et Mallart* pervenutoci nella versione tedesca dovuta a Elisabetta di Lorena, figlia di Margherita da Joinville (ed. K. Simrok, *Loher und Maller, Ritterroman*, Stuttgart 1868). Nella letteratura latina, francese, provenzale sono innumerevoli gli adattamenti, le allusioni, le citazioni di questa sublime invenzione del genio cristiano. Qui, come nelle altre chansons del ciclo Doon de Mayence, si cantano il traviamento e il pentimento di eroi che, dopo aver scatenato per orgoglio diaboliche vendette, si curvano mansuefatti sotto la mano di Dio: qui la croce non è la bandiera della cavalleria che si lancia in gloriose avventure contro gli infedeli, ma è il porto al quale ritorna e nel quale trova riposo il cavaliere, strappato all'orgia del peccato dall'idea cristiana dell'umiltà, della penitenza, del perdono. — Ampia *Bibl.* nell'introduz. di A. Bayot, *o. c.* — I. Arnold-H. Lucas, *Le personnage de Gormond*, in *Mélanges E. Hoepffner* (Paris 1949) 215-26.

ISENBERG (*Eisenberg*) **Carlo Guglielmo** (1806-1864), viaggiatore, missionario protestante tedesco, n. a Barmen, m. a Stoccarda. Accompagnò Krapf nella spedizione in Abissinia per conto della « Church Missionary Society », lasciandocene un interessante *Journal* (London 1843). Preparò anche un *Dictionary* della lingua amarica (London 1841), che diede notevole impulso agli studi etiopici. — S. Zavatti, in *Gli esploratori nel mondo*, Forlì² 1943. — Enc. It., XIX, 596 *b*.

ISENBIEHL Giovanni Lorenzo (1744-1818), n. ad Heiligenstadt, m. a Oestrich. Studiò e fu consacrato sacerdote a Magonza. Passato a Göttingen come missionario per la cura d'anime dei cattolici colà esistenti, vi continuò gli studi, specialmente delle lingue orientali sotto i professori protestanti Michaelis e Less Nel 1773 fu richiamato a Magonza come professore d'esegesi biblica, in cui portò spirito ipercritico e innovatore. Fu perciò nell'anno successivo deposto e costretto a ritirarsi per due anni nel Seminario arcivescovile, per com-

pletarvi i suoi difettosi studi teologici. Ma egli perseverò nelle sue nuove interpretazioni di alcuni passi della Bibbia, soprattutto dell' « Emanuele » di Isaia (v.) e pubblicò in proposito un libro (*Neuer Versuch über Die Weissagung vom Emmanuel*, Koblenz 1778), pel quale fu incarcerato, sospeso *a divinis* e confinato nell'abbazia di Eberbach. Ne fuggì il 3 luglio 1778, ma fu ben tosto ripreso ed incarcerato di nuovo a Magonza, mentre il suo libro veniva proibito da molti vescovi, da facoltà teologiche e disapprovato dallo stesso papa Pio VI (20-IX-1779). Finalmente I. si ritrattò, e ottenne un canonicato ad Amöneburg. Pubblicò in seguito altri libri. I movimenti politici gli fecero nel 1803 perdere il canonicato; ottenne in compenso una magra pensione. — Pastor, *Storia dei Papi*, XVI-3, p. 377-79 con *Bibl.* in nota. — Hurter, *Nomenclator*, V², col. 685-87.

ISENGRIMUS. v. Nivardo (Maestro).

ISERNIA e VENAFRO, diocesi di 14 comuni, in prov. di Campobasso e Caserta, di c. 53.000 abitanti complessivamente.

Della diocesi di I. si hanno notizie dal sec. VII. Nel 1032 le è unita V., che risale al sec. V, benchè di essa ben poco si sappia fino al sec. XI, cioè fino alla sua unione con I. Nel 1230 le due diocesi furono di nuovo separate; poi ancora unite « aeque principaliter » nel 1852, dopo un breve periodo di soppressione di V. (1818-1855). Sono suffraganee della metrop. di Capua.

Patroni delle diocesi sono SS. Nicandro, Marciano e Daria.

Le *Parrocchie* sono 41, con 85 chiese. Il Seminario Minore è in V. Filosofia e teologia si compiono nel Pont. Seminario Regionale Campano in Napoli (Posillipo).

Personaggi notevoli. I. fu patria di Celestino V, dell'umanista Onorato Fascitelli e del giureconsulto Andrea d'I.

Monumenti. La *Cattedrale* d'I. fu costruita nel 1837 sulle rovine dell'antica, distrutta dal terremoto del 1805. È neoclassica; il campanile è una poderosa torre. Sono degne di nota le chiese di *S. Francesco*, con portale romanico, e la chiesa dell'*Assunta* con portale, campanile ed avanzi di un portico di stile romanico. — Lanzoni, I, 176-177, 379-380. — Ughelli, VI, 454-510. — Cappelletti, XX, 127-179. — Enc. It., XIX, 559-560; XXXV, 35. — E. Turco, *I. in 5 secoli di storia*, Napoli 1948.

ISFRIDO (ted. *Isfried*, franc. *Isfroi*), S., premostratese, dal 1159 preposto a Jerichow e dal 1180 successore di S. Evermodo (v.) sulla sede vescovile di Ratzeburg, morì il 15-VI-1204, ricco di virtù e di meriti apostolici. Festa 15 giugno. — W. Deinhardt in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, V, col. 623 s, con bibl. — Acta SS. *Jun.* II (Ven. 1742) *die* 15, p. 1089 s. — Floris Prims pone al 1190 il completamento e la consacrazione da parte di I., delegato dell'Ordinario di Liegi, di una chiesa a Postel: cf. Analecta Bolland., 55 (1937) 189.

ISHO-, ISCHO-, JESU-: v. Išo-.

ISICIO (*Ysicius, Hesychius, Hesichius, Ischius, Isichius, Isichus, Isicius, Iscius, Isicus, Usicus, Sicus...*). v. Esichio.

Sotto questo nome, molto diffuso e dalle infinite varianti, sono tramandati numerosi Santi, sovente sovrapposti, confusi o sdoppiati.

1) Vescovo, apostolo della Spagna (v.), coi SS. Torquato, Ctesifonte, Secondo, Indalezio, Cecilio, Eufrasio. v. Torquato. Festa 15 maggio. Festa particolare di I., 1 marzo: Acta SS. *Mart.* I (Ven. 1735) *die* 1, p. 4-8.

2) Eremita, di Andrapena in Galazia, m. verso il 790, detto *Taumaturgo* per i molti miracoli operati in vita e in morte. Festa 6 marzo. — Acta SS. *Mart.* I (Ven. 1735) *die* 6, p. 456 s.

3) Senatore, poi vescovo di Vienna in Gallia. Morto santamente (c. 490) come era vissuto, gli successe suo figlio S. Avito (v.). Pio X nel 1903 ne confermò il culto con quello del B. Tibaldo e di altri. Festa 15 marzo. — Acta SS. *Mart.* II (Ven. 1735) *die* 16, p. 447 s.

4) Soldato, seguì il martire S. Giulio di Durostorum (v.) e, una ventina di giorni dopo di lui, incontrò il martirio nella stessa località nella Mesia inferiore sotto il prefetto Massimo (III sec.). — Acta SS. *Jun.* II (Ven. 1742) *die* 15, p. 1049. — Ivi, *Nov.* II-2 (Bruxelles 1931) p. 319, commento di H. Delehaye al Martirologio geronimiano; cf. ivi, p. 134.

5) Martire a Durazzo, con 6 compagni, tutti italiani. v. Pellegrino. Festa 7 luglio.

6) Per altri Santi di questo nome v. Acta SS. *Mart.* I (Ven. 1735) *die* 3, p. 227 s: un martire in Africa con molti compagni; cf. *Nov.* II-2 (Bruxelles 1931) p. 123; — Ivi, *Mart.* II (Ven. 1735) *die* 9, p. 3*: un martire in Africa con altri compagni: cf. *Nov.* II-2, p. 134; — *Maji* I (Ven. 1737) *die* 1, p. 47: I. di Bigorra in Spagna, con Giustino (o Giusto), Magno e Foco; — *Maji* VI (Ven. 1739) *die* 30, p. 591: *die* 31, p. 786; *Jul.* III (Ven. 1747) *die* 10, p. 53: un martire ad Antiochia, ufficiale di palazzo, affogato nel mare o nel fiume Oronte; cf. *Nov.* II-2, p. 127, 125; — *Jul.* I (Ven. 1746) *die* 1, p. 29 s: martire a Roma; cf. *Nov.* II-2, p. 345 s; — *Sept.* I (Ven. 1756) *die* 2, p. 358 s: martire con 9 compagni, ricordato dal Martir. Rom. e dai Fasti greci senza luogo di martirio.

ISIDE e Osiride. v. Egitto, III; Misteri.

ISIDORA, SS. — 1) Originaria di Lentini in Sicilia, martirizzata con la sorella *Neofita* verso il 236 durante la persecuzione di Massimino Trace. Tecla, figlia di I., diede loro sepoltura sulla quale fece costruire una chiesa. Festa 17 aprile. — Acta SS. *Apr.* II (Ven. 1738) *die* 17, p. 479.

2) Probabilmente rispondeva al nome di I. la celebre Santa anonima celebrata nelle *Vitae* dei Padri del deserto, la quale, vivendo nel monastero di **Tabenna** in Egitto (IV sec.?), si finse ossessa e stolta « propter Christum », allontanando da sè ogni considerazione altrui. Quando le sue consorelle conobbero la sua eccelsa santità, che era stata rivelata dal cielo a S. Pioterio, la fecero oggetto di tanto onore che ella, per non trovare ostacoli alla perfezione, lasciò il monastero: « dove andasse e come morisse, nessuna potè saperlo » (*Storia lausiaca*, 42, PG 34, 1106 s = *Vitae Patrum*, VIII, 42, PL 73, 1140 s). Festa 1 maggio. — Acta SS. *Maji* I (Ven. 1737) *die* 1, p. 49 s.

ISIDORO d'Alessandria, B. Nato verso il 318 in Egitto (forse nella stessa Alessandria), distribuì i suoi beni ai poveri e si ritirò a vita ascetica nel deserto di Nitria, ove conobbe S. Antonio. Rientrato in Alessandria, fu consacrato sacerdote (probabilmente da S. Atanasio, come narra la *Storia lausiaca*) e preposto all'ospizio dei poveri e dei pellegrini. Con Atanasio fu a Roma nel 341. Di Atanasio difese generosamente la memoria contro gli ariani e

gli arianizzanti. Pur nella molteplicità delle occupazioni, non smise le austerità ascetiche e la contemplazione, come narra Palladio che a lui venne nel 388 per consiglio. Era da tutti venerato per costumi e per scienza non solo ad Alessandria, ma anche a Roma.

Godette pure il favore dei successivi vescovi d'Alessandria; è problematico un suo viaggio a Roma col vescovo Demetrio; più certo è che Teofilo gli diede due volte delicati incarichi per Roma e al momento dell'elezione di S. Giovanni Crisostomo, voleva farlo eleggere patriarca di Costantinopoli. Ma poi Teofilo si diè a perseguitarlo con calunnie, come perseguitò i FRATELLI LUNGHI (v.), e lo scomunicò. I. riparò nel deserto di Nitria, indi in Palestina e infine trovò protezione a Costantinopoli presso S. Giovanni Crisostomo. Quivi morì nel 404. Il Martirologio Romano lo ricorda il 15 gennaio.

Si distingua da quell'I. martire ad **Alessandria** ricordato nella lettera di Dionigi Aless. a Fabio d'Antiochia (EUSEBIO, *Hist. Eccl.*, VI, 41, 19) e festeggiato con molti altri martiri l'8 settembre: ACTA SS. *Sept.* III (Ven. 1761) *die* 8, p. 207 s; *Nov.* II-2 (Bruxelles 1931) p. 495 s.

Si distingua pure da I. nativo di Alessandria e martire a CHIO, S. (v. sotto).

BIBL. — ACTA SS. *Jan.* I (Ven. 1734) *die* 15, p 1015-17. La *Vita di I.* comincia la *Storia lausiaca* di PALLADIO, c. 1, PG 34, 1009 s. (= *Vitae Patrum*, VIII, 3, PL 73, 1091-93). — SOZOMENO, *Hist. Eccl.*, VIII, 12 s, PG 67, 1545-49, narra le peripezie che I. ebbe in comune con i FRATELLI LUNGHI (v.), dapprima assai cari a Teofilo, poi da lui perseguitati proprio perchè si era rotto con I. loro amico. Sozomeno, quasi contemporaneo ai fatti narrati, spiega l'odio di Teofilo verso I. col fatto che, secondo alcuni, I. sostenne l'arcipresbitero Pietro già avversato da Teofilo e ora da lui accusato di aver ammesso ai sacri misteri, senza le necessarie cautele, una donna convertita dal manicheismo; secondo altri, I. si urtò con Teofilo sia perchè, col detto Pietro, si rifiutò di testificare che la sorella di Teofilo aveva ricevuto da un tale una certa eredità, sia perchè aveva negato alla bramosia di Teofilo quel denaro che I. riceveva per i poveri e per i malati; v. anche VIII, 2, PG 67, 1517-20, ove si riporta una versione secondo cui I. fu complice di Teofilo. — cf. SOCRATE, *Hist. Eccl.*, VI, 9, PG 67, 692 s; VI, 1, ivi 664. — La *Storia lausiaca*, 10 (PG 34, 1028) narra nella « Vita di Pambo »: I. « l'ospitaliere » conobbe Pambo e ne narrò la virtù alla B. Melania. — Mentre SOZOMENO (*Hist. Eccl.*, VIII, 2, PG 67, 1517) e RUFINO (*Hist. Eccl.*, II, 8, PL 21, 517) lo dicono monaco in Scetis, le *Vitae Patrum*, VIII, 3, PL 73, 1091-93 (= *Storia lausiaca*, 1, l. c.) lo descrivono « in monte Nitriae ». Queste indicazioni possono essere ambedue vere, se si riferiscono a due fasi diverse della vita monastica giovanile di I. Se una è falsa, l'errore potè indursi forse per il fatto che Nitria e Scetis sono località relativamente vicine.

S. GIROLAMO, *Ep. 133, ad Ctesiphontem*, 3, ricorda, come origenisti condannati dai vescovi, Ammonio, Eusebio, Eutimio, Evagrio, Or e I.: quest'ultimo par bene essere il Nostro, che condivise le sorti dei Fratelli Lunghi, PL 22,1151.

SOCRATE, parlando dei monaci egiziani, inserisce tra Pior e Pambo un apoftegma attribuito vagamente a un I., *Hist. Eccl.*, IV, 23, PG 67,513 A. — RUFINO ricorda un I. coi due Macarii, Eraclide e Pambo, discepoli di S. Antonio, « padri di monaci... specialmente nei deserti di Nitria », *Hist. Eccl.*, II, 4, PL 21,511; con gli stessi Santi e con altri ancora lo ricorda in Scetis, egli li vide e ne fu benedetto, ivi II, 8, PL 21, 517. — Con Macario e Pambo e altri Padri di Nitria lo loda S. GIROLAMO, *Ep. 22 ad Eustochium*, 33, PL 22, 418. Non siamo in grado di decidere se queste testimonianze si riferiscano al Nostro o a un altro I. monaco (v. questa voce). Quella di S. Girolamo (da unirsi probabilmente con l'altra, *Epist. 108, ad Eustochium*, 14, PL 22, 890), sembra doversi riferire a un I. monaco (v., n. 1) diverso dal Nostro.

ISIDORO (S.), indicato nei Martirologi come vescovo (di sede sconosciuta), martire ad **Antiochia**, in data e in circostanze sconosciute, festeggiato il 2 gennaio con *S. Siridone* vescovo (*Siridione, Isiridone, Stridone* . . . , nome dalla grafia tormentata). — ACTA SS. *Jan.* I (Ven. 1734) *die* 2, p. 83; *Jun.* VI (Ven. 1745) p. 5, Martirol. di Usuardo. — La personalità e il nome di questo Santo, come quella di Siridone, nacquero da un errore di trascrizione, come si spiega in ACTA SS. *Nov.* II-2 (Bruxelles 1931) p. 22, note di H. DELEHAYE al Martir. Geronimiano: « Ex uno nomine, varie lecto, varios finxerunt Sanctos, qui adhuc Martyr. Romano inscripti sunt: *Antiochiae passio B. Is. episc., Nitriae in Aegypto B. Is. ep. et conf., S. Siridionis episcopi* . . . Vera lectio est: *Antiochia Syriae Domni episcopi* »; questo Domno è colui che successe a PAOLO di Samosata (v.) sulla cattedra antiochena (cf. EUSEBIO, *Hist. Eccl.*, VII, 30, 17; 32, 2).

ISIDORO (S.), con *S. Epifanio*, martiri sconosciuti, venerati il 4 agosto a **Besançon**. Quivi, nella cattedrale, furono trovate le loro reliquie (1319) sotto l'arcivescovo Vitale. Si narra che vi fossero inviate verso il 446 dall'imperatore Teodosio II. Andarono perdute durante la Rivoluzione francese. — ACTA SS. *Aug.* I (Ven. 1750) *die* 4, p. 326 s.

ISIDORO di Chiari, al secolo *Cucchi Taddeo*. v. CLARIO I.

ISIDORO (S.), martire nell'isola di **Chio**, probabilmente sotto Diocleziano. Secondo la *Passio*, non poco leggendaria, che ebbe diverse redazioni, I. era un soldato di Alessandria: recatosi con la flotta nell'isola di Chio, e accusato di essere cristiano presso il comandante della flotta Numerio, confessò la fede, soffrì molteplici tormenti e fu decapitato, durante la persecuzione di Decio (251). A Chio gli fu eretto un tempio, dove fu deposta gran parte delle sue reliquie, illustrate da numerosi miracoli, ed ebbe gran venerazione. Il suo culto si diffuse anche a Costantinopoli, dove gli fu eretto un tempio, e nelle regioni russe (quivi, festa 14 gennaio). Nel sec. XII i suoi resti furono dai Veneziani trasferiti da Chio a Venezia e deposti in S. Marco nella cappella detta appunto di S. I. — Il Martirol. Romano lo ricorda il 5 febbraio: *Alexandriae S. Isidori militis et martyris, qui, in persecutione Decii, a Numeriano, exercitus duce, ob Christi fidem capite caesus est;* e ancora il 15 maggio: *In insula Chio natalis S. Isidori martyris in cuius basilica extat puteus, in quem fertur fuisse iniectus, de cuius aqua infirmi potati saepe sanantur.* Quest'ultima notizia circa l'acqua miracolosa del pozzo passò al Martirol. Rom. da Adone e Usuardo, che a loro volta la trassero da GREGORIO di Tours, *Mirac.*, I, 102, PL 71, 793. — ACTA SS. *Febr.* I (Ven. 1735) *die* 5, p. 594 A, rinviato al 15 maggio; *Maji* III (Ven.

1738) *die* 15, p. 445-51, 747 s. — *Recueil des historiens des Croisades. Occident,* V (Paris 1895) 312–34.

ISIDORO (S.) e *Paolo,* giovani monaci, con *Elia,* prete anziano, a Cordova in Spagna incontrarono il martirio per la fede cristiana († 856), durante la persecuzione araba, per ordine di Mohammed figlio di Abderamo II. Festa 17 aprile. — EULOGIO, contemporaneo, egli stesso martire 4 anni dopo, ne parla in *Memorialis Sanctorum,* III, 15, PL 115, 814 s. — ACTA SS. *Apr.* II (Ven. 1738) *die* 17, p. 495. Le notizie dei Martirologi derivano tutte da USUARDO, che era contemporaneo.

ISIDORO di Cordova. In *De scriptoribus ecclesiasticis,* 51, SIGEBERTO di Gembloux († 1112) fa menzione di un certo I. di Cordova, il quale avrebbe composto e dedicato ad OROSIO (v.) un commento sul libro dei Re: *I., Cordubensis episcopus, scripsit ad Orosium libros quatuor in libros Regum* (PL 160, 559). Più tardi TRITEMIO riportò la notizia e, convinto che l'Orosio di cui qui si parla fosse il celebre prete spagnolo del sec. V, fece di I. un contemporaneo di Orosio. Altri poi scrissero che I. di C., detto *il Seniore* per distinguerlo dal suo omonimo di Siviglia, brillò per il suo sapere e per le sue virtù sotto i regni di Teodosio e di Onorio. In una cronaca pubblicata nel 1620 si dice che « il vescovo di Cordova, I. *il Giovane* [l'autore evidentemente immaginava fosse esistito un altro I. in tempi ancor più remoti] aveva scritto e dedicato a Paolo Orosio di Tarragona il libro *Delle allegorie*; i trent'anni del suo episcopato erano stati illustrati dal duplice splendore della sua sapienza e santità » (*Chronicon Dextri,* a. 423, 430, PL 31, 551, 570; cf. ad a. 384, ivi col. 516 s, nota 8). Il postillatore di quella cronaca, confermando l'asserzione dell'autore di essa, aggiungeva che le opere del vescovo di Cordova erano veramente da chiamare *elegantissima commentaria,* e che una parte di esse ingiustamente era stata inserita fra le opere del suo omonimo di Siviglia. Queste esplicite affermazioni furono confermate da uomini illustri, quali il FLOREZ, MARIANA, RAYNAUD, LABBE, CAVE ed altri ancora.

NICOLAS ANTONIO nella sua *Bibliotheca hispana vetus* fu il primo ad osservare con meraviglia come nessuno degli autori anteriori a Sigeberto di Gembloux facesse menzione di I. di C. CEILLIER, nella sua *Storia generale degli autori ecclesiastici,* fece notare come i passi del Santo sivigliese sui Re presentavano tutti i caratteri della più rigorosa autenticità, e concludeva alla non esistenza di I. di C. Finalmente l'editore delle opere del Sivigliese, FAUSTINO AREVALO, dopo aver consultati tutti i manoscritti, dichiarò di non averne trovato alcuno che ispirasse il minimo dubbio sul vero autore dei trattati in questione.

Ma se I. di C. non esistette mai, come si spiega il titolo di *Juniore* dato in certi manoscritti al Dottore di Siviglia? Quell'appellativo implica l'esistenza di un altro I. più antico, dal quale si voleva distinguerlo. Un sermone attribuito a S. Agostino citando il commento di un I. sopra S. Luca, obbligava esso pure ad ammettere quella distinzione. Finalmente il nome di Paolo Orosio nella lettera dedicatoria che precede il libro *Delle allegorie* sembrerebbe dimostrare che l'opera deve appartenere ad un autore del principio del sec. V, anteriore quindi di due secoli a I. di Siviglia.

Ma questi dubbi dovevano scomparire davanti a un più attento esame della questione. Il discorso *Sull'Assunzione* attribuito a Sant'Agostino (*Sermo 208,* PL 39, 2129-34) è in realtà l'opera d'uno scrittore posteriore (Arevalo, con Florez e coi teologi di Lovanio, crede che il discorso sia di Fulberto di Chartres, « Carnotensis ») e il passo citato non è altro che un estratto del noto libro di I. sivigliese *De ortu et obitu Sanctorum:* cf. Arevalo in PL 81, 91, 386. Il titolo di *Juniore* potè esser dato al vescovo di Siviglia per distinguerlo, ad es., da I. DI PELUSIO (v.), la cui fama s'era propagata, dopo il sec. V, in tutto il mondo cristiano. È vero, poi, che il libro *Delle allegorie* (opera autentica del Sivigliese) è dedicato ad Orosio; ma chi può dimostrare che quell'Orosio debba essere identificato col prete spagnuolo del sec. V? G. MORIN in *Revue des questions historiques,* 38 (1885) 536–47, opina che I. di C. per un errore « fece la sua prima apparizione sotto la penna di qualche amanuense di un convento belga nel principio del sec. XII ».

Sicchè delle tre opere che costituirebbero il retaggio del fittizio I. di C., una (*Delle allegorie*) è opera di I. di Siviglia, l'altra (un *Commento a Luca* di cui il pseudo-Agostino citerebbe un passo nel ricordato sermone sull'Assunzione, PL 39, 2130) non esiste e il passo citato è tratto dal *De ortu et obitu,* c. 68, di I. di Siviglia, la terza (*Commento ai Re*) è una compilazione fatta in ambiente di lingua sassone da un monaco dell'epoca carolingia (sec. IX–X). — Cf. ID., *Etudes, textes, découvertes,* I (Maredsous 1913) 64 s. — AREVALO, *Isidoriana,* PL 81, 9 ss, specialmente 91–94, 386. — BARDENHEWER, *Gesch. d. altkirchl. Lit.,* IV (Freib. i. Br. 1924) 533. — G. BAREILLE in *Dict. de Théol. cath.,* VIII, col. 82–84.

ISIDORO di Kiev, Card. (c. 1380–1463), detto il « Cardinale ruteno ». Nato nel Peloponneso, ricevette una eccellente istruzione probabilmente a Costantinopoli, dove entrò nell'ordine di S. Basilio, divenendo poscia abbate del convento di S. Demetrio (1434). A Costantinopoli, ove si trovava già dal 1403, strinse amicizia con Guarino veronese. Fu uno dei più dotti ed eminenti teologi della Chiesa greca in quel tempo. Ancora igumeno e per incarico dell'imperatore, ebbe una parte d'alto momento nel concilio di Basilea (1434), tenuto per riunire la Chiesa greca alla latina. Nel 1437 il patriarca Giuseppe lo nominò metropolita di Kiev (allora sotto la Lituania) e perciò capo religioso di tutti i Russi, coll'incarico di indurre quei principi a prendere parte alle trattative per riunire le Chiese orientali e l'occidentale. Potè infatti ottenere di rappresentare al concilio di Firenze (1438), insieme a ecclesiastici e laici russi, quella Chiesa ortodossa. Il 17 agosto 1439 fu dal Papa nominato legato apostolico per la Lituania, la Livadia e tutta la Russia, e creato cardinale del titolo dei SS. Pietro e Marcellino (18 dic.). Giunto, per Pola ed Agram, ad Ofen, emanò una lettera pastorale a tutti i vescovi della sua giurisdizione, annunciando l'unione delle Chiese conclusa a Firenze; ma quando nel 1441 si recò a Mosca, fu fatto imprigionare dal granduca Wassilij, che convocò anche un concilio per farlo giudicare. Il concilio, a cui presero parte 6 su 15 vescovi russi, condannò I. e decretò che Wassilij era il salvatore della ortodossia. Riuscito I. a fuggire, giunse nel 1443 a Roma, dove fu fatto vescovo di Sabina (1451) e dove continuò l'opera sua

per l'unione delle Chiese. A tale scopo fu mandato a Costantinopoli nel 1452 (un'altra volta vi era stato inviato nel 1444, con una missione che non conosciamo). Il decreto di unione, da lui promulgato in S. Sofia il 12-XII-1452, fu ben accolto dalla corte e dalle alte sfere, ma ostilmente dal popolo e dal basso clero. Quando nella terribile notte del 19 maggio 1453 la città fu presa dai maomettani, egli, narra la leggenda, si salvò in grazia di una astuzia: cambiò i suoi abiti cardinalizi con quelli d'un morto, e mentre il capo di questo veniva portato in trionfo dai vincitori, egli partiva per l'Asia Minore come schiavo. Dopo di aver difeso inutilmente la porta di S. Demetrio (dove si trovava il suo monastero) e l'ingresso del Bosforo, consumato ogni suo avere, riparò in Creta. Nel nov. 1453 lo ritroviamo a Venezia e nei primi mesi del 1454 a Roma, dove fu nominato patriarca di Costantinopoli (1459) e (1461) arcivescovo di Cipro e Negroponte. Morì in Roma il 27 aprile 1463. La sua ricca biblioteca passò alla Vaticana. In una sua accorata *Lettera* a tutti i fedeli cristiani descrive la presa di Costantinopoli, invocando la crociata contro i Turchi (PG 159, 953-56). — Ampia *Notizia* (da *Purpura docta*) in PG 159, 943-52. — G. Mercati, *Scritti di I., il Card. Ruteno, e codici a lui appartenuti: .. nella Vaticana,* in *Studi e Testi*, 46 (1926), con biografia. — M. Jugie, *Theologia dogm. christ. orient.*, III (Parigi 1930) 288, 295. — Pastor, *Storia dei Papi*, I, passim (v. indice analitico) — Hefele-Leclercq, VII-2. — Enc. It., XIX, 602. — G. Hofmann, *Ein Brief des Kard. Is. v. K. an Kard. Bessarion,* in *Orient. christ. periodica*, 14 (1948) 405-14. — A. G. Welyckyj, *Duae epistulae card. Isidori ineditae*, in *Analecta Ord. S. Basilii Magni,* 2ª serie, (1950) p. 285-91.

ISIDORO di Niort (nome di famiglia, *Binet*), O.M. Cap. (sec. XVII), celebre predicatore controversista. Nel suo *Le Missionnaire controversiste* (Poitiers 1686), composto per ordine dei superiori, prova « con la S. Scrittura, i concili, i Padri greci e latini e con l'autorità stessa dei ministri della religione cosiddetta riformata tutti i punti della fede cattolica, apostolica, romana combattuti dai calvinisti » (così il titolo). In effetto l'opera è piena di forza e di erudizione.

I. fu definitore e guardiano ad Angers, poi a Poitiers, provinciale della Turenna (1678). — Ed. d'Alençon in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 84.

ISIDORO di Nitria. v. I. Monaco; I. di Alessandria.

ISIDORO (S.) di Pelusio (c. 360-c. 435), prete, monaco abbate, scrittore ecclesiastico. Ben poco si conosce della sua giovinezza. Nato ad Alessandria (Efrem d'Antiochia, presso Fozio, *Bibl.*, *Cod. 228*, PG 103, 964 A), forse parente di Teofilo (v.) e di Cirillo Aless. (v.), si acquistò una buona istruzione profana, come fa fede la conoscenza della cultura greca che egli dimostra nelle sue lettere, e fu retore (secondo Suidas). Di S. Giovanni Crisostomo (v.) non fu discepolo, come vuole Niceforo Callisto (*Hist. Eccl.*, XIV, 30, 53; PG 146, 1157 A, 1252 A), ma estimatore e difensore appassionato. Fuggendo la rumorosa dissipazione della città, si ritirò in monastero, su un colle presso Pelusio (sulla destra del Delta), che diresse come abbate (Ireneo di Tiro, in *Synodicon*, 6, PG 84, 587 BC), ove fu modello di vita ascetica e mistica, famoso e venerato nelle regioni cristiane per santità, zelo e dottrina. Era prete (cf. Ireneo, *l. c.* e Facondo di Ermiane, *De defens. trium capit.*, II, 4, PL 67, 573 s), ordinato forse dal vescovo di Pelusio, Ammonio, ma nulla prova che fosse vescovo.

La solitudine non gli impedì di interessarsi con vivo zelo apostolico, almeno mediante la penna, ai problemi della Chiesa locale e della Chiesa universale. Rinfacciò al clero pelusiota l'elezione dell'indegno vescovo Eusebio; a costui rimproverò il malgoverno, il disprezzo dei canoni e delitti di simonia; richiamò al dovere preti scandalosi. Intervenne presso i governatori civili della provincia Augustamnica Prima, che avevano appunto sede in Pelusio, richiamandoli al rispetto delle leggi e della giustizia, per il bene del suo popolo e per la prosperità della Chiesa. Bollò l'avarizia di Teofilo Aless. e il suo delittuoso comportamento verso il Crisostomo; s'adoprò per riabilitare la memoria del Santo in Egitto, ottenendone alla fine, da S. Cirillo, l'iscrizione nei dittici della Chiesa alessandrina (poco dopo il 416; cf. Niceforo Call., *Hist. Eccl.*, XIV, 28, PG 146, 1152 B). Pur condannando recisamente l'eresia di Nestorio (v.), intervenne presso l'imperatore e soprattutto presso S. Cirillo affinchè l'affare Nestorio si conducesse secondo verità e giustizia « per gli interessi di Gesù Cristo », senza precipitazioni passionali, al disopra di ogni interesse o sentimento personale (cf. *Ep.* I, 310; PG 78, 361 a S. Cirillo). Le stesse raccomandazioni rinnovò a Cirillo quando, dopo il conc. di Efeso s'era aperto il dissidio tra l'Alessandrino e Giovanni d'Antiochia (*Ep.* I, 370; PG 78, 392). E quando parve ad alcuni che, per togliere il dissidio, Cirillo cedeva in alcuni punti di dottrina, I. non si peritò di rimproverargli leggerezza, debolezza o vanagloria, invitandolo a star fermo nella dottrina, a non mettersi in contraddizione con se stesso e a non tradire, per timore, gli interessi del cielo (*Ep.* I, 324; PG 78, 369). Doveva essere ben grande il prestigio e l'autorità di I. se gli consentiva di usare questo linguaggio contro l'onnipotente Cirillo. Questi, dice Facondo, *l. c.*, col. 572 A, lo onorava come padre. La sua parola si fece sentire in tutti i luoghi, presso tutte le classi e le dignità, compresi i vescovi, per insegnare, incoraggiare, riprendere, consigliare, consolare, con sollecitudine apostolica. Raccolse inimicizie, delle quali si consolava per essere stato fatto degno di soffrire per la giustizia come Cristo e gli Apostoli (cf. *Ep.* II, 54, 122; PG 78, 497, 561). Ma ebbe anche la gioia di raccogliere « numerose e illustri » conversioni.

Pur non nominando Eutiche (v.), ne condannò a più riprese gli errori (cf. *Ep.* I, 102, 323, 405, 416...; PG 78, 252, 369, 409, 413...). Ciò non prova che I. vivesse ancora al tempo delle discussioni monofisitiche, poichè quegli errori erano già apparsi in qualche modo anche prima di Eutiche. È certo che I. ignora del tutto il cosiddetto « latrocinio di Efeso » (v.). Perciò era già morto prima del 449. Festa il 4 febbraio.

Lo stesso I. ci informa di aver composto un Λόγος πρὸς Ἕλληνας, ove discute la nota obiezione contro la Provvidenza tratta dal fatto che i malvagi sono cumulati di prosperità e i buoni di avversità (*Ep.* II, 137, al conte Ermino, PG 78, 580), e dove combatte la divinazione dei pagani (*Ep.* II, 228, ad Arpocrate scolastico, PG 78, 664 s). Nell'*Ep.* III, 253, al conte Ermino (PG 78, 932 s)

promette di mandare a Ermino un suo Λόγος, anzi Λογίδιον (opuscolo) περὶ τοῦ μὴ εἶναι εἱμαρμένην (= sulla inesistenza del fato). Pare ad alcuni che questo scritto debba identificarsi col precedente, il quale, almeno nella parte ricordata nella citata lettera ad Arpocrate, tratta lo stesso argomento. Ma proviamo difficoltà ad ammettere che nelle lettere II, 137 e III, 253 indirizzate allo stesso Ermino, la stessa opera venga giudicata ora Λόγος ora Λογίδιον e chiamata con titoli diversi. Un compendio del secondo scritto potrebbe essere un'altra, più lunga lettera ad Arpocrate, la III, 154, PG 78, 845–49. Nullameno l'identità delle due opere resta possibile; il secondo titolo potrebbe essere il sottotitolo descrittivo del primo. Comunque sia, non ne possediamo traccia.

I. compose un gran numero di *Lettere*: oltre 3.000, dice Suidas; fino a 10.000, dice Niceforo Callisto. Ireneo di Tiro (v.), quasi contemporaneo di I., le cita nella sua *Tragedia* e ricorda che esse erano state raccolte nel convento degli Acemeti (v.) di Costantinopoli e distribuite in 4 voll. di 500 lettere ciascuno (*Synod.*, 6, PG 84, 587 BC). Dopo Giacomo di Billy (✝ 1581), che, primo, ne scoprì 1213, esse vennero pubblicandosi man mano che se ne scoprivano di nuove, fino a che P. Poussines ne diede l'edizione completa, con note (*Collationes isidorianae*, Roma 1670), riprodotta in PG 78. La scoperta di nuovi mss. potrà apportare miglioramenti al testo e forse accrescimenti al corpus isidoriano. Il quale, così com'è, conta 2012 lettere, che, detratti i doppioni e le ripetizioni rimangono 1997, divise in 5 libri: il più gran corpo epistolare (per numero di lettere) dell'antichità cristiana. Escluse le pochissime di argomento profano, trattano di dogmatica, di morale, di ascetica, di diritto, di storia, di apologetica, soprattutto di esegesi. Senza raggiungere le altezze e l'originalità di Atanasio, di Cirillo, del Crisostomo, I. vi si dimostra filosofo non irrilevante, sicuro e preciso teologo, grande esegeta. Il suo stile è lindo, semplice, ma elegante e suggestivo.

In esegesi si oppone all'allegorismo alessandrino intemperante, pur non disdegnando talvolta di tentare, egli stesso, l'interpretazione allegorica. S'accosta invece alla scuola antiochena, i cui principi egli con chiarezza espone in teoria ed attua felicemente in pratica.

Quale fu la posizione di I. nelle lotte teologiche al tempo del conc. di Efeso? I partiti opposti lo reclamarono ciascuno per sè. Riconosciuta, come par bene, l'autenticità delle lettere — alcune delle quali Severo di Antiochia (v.) riteneva apocrife, inventate dai nestoriani o sostanzialmente da loro manipolate —, riconosciuto, del pari, che alcune di esse furono ritoccate lievemente ma in modo significativo sia dai calcedonesi che dai monofisiti, bisogna concludere che la dottrina di I. è ortodossa e le sue formule sono precise. Ispirandosi ai Cappadoci, a S. Atanasio, al Crisostomo, ai « dossiers » antiocheni, I. combatte gli ariani; contro i manichei sostiene la verità dalla natura di Cristo e contro gli apollinaristi la sua integrità; si oppone a Nestorio pur biasimando la procedura di S. Cirillo Aless. (cf. A. Schmid in bibl.).

Del resto è fedele eco della tradizione ortodossa e testimone significativo del livello cui era giunta in quel tempo la teologia sistematica cattolica, che dai suoi scritti si potrebbe agevolmente ricostruire in organismo quasi completo in tutti i suoi punti.

Bibl. — PG 78, contiene: col. 9-102, H. A. Niemayer, *De Isidori Pelusiotae vita, scriptis et doctrina, commentatio historica theologica*, Halle 1825; col. 103-176, *Prolegomena* premessi all'edizione di Morel, Parigi 1638 (la prima completa, ma assai difettosa); quivi, anche le testimonianze su I. (col. 113-20); col. 177-1646, testo greco delle lettere con versione latina, lezioni varianti e note (dall'ediz. di P. Poussines, Roma 1670); col. 1647-74, collazione del testo dell'ed. parigina con le catene dei Padri; col. 1701-84, indici dei destinatari e degli argomenti delle lettere isidoriane. — Acta SS. *Febr.* I (Ven. 1735) *die* 4, p. 468-73. — Per la letteratura più antica su I., v. G. Bareille in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 84-98; Enc. It., XIX, 602 *b*; Bardenhewer, *Gesch. d. altkirchl. Lit.*, IV (Freib. i Br. 1924) 100-107; A. Anwander in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, V, col. 625 s; Altaner, *Patrologia*, Torino[3] 1944, p. 179, nota 1. — Aggiungiamo alcuni studi più recenti. Fr. La Cava, *Una lettera di S. I. di P.*, Firenze 1937. — B. Altaner, *Hat Isidoros v. P. einen λόγος πρὸς Ἕλληνας und einen λόγος περὶ τοῦ μὴ εἶναι εἱμαρμένην verfasst?*, in *Byzantinische Zeitschrift*, 42 (1942) 91-100. — A. Schmid, *Die Christologie Isidors v. Pelusium*, Freib. i. S. 1948.

ISIDORO di Scetis. v. I. Monaco; I. di Alessandria.

ISIDORO (S.), arcivescovo di Siviglia (560?-636), scrittore ecclesiastico, *Padre* e *Dottore* della Chiesa, l'ultimo dei Padri della Chiesa occidentale.

I. Vita. Nato da una famiglia romana di Cartagena (non si sa con precisione nè l'anno nè il luogo di nascita), fu presto, dopo la morte dei genitori, affidato alle cure del fratello S. Leandro, arciv. di Siviglia (v.) e della sorella S. Fiorenza (v.). Verso il 601 successe al fratello nella cattedra di Siviglia. Nel 633 presiedette il famoso IV sinodo di Toledo. Ne fu l'anima: a lui si devono in gran parte le conclusioni più importanti: il simbolo di fede, i canoni disciplinari sul clero, sugli Ebrei, sullo Stato . . . Nessun documento prova che fosse monaco; tanto meno che fosse benedettino o carmelitano; il fatto che egli lodi Elia ed Eliseo e gli altri profeti come capostipiti della vita solitaria (*De off. eccles.*, II, 15) non prova affatto che fosse carmelitano. — Morì e fu sepolto a Siviglia. Ant. Casali, celestino di S. Stefano in Bologna, scrive che I., proprio il « luculentissimus doctor », di ritorno da Roma fu colto da morbo a Bologna e quivi morì; ne ricorda anche la traslazione il 16 settembre. Lo strano errore, accettato anche da altri, si deve forse a una confusione tra « I. di Siviglia » e un « I. di Sicilia », del resto oscuro. Sotto Ferdinando I di Castiglia e Leon il corpo del Santo fu traslato da Siviglia a Leon. Le due città lo scelsero come patrono.

La santità della vita e la vastità enciclopedica della dottrina fanno di I. una delle più belle glorie della Spagna. Come i fratelli Leandro, Fulgenzio (v.) e Fiorenza, fu inserito nel catalogo dei Santi (4 aprile) e Innocenzo XIII (25 aprile 1722) gli riconobbe il titolo di *Dottore della Chiesa*, già attribuitogli dai sinodi di Toledo (a. 653, 688).

I. domina dall'alto il suo paese e il suo tempo e, con S. Agostino e S. Gregorio M., guida visibilmente il medioevo occidentale, specialmente la Spagna. Le fonti antiche che parlano di lui sono poche (Braulio, Ildefonso, i concili Toletani), ma

presso di esse I. appare già canonizzato Santo e Dottore, « iubar Ecclesiae, sidus Hesperiae, doctor Hispaniae ». Nel Conc. Toletano VIII del 653 si diceva di lui (c. 2): « Nostri quoque saeculi doctor egregius, Ecclesiae catholicae novissimum decus, praecedentibus aetate postremus, doctrinae comparatione non infimus et, quod maius est, in saeculorum fine doctissimus, atque cum reverentia nominandus, Isidorus... » (PL 82, 70 D; Acta SS. Apr. I [Ven. 1737] *die* 4, p. 329; cf. Hefele-Leclercq, III-1, 290). Anche la Chiesa Romana per bocca di papa Leone IV (847-55) gli riconobbe l'autorità che si deve ai grandi Dottori: « Si illorum, quorum meministis, dicta Hieronymi, Augustini, Isidori ac ceterorum similium Doctorum reperta fuerint, magnanimiter sunt retinenda aut promulganda vel ad Apostolicam Sedem referenda » (presso Graziano, *Decr.*, Dist. XX, PL 187, 113 B; Acta SS., *l. c.*, p. 329 D). Al Santo si attribuiscono parecchi interventi prodigiosi a favore della Spagna, che lo venera come suo protettore. (Graziosa e significativa è la storia di Martino, canonico regolare di Leon. A lui, che era entrato nel monastero di S. I. di Leon e che implorava dal Santo la scienza della S. Scrittura, apparve I. e gli offrì un libro da mangiare. Il buon Martino dapprima resistette, per non violare il digiuno, poi, obbedendo, inghiottì il volume e fu esaudito). Si comprende come al grande nome di I. venissero dedicati in Spagna numerosi templi, monasteri, istituti di assistenza, di educazione, specialmente di cultura, come il « Consiglio superiore di ricerche scientifiche » nazionale, e il « Centro de estudios y investigaciones » di Leon eretto nel 1945, che ha per organo *Archives leoneses*...

II. Opere. Con giudizio sommario, che non va senza chiose, si suol dire che I. è un erudito, più che un uomo di genio. La sua opera ha l'aspetto di un vasto mosaico di citazioni di autori sacri e profani, non sempre criticamente accurate, spesso anzi riportate a senso « ex veteris lectionis recordatione ». Più che un autore originale, è un compilatore; ripetutamente, con lealtà, avvisa il lettore (cf. PL 83, 73, 737, 964; « lector non nostra leget, sed veterum releget », nella prefazione alle *Quaestiones in V. T.*, PL 83, 209), affinchè non cerchi presso di lui pensieri originali e peregrini ma soltanto l'eco della tradizione ».

A) L'opera principale, che ebbe grande influenza nel medio evo e fu per molti secoli l'unico testo di consultazione per ogni argomento sacro e profano, sono i 20 libri *Etymologiarum seu originum*. È una vera enciclopedia, dove ogni voce viene spiegata cominciando dalla etimologia (donde il titolo); spesso questa spiegazione etimologica è artificiosa, fantastica (per es., *apes*, da *sine pedibus*; *amicus*, quasi *animi custos*, da *hamus*...). Ma l'opera non è tutta nella etimologia: compendia tutta la scienza religiosa e profana dei suoi tempi. Per misurare l'ampiezza del disegno, si esamini l'argomento dei venti libri: I, grammatica; II, retorica e dialettica; III, aritmetica, geometria, musica, astronomia; IV, medicina; V, giurisprudenza e cronologia (con breve cronaca fino al 627); VI, libri e uffici ecclesiastici (Scrittura e liturgia); VII, teologia: Dio, Angeli e uomini; VIII, Chiesa e sette; IX, popoli, lingue, costumi, eserciti; X, glossario latino; XI, l'uomo; XII, gli animali; XIII, il mondo e il cielo; XIV, terra; XV, edifici e campi; XVI, pietre e metalli; XVII, agricoltura; XVIII, gemme e giochi; XIX, navi, edifici, vesti; XX, cibi e utensili. Molteplici sono le fonti: i Padri della Chiesa, gli scrittori ecclesiastici e profani: Cassiodoro, Boezio, Varrone, Plinio, Svetonio, Lattanzio...

B) *Sententiarum libri III*, trattato di dogmatica e morale. Il titolo è suggerito da S. Prospero. Il contenuto è quasi esclusivamente fornito da S. Agostino e S. Gregorio. Ecco lo schema del I libro: Dio Uno e Trino (c. 1-3), la sua conoscibilità (c. 4), la sua eternità (c. 5); Dio creatore e le cose create: mondo, Angeli, anima (c. 6-13); il Verbo e lo Spirito Santo (c. 14-15); la Chiesa (c. 16-17); differenza tra Vecchio e Nuovo Testamento, il simbolo, l'orazione, battesimo, Comunione, escatologia (c. 18-30). Come si vede, è già sostanzialmente lo schema che seguiranno Pietro Lombardo e gli scolastici posteriori.

C) Per le altre opere, v. elenco in Bibliografia.

III. Dottrina. Più che sviluppare teologicamente il patrimonio rivelato, I. fa il punto nella tradizione, rappresentando perciò un autorevole, prezioso testimone della fede della Chiesa ai suoi tempi. Alcuni autori (p. e., Bingham, *Origines eccl.*, XV, 5, London 1710-19, t. VI, p. 801) attribuiscono a I. dottrine contrastanti con la tradizione, ma forse a torto. Segnaliamo alcuni punti interessanti.

a) Quanto alla S. Scrittura, nel IV concilio di Toledo I. fece inserire nel Canone l'Apocalissi, nonostante le incertezze che ancora rimanevano in Spagna. Conosce e afferma il fatto dell'ispirazione: autore dei libri sacri è lo Spirito Santo che « prophetis suis scribenda dictavit », *De off. eccl.*, I, c. XII, 13, PL 83, 750, ma non ne esamina la natura. Conosce il senso molteplice della S. Scrittura: letterale, spirituale, proprio, metafisico (cf. A. Tapia Basulto, *l. c.* in Bibl.).

Quanto alla dogmatica, I. ha già fissato fondamentalmente l'ordine dei trattati teologici quale sarà seguito dalla Scolastica.

b) Parla di duplice predestinazione, alla gloria e alla dannazione (*Sent.* II, c. VI, 1, PL 83, 606), ma non intende parlare di predestinazione al peccato (antecedente), bensì di permissione del peccato da parte di Dio e di predestinazione alla pena (conseguente, quindi, alla previsione della colpa e dell'impenitenza finale). Cf. *Differ.* II, c. XXII, 117, PL 83, 88.

c) Secondo il Bingham (l. c.) I. non conobbe la transustanziazione. Si deve invece dire che non conobbe il « nome » (che è posteriore nella storia della teologia), ma conobbe e affermò la « realtà » della transustanziazione: un'operazione dello Spirito S. per cui il pane e il vino « in sacramentum divini corporis transeunt » (*De off. eccl.*, I, c. XVIII; *Etym.*, VI, c. XIX; PL 83, 754 ss, PL 82, 252 ss). Cf. J. Havet, *l. c.* in Bibl; J. R. Geiselmann, *Isidor von Seville und das Sakrament der Eucharistie*, München 1933.

d) Sulla questione dell'origine dell'anima umana, che tanto aveva tormentato S. Agostino e che suscitava ancora tante incertezze, I. è esplicito e deciso per il creazionismo: « tunc creari eam (l'anima) quando et corpus creatur cui admisceri videtur » (*Sent.* I, c. XII, 4, PL 83, 562 s).

Bibl. — *Miscellanea Isidoriana* (v. sotto), Roma 1936, p. 1-36, ricca bibl. ragionata dal 1910 fino al 1931, di B. Altaner.

Edizioni. — MARGARIN DE LA BIGNE, *Opera omnia*, Parigi 1580, ed. princeps, incompleta e difettosa, che venne man mano migliorandosi per merito di altri editori successivi (GRIAL, *Divi Is. Hisp. ep. opera*, Madrid 1599, 1778 a cura di ULLOA in 2 voll.; J. DU BREUIL, *Opera omnia*, Parigi 1601, Colonia 1617) fino all'edizione, più soddisfacente, di FAUST. AREVALO, *S. Is. Hisp. ep. opera omnia*, Roma 1797-1803, 4 voll., riprodotta in PL 81-84: — quivi troverai una eccellente, esauriente introduzione biografica e critica (*Isidoriana*) di Arevalo circa la vita, l'opera, la dottrina e le edizioni del Sivigliese (PL 81, tutto il volume; nelle appendici I e III, col. 935-68, si riportano anche il Commento dei Bollandisti e la *Historia translationis*, v. sotto); — PL 82, 19-56, la *Vita* riportata nei Bollandisti (v. sotto); ivi col. 65-70, testimonianze antiche su Is. e fonti (S. BRAULIO, S. ILDELFONSO di Toledo, SIGEBERTO di Gembloux, REDENTO, il CONC. TOLETANO VIII, c. 2); — ivi, col. 73-728, *Etymologiae*, libri 20, a Braulio, cui seguono 21 Appendici (729-760), le lezioni varianti (759-848) e note di diversi autori (849-1054); — PL 83, 9-98, *Differentiae sive de proprietate sermonum*, libri 2; — ivi, col. 97-130, *Allegoriae quaedam S. Scripturae*, a Orosio; — ivi, col. 129-155, *De ortu et obitu Patrum*; — ivi, col. 155-180, *In libros Vet. ac Novi Test. proëmia*; — ivi, col. 179-200, *Liber numerorum qui in S. Scripturis occurrunt*; — ivi, col. 201-424, *De Vet. et Novo Test. quaestiones*; — ivi, col. 449-538, *De fide catholica ex Vet. et Novo Test. contra Judaeos*, libri 2, alla sorella Florentina; — ivi, col. 537-738, *Sententiae*, libri 3; — ivi, col. 737-826, *De ecclesiasticis officiis*, libri 2, al vescovo Fulgenzio; — ivi col. 827-868, *Synonima, de lamentatione animae peccatricis*, 2 libri; — ivi, col. 867-894, *Regula monachorum*; — ivi, col. 893-914, *Epistolae* scritte da I. e ad I.; — ivi, col. 913-54, *De ordine creaturarum*; — ivi, col. 963-1018, *De natura rerum*, al re Sisebuto; — ivi, col. 1017-1058, *Chronicon*; — ivi, col. 1057-1082, *Historia de regibus Gothorum, Wandalorum et Suevorum*; — ivi, col. 1081-1106, *De viris illustribus*; seguono (ivi, col. 1107-1378) 24 *Appendici* con opere spurie o dubbie o estratti di I., o scritti di argomento affine a quello di I. — In PL 84, 23-848, si riporta la *Collecito canonum* che fu ascritta a I.; seguono una prefazione storico-critica di C. DE LA SERNA SANTANDER (849-914), indici relativi alla « Collectio » (913-952) e a tutte le opere di I. (I-CXXXIV). — In PL 85-86 si riporta la *Liturgia mozarabica*, cosiddetta « secundum regulam B. Isidori ».

Edizioni, versioni. *De natura rerum*, per G. BECKER, Berlino 1857. — *Isidori junioris Hisp., Historia Gothorum, Wandalorum, Sueborum, ad a. 624*, in *Mon. Germ. Hist., Auct. antiq.*, XI (Berl. 1894) 304-90. — *Is. Hisp. Etymologiarum sive originum ll. XX*, Oxford 1911, 2 voll., a cura di W. M. LINDSAY. — *Taionis et Is. nova fragmenta et opera*, Madrid 1930, a cura di E. ANSPACH. — A. C. VEGA, *S. Isidori Hisp ep. De haeresibus liber*, El Escorial 1940²; cf. *Rev. esp. de teol.*, 1 (1941) 444-46. — A. C. VEGA e A. E. ANSPACH, *S. Isidori Hisp. ep. Liber de variis quaestionibus adversus Judaeos seu ceteros infideles vel pleroque haereticos judaizantes ex utroque Testamento collectus*, El Escorial 1940 (pp. LXXXIV-287); cf. *Rev. esp. de teol.*, 1 (1941) 441-44; cf. J. MADOZ, sotto citato, il quale, con argomenti a nostro parere insufficienti, toglie l'opera a I. per aggiudicarla a FELICE di Urgel (v.). — *Is. Hisp. Etymologiarum de musica*, Barcellona 1946, riedizione in fac-simile di una parte delle *Etymologiae* (secondo un ms. di Barcellona, sec. XIV), con introduz. biografica, a cura di « Jornadas medicas españ » tenute a Siviglia nel 1946. — *De los Sinonimos en la « Lamentacion del alma pecadora »*, versione e introduz. a cura di M. ANDRÉU VALDÉS SOLIS, Madrid 1944. — *S. Is. de Sev. Sentencias*, vers. con introduz. a cura di J. OTEO URUÑUELA, Madrid 1948. — *San Isidoro, Antologia*, e cura di JUSTO PÉREZ DE URBEL, Barcelona 1940. — Per le vers. di I., v. L. GARCIA RIVES, *Estudio de las traducciones de obras de S. Is.*, in *Rev. de Arch., Bibl. y Museos*, 1950, p. 279-320.

Studi. F. AREVALO, *Isidoriana*, PL 81, con fonti e discussioni (v. sopra). — ACTA SS *Apr.* I (Ven. 1737) *die* 4, p. 327-64, con *Vita* panegiristica scritta da un canonico regolare del convento di S. Is. in León, forse LUCA, dal 1239 vescovo tudense (+ 1250), e con la *Historia translationis* di I. a León. M. ALIJA RAMOS, in *Rev. ecl.* 10 (1935-36) 587-601, nega che la *Vita* ricordata sia di Luca Tudense, poichè esisteva già al principio del sec. VIII. — Cf. anche ACTA SS, *l. c.*, p. 900-902, con altri *Acta translationis* (dal ms. di Giov. Luca Cortes sivigliese). — J. VALENTI, *S. I. Noticia de su vida y escritos*, Valladolid 1909. — C. H. BEESON, *Isidor-Studien*, München 1931. — G. BAREILLE in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 98-111. — BARDENHEWER, *Gesch. d. altkirchl. Lit.*, V (Freib. i. Br. 1932) 401-16. — A. ANWANDER in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, V, col. 626-28. — B. ALTANER, *Patrologia*, Torino 1944³, p. 346 s. — Alle indicazioni bibliografiche, che troverai presso gli autori qui sopra citati, aggiungiamo alcuni contributi recenti.

A) W. PORZIG, *Die Rezensionen der Etymologien der I. v. S.*, in *Hermes*, 1937, p. 129-70. — A. C. LAWSON, « *Consultationes Zacchaei christiani...* ». *A source of S. Isid. of Sev.*, in *Rev. Bénéd.*, 57 (1947) 187-95. — ID., *The sources of the « De eccl. officiis.... »*, ivi, 50 (1938) 26-36. — J. MADOZ, *Una obra de Félix de Urgel falsamente adjudicada a S. Is. de Sev.*, in *Est. ecles.*, 23 (1949) 147-68: si tratta del *Liber de variis quaestionibus*, che l'autore, ritenendolo posteriore a S. Is. e infetto di ADOZIONISMO (v.), identifica con uno scritto di Felice d'Urgel menzionato da Paolino di Aquileia e da Alcuino; con altri indizi, Madoz ritorna sulla sua tesi in *Contrastes y discrepancias entre el « Liber de v. quest. » y S. Is. de Sev.*, ivi, 24 (1950) 435-58. L'editore dell'opera, A. C. VEGA, tiene ferma la paternità isidoriana del *Liber* e mostra che gli argomenti di Madoz provano soltanto che Felice d'Urgel conosceva quello scritto di I.: *El « Liber... » no es de Felix de Urgel*, in *La Ciudad de Dios*, 161 (1949) 217-68. — J. MADOZ, *Nuevas fuentes de los « Versus Isidori »*, in *Est. ecles.*, 21 (1947) 217-23: l'autore difende l'autenticità dei *Versus* con cui I. celebra la sua biblioteca, PL 83, 1107-14; cf. AREVALO in PL 81, 573 ss. — A. ARINO ALAFONT, *La Coleccion canonica Hispana en el Cod. 15.17 de Toledo*, in *Anales de l'univ. de Murcia*, 1948-49, p. 381-413.

B) J. PÉREZ DE URBEL, *S. I. de Sev. Su vida, su obra, y su tiempo*, Barcelona 1940. — L. ARAUJO-COSTA, *S. Is., arzob. de Sev.*, Madrid 1942. — *Miscellanea Isidoriana. Homenaye a S. Is. de Sev. en el XIII centenario de su muerte*, a cura dei Gesuiti di Andalusia, Roma 1936, con eccellenti articoli biografici, bibliografici, critici, dottrinali di autori spagnoli e stranieri; cf. elenco degli articoli in *Ephem. theol. Lov.*, 13 (1936) 753 s e in *Greg.* 18 (1937) 458-61. Prima di questa Miscellanea, la Spagna, tormentata dalla guerra civile, non aveva potuto offrire alla commemorazione centenaria del grande Sivigliese se non alcuni articoli in *Cruz y Raya* 36 (1936) 6-63 (*S. Is. y el Islam* di LOPEZ ORTIZ) e in *Rev. ecles.*, 10 (1935-36) 473-85, 571-74, 587-601, 11 (1936) 3-18, di A. DE LA FUENTE GONZALEZ, HIL. YABEN, M. ALIJA RAMOS. — A. MUÑOZ TORRADO, *S. Is. de Sev.*, Siviglia 1936-38.

C) J. M. GIMÉNEZ DELGADO, *Formación clasica de S. Is.*, in *Analecta sacra Tarrac.*, 14 (1941) 59-74: la cultura ellenistica (l'autore crede che I. sapesse il greco) e soprattutto latina di I.; la lettura dei classici pagani secondo I. — A. TAPIA BASULTO, *El canon escrituristico en S. Is. de Sev.*, in *Ciencia tomista*, 58 (1939) 364-88: il canone di S. I. è identico a quello del conc. di Trento; anche

i libri deutero-canonici sono ritenuti e utilizzati da I. come ispirati. — J. F. SAGÜES, *La doctrina del Cuerpo mistico en S. Isidoro*, in *Estudios eclesiast.*, 17 (1943) 227-57, 329-60. — P. J. MULLINS, *The spiritual life according to S. I. of Sev.*, Washington 1940: la vita spirituale, che I. specifica per i vari stati, clericale, religioso o laico, ha per basi primordiali, da parte dell'uomo, la compunzione, la penitenza, la cooperazione allo Spirito Santo o alla grazia, che si intensifica con la frequente recezione dell'Eucaristia. — J. HAVET, *Les sacrements et le rôle de l'Esprit S. d'après I. de Sév.*, in *Ephem. theol. Lov.*, 16 (1939) 32-93.

D) P. SEJOURNÉ, *Le dermier Père de l'Eglise: S. Is. de S., son rôle dans l'histoire du droit canonique*, Paris 1929: ottimo studio ove si esamina l'attività letteraria di I. in materia di diritto canonico, l'attività legislativa nei concili del tempo (619 a Siviglia, 633 a Toledo), la sua partecipazione, possibile e molto probabile, alla codificazione della *Collectio Hispana*, la sua influenza postuma sulla evoluzione del dir. canonico. — J. RUIZ GOYO, *S. I. de Sev. y la antigua coleccion canonica « Hispana »*, in *Est. ecles.*, 15 (1936) 119 36. — C. SANCHEZ ALBORNOZ, *S. Is., « Rasis » y la pseudo-Isidoriana*, in *Cuadernos de historia de España* IV (1946) 73-113: relazioni tra I., Al-Razi (sec. IX) e il Pseudo-Is. (sec. IX).

E) J. PÉREZ DE URBEL, *Pedagogia isidoriana*, in *Educación*, 1 (1941) 7-14. — SANTIAGO MONTERO DIAZ, *Ensayo sobre las ideas geográficas de S. Is. de Sev.* in *Rev. univers. Madrid*, 1 (1940) 122-42: I. fu un compilatore, ma geniale nel metodo della compilazione, nello stabilire le connessioni cosmiche, nell'esporre la geografia fisica e la geografia descrittiva; le derivazioni cartografiche dalla sua opera. — J. L. ROMERO in *Quadernos de historia de España*, VIII (1947) 6-71, studia le concezioni politiche di I.: secondo l'autore, I., « provvidenzialista orgoglioso e antiromano », avrebbe approvato ed esaltato i programmi espansionistici dei re Visigoti, soprattutto di Leovigildo. — A. DE LA FUENTE GONZALEZ, *Obra cultural de S. I. de S.*, in *Rev. ecles.*, 10 (1936) 473-85. — L. ALLEVI, *L'influenza dell'ultimo dei Padri, S. I. di S.*, in *La scuola cattolica*, 64 (1936) 448-61. — A. C. VEGA, *Hacia la glorificacion nacional de S. Is. de Sev.*, in *Ciudad de Dios*, 153 (1941) 209-25, circa i titoli nazionali di I.: padre della patria, organizzatore di Spagna, codificatore delle leggi civili e canoniche, creatore della scienza, ecc. — M. DONATI, *Il pensiero estetico in I. di S. e negli enciclopedisti medievali*, in *Atti Accad. Naz. Lincei. Rendiconti. Classe Scienze morali*, 8ª serie, 3 (1948) 370-80.

ISIDORO di Tebaide. v. I. MONACO, 3.

ISIDORO di Tessalonica. — 1) v. I. GLABAS. Con questo e col seguente, per errore, fu spesso confuso anche I. DI KIEV (v. sopra).

2) I. **Buchiras** († 1350), nativo di Tessalonica. Era vescovo di Monembasia nel Peloponneso ma, per la sua amicizia con Gregorio PALAMAS (v.), fu deposto e scomunicato da Giov. Calecas nel sinodo di Costantinopoli del 1345. Nell'anno precedente per i suoi errori palamitici era stato condannato anche da Ignazio d'Antiochia. Salito al trono Giovanni Cantacuzeno, favorevole ai palamiti, I. fu assunto al patriarcato di Costantinopoli (febbraio 1347), al posto del detronizzato Calecas. Nel 1349 I. dava al Palamas il seggio metropolitano di Tessalonica. Naturalmente si avvalse della sua autorità per far trionfare il palamitismo; sciolse i suoi sostenitori dalle censure pronunciate da Giov. Calecas (PG 152, 1295-97) e perseguitò gli oppositori. — PG 152, 1283-1302, 14 atti, fra cui anche costituzioni del Cantacuzeno (n. 3, 4, 5) e il *Testamento* di I. (n. 14, col. 1297-1302). — NICEFORO GREGORA, *Byz. historia*, XV, c. X, 2 4; c. XI, 1; c. XII; l. XVI, c. V, 10; l. XVIII, c. I, 1; c. II, 4; PG 148, 1032, 1036, 1040 ss, 1080, 1128, 1137. — M. JUGIE, *Theologia dogm. christian. orient.*, I (Parigi 1926) 436, 448.

ISIDORO Abbate. v. I. MONACO.

ISIDORO Agricola (S.), n. a Madrid (c. 1070), ivi m. il 15-V-1130. Si dice *Agricola* perchè passò quasi tutta la sua vita come contadino al servizio dei signori. Ma quell'umile condizione egli seppe santificare con un intenso spirito di preghiera e con l'esercizio di tutte le virtù cristiane. Perciò fu glorificato da Dio e dagli uomini. Nel 1170 il suo corpo fu traslato nella chiesa di S. Andrea di Madrid, e sulla sua tomba si verificarono molti miracoli. È venerato come patrono di Madrid e dei contadini. Festa 15 maggio.

Il primo che di lui scrisse fu un diacono della chiesa di S. Andrea, GIOVANNI (probabilmente *Giov. Egidio* di Zamora), il quale, più che la storia della vita, descrive le grandi virtù del Santo. I. fu canonizzato da Gregorio XV (1622) con Ignazio di Loyola, Francesco Saverio, Teresa di Gesù e Filippo Neri, in seguito alle insistenze del re Filippo III, che aveva ottenuto da I. d'essere guarito da una malattia mortale.

La consorte di I., **Maria Torribia** († 1135), è pure venerata come Santa (*S. Maria de la Cabeza*) e il suo culto fu solennemente approvato da Innocenzo XII nel 1697. — ACTA SS. *Maji* III (Ven. 1738) *die* 15, p. 512-550, con gli *Acta* di GIOVANNI, che scrisse verso il 1275, testimone oculare per buona parte dei fatti narrati; seguono altre raccolte di *Miracula*, estratti dal processo di GIAC. BLEDA. — La *Vita* di I., tradotta in varie lingue, ebbe molta diffusione in Europa; ispirò anche il *San Isidro* di LOPE DE VEGA. — ACTA SS., *l. c.*, p. 550-57, circa Maria Torribia. — J. TAMAYO, *Martyr. Hispan.*, III (Lione 1655) 191-98. — L. QUARTINO, *Vita di S. I. A.*, Torino 1882. — Cf. *Razòn y Fe*, 62 (1922) 36-46, 167-76, 454-68. — M. FERRER MALUQUER, *S. Isidro labrador. Biografia novelada*, Barcellona 1944.

ISIDORO Buchiras. v. I. DI TESSALONICA, 2.

ISIDORO Clario. v. CLARIO I.

ISIDORO Glabas (sec. XIV), si trova sulla sede arcivescovile di Tessalonica nel 1379: deposto nel 1382 per insubordinazione al patriarca, viene presto reintegrato e ricompare nei sinodi greci del 1387 e del 1389. Nel maggio 1394 gli successe Gabriele: nel qual tempo, con tutta probabilità I. era morto. (Per LOENERTZ, invece, I. sarebbe stato metropolita dal 1380 al 1396).

La sua notevole eredità letteraria è ancora in gran parte inedita: 1) trattatello sul ciclo pasquale; 2) opuscolo sulle fasi della luna; 3) due risposte canoniche (ed. GEDEONE, *Costituzioni canoniche*, in greco, Costantinopoli, I, p. 21-26); 4) otto *lettere* (ed. SP. LAMPROS, *Nouvel Hellênomnêmon*, Atene 1912, IX, p. 353-91); 5) soprattutto *prediche* numerose, sulle feste, sulle domeniche, sui tempi dell'anno liturgico, panegirici e discorsi di circostanza: 4 di esse, sulla Natività, la Presentazione al tempio, l'Annunciazione e la Dormizione della Vergine, sono edite, dopo l'edizione di A. BALLERINI, in PG 139, 11-164. — Elogio funebre pronunciato da IBANKOS, in *Lettres de l'empereur Manuel Paléologue*, a cura di E. LEGRAND, Paris

1893, p. 105-108. — Notizia di A. Ballerini in PG 139, 9 s. — L. Petit in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 111. — A. Ehrhard, *Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, III-3 (Leipzig 1943). — L. Mangini, *L'Assunzione di Maria secondo tre teologi bizantini*, Gregorio Palamas, Nic. Cabasilas e Is. Gl., in *Sapienza*, 3 (1950) 441-54. — R. J. Loenertz, *Isidore Glabas*, con *Note additionnelle* de V. Laurent: *la liste de présence de la lettre aux hagiorites*, in *Rev. des études byzantines*, 6 (1948) 181-90.

ISIDORO Gnostico (sec. II), figlio e discepolo di Basilide (v.). Di lui Clemente Aless. nei libri II, III e IV degli *Stromati* ci ha conservato 3 frammenti di 3 opere dal titolo: *De adnata anima*, *Moralia* ed *Expositiones prophetae Parchor*: sono riportati anche in PG 7, 1269-72, in appendice a S. Ireneo.

ISIDORO Mercatore, o *Peccatore* (Pseudo-Isidoro), è il pseudonimo sotto il quale si copre l'autore delle **False decretali** fin nel più antico codice (il Vaticano 630): *Incipit praefatio sancti I. episcopi. I. Mercator, servus Christi, lectori conservo suo et parenti in Deo salutem.*

Le *Pseudo-decretali* o *Decretali del Pseudo-I.*, sono una raccolta di decretali pontificie e di canoni conciliari apparsa verso la metà del sec. IX. Fu presentata dal suo autore come una nuova e migliorata edizione della *Collectio Hispana* (v. Hispana), che fu detta *Isidoriana* perchè attribuita al grande S. Isidoro di Siviglia (v.). In realtà la collezione del pseudo-I. comprende non pochi testi o manipolati secondo gli scopi del compilatore, o addirittura fabbricati di sana pianta da lui; a fianco di tali testi adulterati o apocrifi, compaiono anche testi autentici.

Nella prefazione l'autore dichiara di esser stato incaricato del suo lavoro da « molti vescovi e altri servi di Cristo » Annuncia che ai canoni apostolici farà seguire le decretali dei Pontefici Clemente, Anacleto, Evaristo e di altri fino a S. Silvestro. Ma non dice dove abbia trovato i suoi documenti, ignoti a Dionigi il Piccolo (v.) che aveva fatto una simile collezione. Le pseudo-decretali portano caratteri visibili di falsità. Sono di un medesimo stile, lunghe, piene di luoghi comuni e contengono vari passi tolti a S. Leone, a S. Gregorio e ad altri Papi posteriori. Le date sono false; vi si parla di patriarchi, di primati e di arcivescovi, come se questi titoli fossero stati introdotti fin dal principio della Chiesa; vi si proibisce di tenere concili, anco provinciali, senza l'autorizzazione del Papa, e lasciano supporre ordinarii e comuni gli appelli al Papa; si deplorano come frequenti le usurpazioni dei beni temporali della Chiesa; si suppone che vescovi caduti in delitti possano, fatta la penitenza, esercitare le loro funzioni, cosa contraria alla disciplina dei primi secoli . . .

Benchè l'impostura fosse abbastanza palese, tuttavia la collezione ingannò la Chiesa latina, per lungo tempo; fu accolta e diffusa dappertutto, senza sollevare adeguate opposizioni: fu citata già nei sinodi di Kiersy (857), di Colonia (887), di Magonza (888) . . . Servì anche per le posteriori compilazioni di canoni, e se ne valsero Reginone di Prum, Burcardo, Graziano. All'infuori dei dubbi degli intelletti più avveduti, essa passava generalmente sotto l'autorità immensa di S. Isidoro di Siviglia. Il primo a cui venne in sospetto la frode fu Incmaro di Reims (*Epist.* ad Adriano II, dell'872; PL 124, 881 ss). Poi, a trascurare Wiclef, sospetti e critiche appaiono soltanto con Nicola Cusano e Giovanni di Torquemada. Erasmo le tenne egli pure per sospette. I Centuriatori di Magdeburgo le ripudiarono, non tanto perchè fossero spurie, ma perchè contenevano la dottrina cattolica ad essi invisa. Il gesuita Torres tentò di confutare i Centuriatori (1572), ma non potè impedire che i cardinali Bellarmino, Baronio, Du Perron e altri dotti, cattolici e protestanti, non tenessero per dubbie o spurie le decretali del falso I. Ora non v'ha più alcuno che possa assumere la difesa della autenticità della collezione isidoriana.

Per varie ragioni, che non è qui possibile esporre, si ritiene comunemente che la data di compilazione della collezione stia tra il 21 aprile 847 e il 1° novembre 852 o, al massimo, tra l'829 (sinodo di Parigi; o l'832, data di una presunta lettera di Gregorio IV; o l'836, sinodo Aquense: documenti che sembrano citati dal pseudo-I.) e l'857 (sinodo di Kiersy, che certamente utilizza già la raccolta). Sull'autore, o gli autori, non vi è alcuna notizia certa. Alcuni attribuirono l'opera a Otgario (Autgario), arcivescovo di Magonza († 847) e più precisamente a Benedetto Levita, chierico della Chiesa di Magonza, che verso la metà del sec. IX compilò anche i *Capitolari* di Carlo Magno e di Lodovico il Pio (cf. Incmaro di Reims, opusc. contro Incmaro di Laon, c. 24). Secondo le opinioni più probabili la compilazione sarebbe stata compiuta non già a Roma, ma nella provincia ecclesiastica di Magonza, o in quella di Reims (per opera del chierico Wulfrado), o in quella di Tours.

Quanto allo scopo della collezione, le discussioni più vive sono state impegnate già da secoli. Oggi si crede che essa abbia avuto per fine una più forte affermazione del potere, della dignità, della libertà dei vescovi nei confronti sia dei metropoliti, capi delle varie province ecclesiastiche, sia, soprattutto, dei signori laici.

L'influenza che le pseudo-decretali esercitarono nel mondo cattolico fu rilevante, ma è stata assai esagerata. Si può concludere che questo grandioso fenomeno di falsificazione abbia soltanto contribuito ad accelerare alcune trasformazioni della disciplina ecclesiastica, già iniziatesi anteriormente.

Gallicani, giansenisti e storici antipapali insinuarono esser stati fondati sopra quelle false decretali la autorità di cui usarono i Pontefici, e un diritto ecclesiastico nuovo. Così Henry, Racine, Quesnel, Hontheim (Febronio), Van Espen e altri. Al contrario, le falsi decretali non introdussero alcuna novità nella dottrina relativa ai poteri dei Romani Pontefici. Primamente, si conviene generalmente che la raccolta non fu fatta a Roma, nè fu fatta per servire ai Papi. Che i Papi se ne siano serviti a proprio vantaggio non va senza gravi riserve. È falso che già Sergio II l'abbia utilizzata nella causa di Drogone, vescovo di Metz (844). Nicola I ne ebbe soltanto una notizia confusa e generale (forse soltanto attraverso citazioni di Incmaro) e fu ben lungi dal considerarla autentica e dall'usarla (cf. discussione di Denzinger in PL 130, p. XI-XIII). Essa fu conosciuta integralmente in Roma non prima del sec. XI, quando ormai era ammessa in tutte le regioni ed era stata inserita nelle collezioni canoniche di Reginone e di Burcardo. Anzi, Nicola I,

Giovanni VIII e perfino Gregorio VII decidono alcune questioni in senso contrario a quello fissato dal pseudo-I. Adriano II, nella causa di Attardo di Tours (nell'anno 871, cioè prima che Incmaro denunciasse l'inautenticità del pseudo-I.), cita soltanto la pseudo-decretale di papa Antero: probabilmente di seconda mano, avendola forse conosciuta soltanto da Attardo stesso. Stefano V, scrivendo a Luitperto di Magonza, circa il numero dei canoni niceni, cita la pseudo-lettera di Atanasio a papa Marco: anch'egli dimostra di avere della raccolta una conoscenza frammentaria e indiretta. Ausilio (inizio sec. X), scrivendo in favore delle ordinazioni di Formoso, cita soltanto la pseudo-decretale di Antero: la trasse quasi certamente dalla ricordata lettera di papa Adriano II, poichè, se avesse conosciuto l'intera collezione pseudo-isidoriana, non si sarebbe astenuto di addurre in suo favore altre pseudo-decretali in essa contenute (come la II di Evaristo, la II di Callisto, la I di Pelagio II . . .). Il card. Ottone di Ostia (poi papa Urbano II) ancora nel 1085 parla con disprezzo della collezione (cf. DENZINGER, *l. c*, p. XIII-XIV). A Roma, e in tutta Italia, fino al sec. XI, il pseudo-I. fu ignorato o trascurato: alcune volte — pochissime — è citato, ma sempre frammentariamente, di seconda mano: e, si badi, mai in questioni riguardanti il potere pontificio, il quale era già fondato su ben altri documenti. Che in seguito i Papi se ne servissero non fa difficoltà. Moltissime lettere della collezione sono ricavate da sentenze dei SS. Padri, dalle genuine costituzioni dei Pontefici, dopo Siricio, dai canoni dei concili e dalle leggi romane, le quali nessuno dirà che costituiscano un diritto nuovo, o una nuova disciplina. L'impostura di I. è riposta semplicemente nell'aver attribuite sentenze ad autori a cui non appartengono, e nell'aver fatta risalire la disciplina di un'età posteriore ai primi tempi del cristianesimo. Inoltre, il fatto stesso che le false decretali furono accolte senza contraddizione, fa pensare, quand'anche non ne avessimo altra prova, che la dottrina allora esistente non era loro contraria. Del resto, le false decretali dal momento che furono trasfuse nel *Decreto* di Graziano, ottennero un assenso generale di modo che la dottrina e la disciplina del pseudo-I., pubblicata da Graziano, fu costantemente ammessa per molti secoli dai Romani Pontefici, dai concili, dai vescovi di tutto l'orbe cristiano, nè la Chiesa può errare nell'approvare una dottrina o una disciplina generale. In questi termini dev'essere compresa la falsità delle decretali isidoriane.

BIBL. — L'edizione più corretta, utilissima per lo studio introduttivo, è dovuta a PAOLO HINSCHIUS, *Decretales pseudo-Isidorianae et capitula Angilramni*, Leipzig 1863. — PL 130, 7-1178, con dissertazioni di ENR. DENZINGER (p. V-XVI), di D. G. PHILLIPS (p. XVI-XXIV) e bibliografia antica (p. XXIV). — FAUST. AREVALO, *Isidoriana* (introduz. all'ediz. di S. Isid. di Siviglia), parte III, c. 91, n. 35-54, PL 81, 737-59. — Per altre notizie storiche, bibliografiche, ecc. vedi A. VILLIEN, *Decrétales (Les fausses)* in *Dict. de Théol. cath.*, IV, col. 212-222, ed E. STOLZ in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VIII, col. 549-51, ottimo articolo con Bibl. — P. FOURNIER, *Étude sur les Fausses Décrétales*, in *Revue d'histoire ecclésiastique* 1906-1907. — ENC. IT., XXVIII, 443. — HERGENROETHER, III, 148-51. — P. FOURNIER e G. LE BRAS, *Histoire des collections canoniques en Occident depuis les Fausses Décrétales jusqu'au décret de Gratien*, vol I: *De la réforme carolingienne à la réforme grégorienne*, Paris 1931. — F. LOT, *Textes manceaux et Fausses Décrétales*, in *Biblioth. de l'Ecole des chartes*, 101 (1940) 5-48, 102 (1941) 5-34: l'autore critica l'origine mancese (di Le Mans) della collezione pseudo-isidoriana. Da Le Mans uscirono i *Gesta Aldrici* e gli *Actus pontificum Cenomannis in urbe degentium*, che hanno per autore il corepiscopo Davide. Gli *Actus* (tranne l'aggiunta circa l'avvento di Aldrico), erano terminati nell'836; i *Gesta* furono redatti tra la nomina a vescovo di Aldrico (nov. 832) e la morte di Luigi il Pio (20 giugno 842); il pezzo sulle ordinazioni di Aldrico è il solo certamente posteriore alla morte del vescovo (gennaio 857). Tra questi testi, opera di Davide, abile nelle falsificazioni, e la raccolta del pseudo I. non si possono dimostrare quei rapporti che alcuni vollero scoprire: l'autore della pretesa lettera di Gregorio IV a favore di Aldrico non dipende dai falsi capitolari o dalle false decretali, ma fu attinta alle stesse fonti da cui attinse il pseudo-I.; così si dica del *Memoriale* inserito in *Gesta Aldrici*; gli *Actus*, poi, che sono anteriori di una quindicina di anni all'apparizione delle pseudo-decretali, non hanno con queste alcuna parentela, che anzi, in un punto capitale, il corepiscopato, si staccano totalmente da esse. La tesi di Lot è ben provata; ci sembra, però, che a spiegare le particolarità di vocabolario, si potrebbe pensare che l'autore dei testi mancesi e il pseudo-I. ebbero almeno una stessa formazione scolastica, per es. nella scuola episcopale di Metz, dove Aldrico fu scolaro e docente. — A. MICHEL, *Pseudo- Isidor, die Sentenzen Humberts und Burkard von Worms im Investiturstreit*, in *Studi Gregoriani*, III (Roma 1948) 149-61, e in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgesch.* Kan. Abteil., 66 (1948) 329-39: oltre 200 dei 315 capitoli delle *Sententiae* di UMBERTO da Silvacandida (v.), ivi comprese numerose proposizioni concernenti il primato pontificio, sono tratti dal pseudo- I. Riconfermato, contro Fr Pelster, che le *Sententiae* sono opera di Umberto, e, con Fournier, che esse furono composte verso il 1051, l'autore critica l'opinione di J. Haller (*Pseudo Isidors erstes Auftreten im deutschen Investiturstreit*, in *Studi Greg.*, II [Roma 1947] 91-101), secondo cui le *Sententiae* di Umberto e le decretali del pseudo-I. in esse contenute servirono a GREGORIO VII (v.) per spezzare a Tribur la resistenza dei vescovi tedeschi; non è provato neppure che esse servissero almeno a dar l'ultimo colpo alla resistenza: la raccolta di Umberto era conosciuta in Germania indipendentemente da una pretesa legazione romana; e non è probabile che Umberto o un suo discepolo, come vuole Pelster, sia autore di quella redazione del decreto burkardiano, scoperta da Pelster stesso in un cod. Vaticano (Lat. 3809), nella quale del decreto si presenta un rimaneggiamento in senso riformatore gregoriano.

ISIDORO (S.) Monaco: — 1) in Nitria, vescovo (forse di Ermopoli, del quale parla la *Storia lausiaca*, c. 117, PG 34, 1225 B = PL 73, 1199 B), Nella *Lettera 108*, a Eustochio, 14 (PL 22, 890) S. GIROLAMO narra che, mentr'egli visitava i Padri egiziani, gli venne incontro « il santo e venerabile vescovo I. confessore con schiere innumerevoli di monaci ». Il Martir. Romano lo ricorda il 2 gennaio. Sovente questo I. è confuso con altri Santi omonimi; alcuni lo identificano con I. di Pelusio. — ACTA SS. *Jan.* I (Ven. 1734) *die* 2, p. 84. — La qualifica di « vescovo » riconosciuta da GIROLAMO e dalla *Storia lausiaca* (l.l. c.c.), e il diverso giorno della festa consigliano, fino a prova contraria, di tener distinto questo I. da I. di Alessandria (v.) che fu, anch'egli, a Nitria (o a Scetis), ma era semplice

prete, festeggiato il 15 gennaio. Del resto il linguaggio ammirativo di Girolamo verso questo I. mal si concilierebbe con *Ep. 133*, *ad Ctesiphontem*, 3, PL 22, 1151, dove I. di Alessandria (v. in nota) è condannato quale origenista.

2) Abbate in Scetis, prete, che guidò nella penitenza Mosè, il ladro o l'Etiope (*Storia lausiaca* 22, PG 34, 1065 s = *Vitae Patrum*, VIII, 22, PL 73, 1119-22) e che fu abbate di Scetis prima di Pafnuzio († 360), come narra CASSIANO, *Coll. XVIII*, 15 s, PL 49, 1116 ss. Nel c. 16 (ivi, col. 1118) Cassiano narra di un monaco che cadde in peccato (« invidia »), « nonostante la solitudine e la familiarità col B. I. abbate e prete, nonchè con altri Santi ». S. GIROLAMO (*Ep. 22 ad Eustochium*, 33, PL 22, 418) narrando un episodio (di avarizia) vi fa intervenire I. con Macario, Pambo « et caeteri quos Patres vocant ». Cassiano e Girolamo si riferiscono allo stesso I.? e allo stesso fatto? Vero è che il primo lo pone a Scetis, il secondo a Nitria. E come si potrebbe distinguere questo I. da I. di Alessandria o da I. monaco?

3) La *Historia monachorum*, 17, PL 21, 439 riferisce a un I. abbate della Tebaide la cura estrema di isolare il suo monastero, che conteneva mille monaci (« Vidimus et apud Thebaidam etiam Isidori nominatissimum monasterium...»); cf. *Storia lausiaca*, 71, PG 34, 1177 s = *Vitae Patrum*, VIII, 71, PL 73, 1175 s. Questa preoccupazione di solitudine è riferita vagamente da SOZOMENO a un I. abbate in Egitto (*Hist. Eccl.*, VI, 28, PG 67, 1372 C).

Non si vede come si potrebbe identificare questo I. abbate in Tebaide di « più che mille monaci », con I di Alessandria (v.) che fu monaco a Nitria o a Scetis, o con I. monaco di Nitria e vescovo (v. sopra).

Non è agevole decidere a quale personaggio di questo nome vadano attribuiti i numerosi episodi o apoftegmi che le storie dei Padri del deserto mettono sotto il nome di I. — TILLEMONT, VIII, 440–44.

ISIDORO Peccatore. v. ISIDORO MERCATORE.

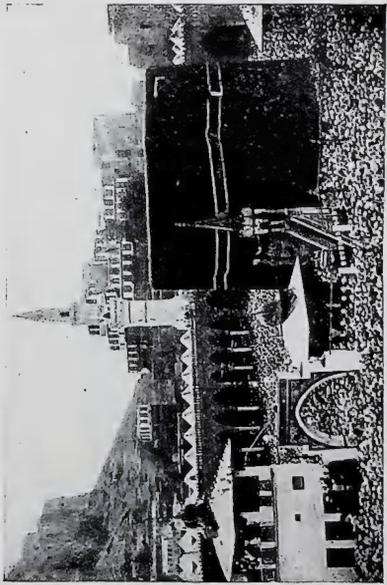
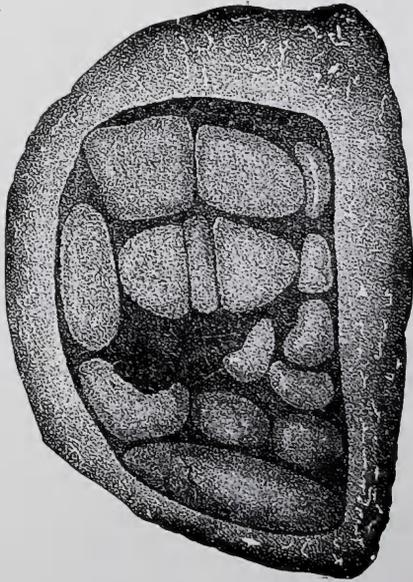
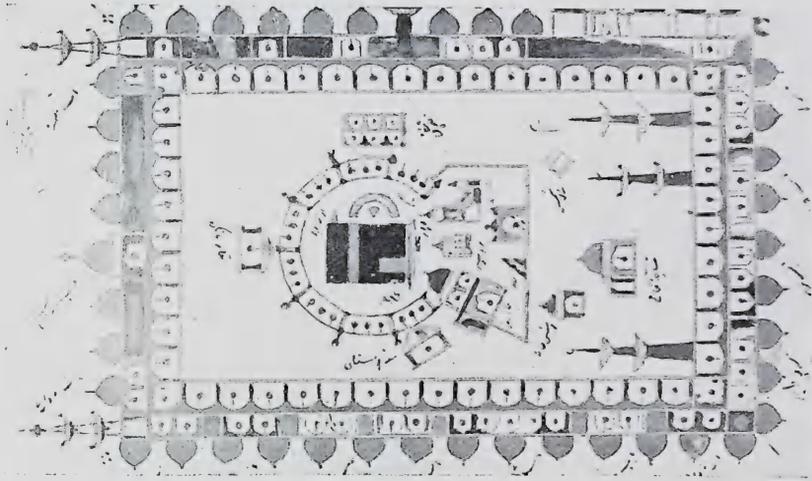
ISLA *y Royo* (*de*) **Giuseppe Franc.**, S. J. (1703-1781), n. a Vidanes (León), m. a Bologna, predicatore, scrittore umoristico e satirico. Entrato nella Compagnia di Gesù dopo un fidanzamento mancato (27-4-1719), insegnò filosofia a Segovia e a Salamanca, attendendo pure a scrivere e a dettare missioni al popolo. Godette i favori del re Ferdinando VI e di Benedetto XIV; fu scelto poi a direttore spirituale della regina Maria Barbara. Dal 1752 si consacrò esclusivamente all'attività letteraria. Colto dal decreto che bandiva i Gesuiti dalla Spagna (1767), dopo varie peripezie raggiunse l'Italia e a Bologna albergò presso la famiglia del conte Tedeschini. Lasciò *prediche* (Madrid 1792), molte lettere, opere ascetiche e versioni. Si distinse nella satira: *Historia del famoso predicador Fray Gerundio de Campazas, alias Zotes*, in 3 voll. Uscito il 1° a Madrid nel 1758, sotto lo pseudonimo di *D. Francisco Lobón de Salazar*, andò a ruba e fu tosto esaurito; ma fu proibito dalla Inquisizione spagnola (1-9-1760) Ciò non ostante ebbe ristampe e traduzioni, seguito dal vol. 2° nel 1768 e dal 3° nel 1787 (nuova ediz. per V. E. Lidfors, Lipsia 1885). Vi prende di mira il metodo ampolloso, ridicolo, gonfio, insulso dei predicatori, che appunto fu detto in seguito « Gerundianismo »: una specie di Don Chisciotte nel campo dell'oratoria, che destò l'ira di tutti i frati, i quali vi si vedevano colpiti. L'altra opera di I.: *Aventuras de Gil Blas de Santillana* (4 voll., Valenza 1787) è un rimaneggiamento spagnolo dell'opera francese omonima di Le Sage, il quale, giusta le asserzioni di I., avrebbe tratto la sua opera da un ms. spagnolo.

BIBL. — SOMMERVOGEL, IV, 655 (86). — ASTRAIN, *Historia de la C. d. J. en la Asistencia de España*, VII, 205-13. — B. GODEAUX, *Les prêcheurs burlesques en Espagne au XXIII^e siècle*, Paris 1891. — L. COLOMA, *El P. I.*, Madrid 1908. — *Obras escogidas* par P. F. MONLAU, in *Bibl. de Autores Españoles*, XV, Madrid 1850. — L. GONZÀLES MERCHANT, *El Gerundianismo*, Madrid 1907. — R. STEELE-BOGGS, *Folklore elements in Fray Gerundio*, in *Hisp. Review*, 4 (1936) 159-69. — C. EGUIA RUIZ, *E. P. I.: sus dos patrias*, la reale (Vidanes) e la adottiva (Valderas), in *Estudios* 63 (Buenos Aires 1940) 201-208. — ID., *El autor de « Fray Gerundio », expulsado de España*, in *Hispania*, 8 (1948) 434–55. — ID., *El P. I en Còrcega*, ivi, p. 597-611. — A. PÉREZ GOYENA, *El P. J. F. de J. en la literatura Navarra*, in *Principe de Viana* I (1940) 136-141. — N. ALONSO CORTES, *El P. I.*, « Sumandos bibliograficos » Valladolid 1939.

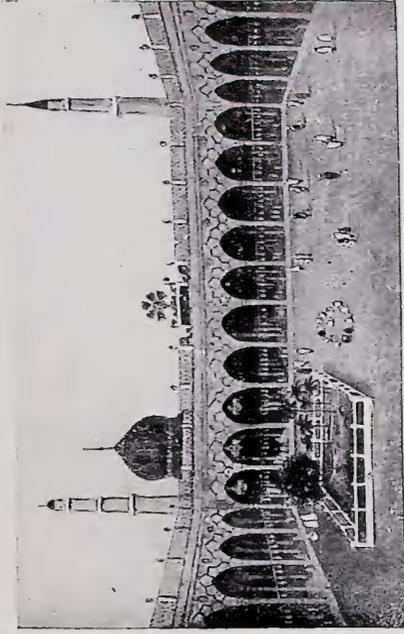
ISLAM, **Islamismo.** — I, *Maometto*. II, *I 5 pilastri dell'I.* III, *Il Corano*. IV, *Espansione e sviluppo politico*. V, *Sviluppo religioso interno*. VI, *Filosofia e teologia*. VII, *I mistici*. VIII, *Sette scismatiche ed eretiche*. IX, *Il periodo turco*. X, *Attualità*. XI, *Le controversie tra cristiani e maomettani*. XII, *Bibliografia*.

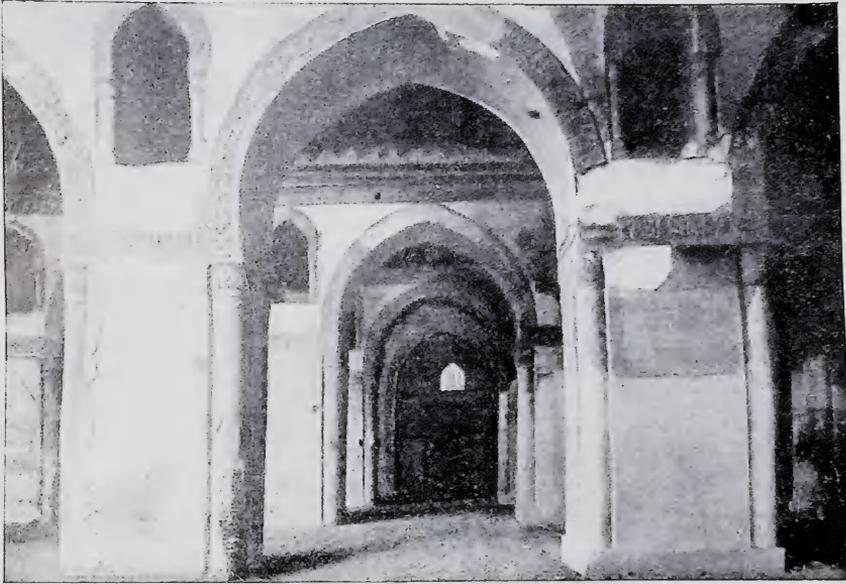
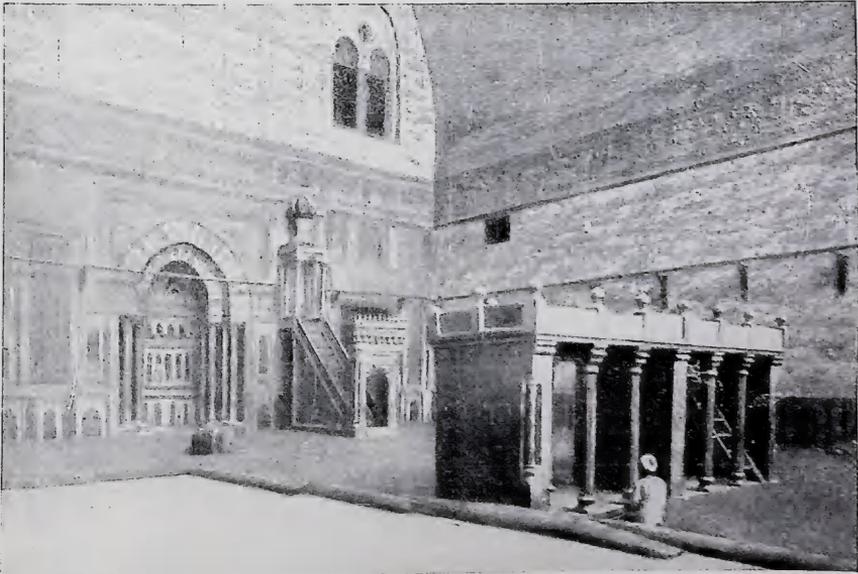
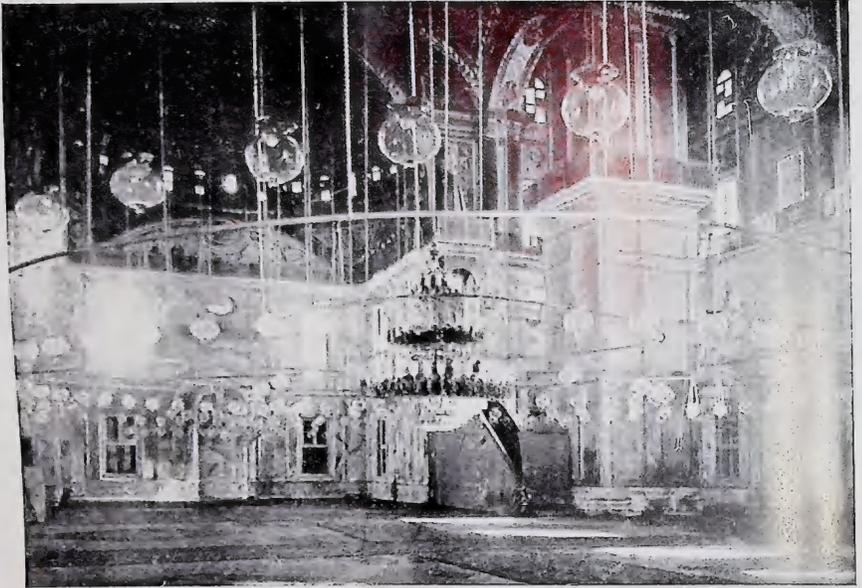
I. è il nome (*islām*) dato da Maometto alla sua dottrina religiosa. Il significato è: *incondizionata dedizione* alla volontà di Dio, non molto diverso da quello di πίστις del Nuovo Testamento. Etimologicamente la parola è connessa con *salām* (= salus) e vorrebbe dire: « entrata nello stato « di salvezza ». I seguaci dell'I. si sogliono chiamare *maomettani*, dal fondatore di quella religione (nel medioevo, più spesso *Saraceni* dal nome di una tribù araba, e anche *Agareni* e *Ismaeliti* dai personaggi biblici Agar e Ismaele). Nel sec. XIX in Europa prevalse il termine *musulmano* derivato dal turco *müsülmān*, che a sua volta deriva dall'arabo *muslim* attraverso il persiano *muslimān*.

I. Maometto. A) Nacque alla Mecca nel 570 d. C.; il P. Lammens arrecò delle ragioni plausibili per porre la sua nascita nel 580. Nel primo caso egli aveva 40 anni quando incominciò la sua missione profetica, nel secondo ne avrebbe avuti 30 e sarebbe morto a 52 anni. Apparteneva alla tribù dei Koraisci, dominanti alla Mecca, benchè egli fosse di famiglia povera. Suo padre Abdallah pare fosse morto prima che M. nascesse; ed anche la madre Amina morì nei primi anni di lui. Perciò la sua prima educazione fu assunta dal nonno Abd-al-Muṭṭalib e, dopo la morte di questi, dallo zio Abu-Talib.

Come molti suoi concittadini, egli attese nella sua giovinezza al commercio e il primo fatto certo della sua vita sono i viaggi compiuti al servizio della vedova Khadigia, che lo sposò quando egli ebbe 24 anni, avendone ella già 40. Da quell'unione nacque la figlia Fatimah. Trascorsero 15 anni (5?) prima che sbocciasse la sua vocazione profetica, il che avvenne nel 610.

La Kaaba e la tomba di Maometto alla Mecca.
(Fot. G. P. Devey, Esq.).

La pietra nera della Kaaba alla Mecca.

La moschea della Mecca con la Kaaba. Miniatura di un libro persiano per pellegrini, dell'anno 1576.

Islamismo

Atteggiamenti dei musulmani durante la preghiera.
Da Lane, *Manners and customs.*

Cortile della moschea di Medina. Sotto la cupola a sinistra è la tomba di Maometto.

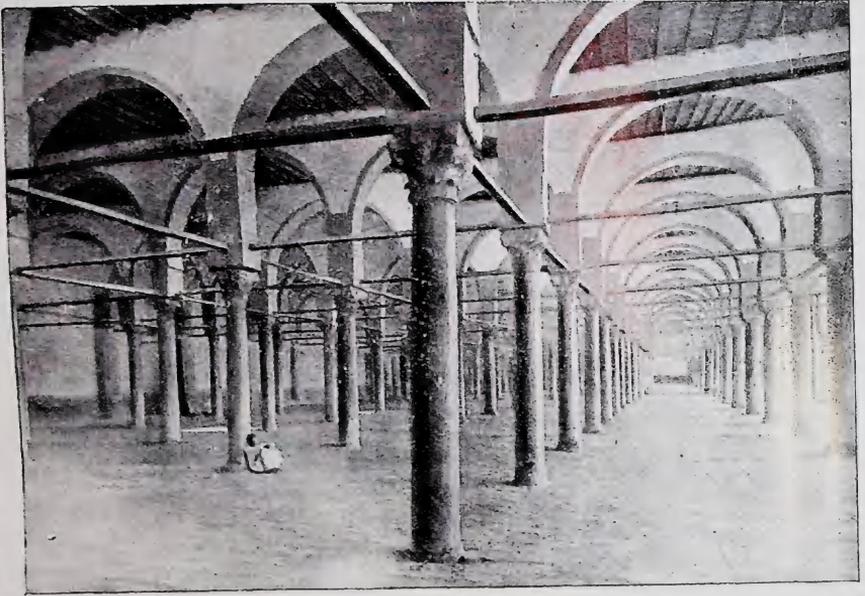
Marabut: tomba di un santo musulmano sulle rive del Nilo.

Interno della moschea dei Tûlûnidi, al Cairo. (Fot. Schroeder e C., Zurigo).

Moschea del sultano dei mammalucchi, Hassan, al Cairo. Da Ebers-Junghaendel, *Aegypten*. (Ediz. del Cosmos, Lipsia).

Interno della moschea di Mohammed Ali al Cairo, con le meravigliose lampade di vetro.
(Fot. H. C. White Co.).

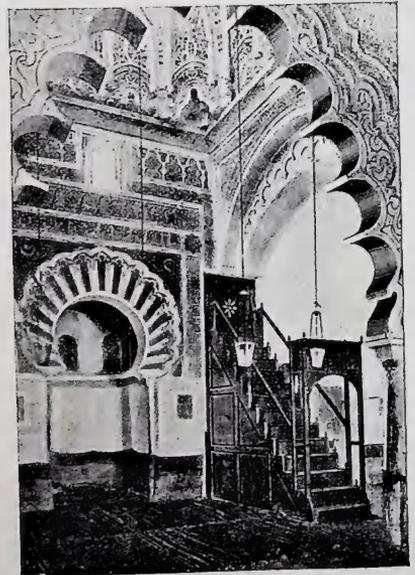
La fontana delle abluzioni nella moschea di Mohammed Ali, al Cairo. (Fot. Bonfils).

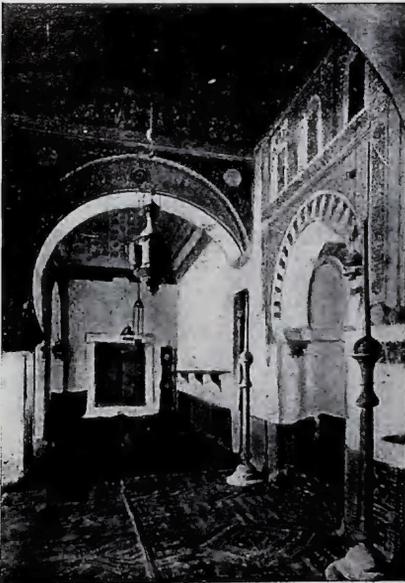
Minareto di Sâmarrâ (Mesopotamia).

Moschea sepolcro di Kait-Bey, al Cairo.

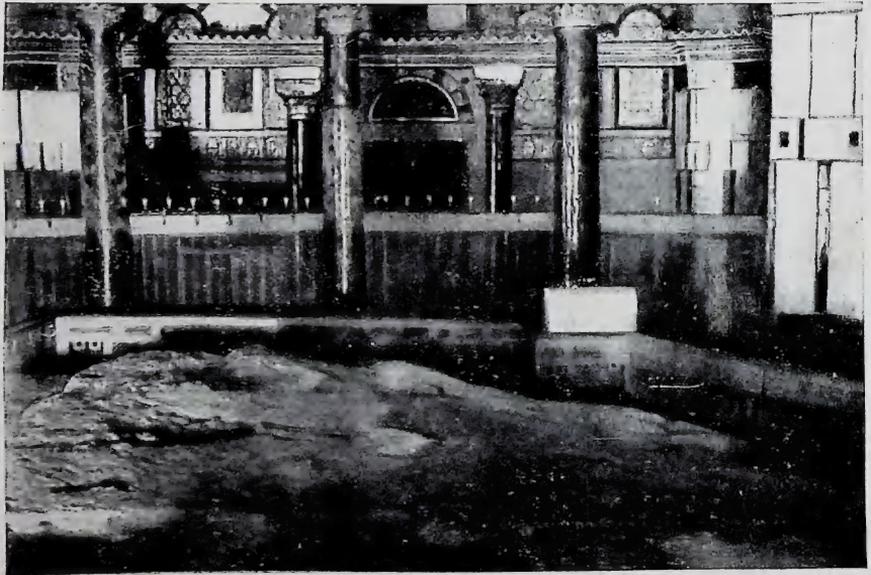
La moschea di Mohammed Alì, sulla cima della cittadella del Cairo, finita circa il 1857 (Fot. Bonfils).

Minareti della moschea di Al-Azhar, al Cairo.

Interno della moschea di Amr, a Cairo Vecchio.

Rovine della moschea verde di Balkh (Afganistan).

Il mihrab e il pulpito nella grande moschea di Tlemcên (Algeria).

La grande moschea di Tlemcên (Algeria), costruita sotto il terzo almoravide, Alî ibn Jûssuf (1106-1143). (Da Marçais, *Monuments de Tlemcên*).

Il mahrab o santuario della moschea di Sidi-bu-Medin, presso Tlemcên. È il Santa Sanctorum che indica la direzione in cui il maomettano deve volgere il viso per guardare verso la Mecca. È un bell'esempio di stucco scolpito, di color bianco avorio. Candelabri di bronzo sono a ogni lato. (Fot. Neurdrein Frères).

Il minbar o pulpito della moschea di Sidi-bu Medin. Il minbar è quasi sempre posto accanto al mahrab o santuario. Il mullah che officia nella moschea, o qualche sant'uomo invitato a parlare all'adunanza, parla dall'alto di quei gradini. (Fot. Neurdrein Frères).

Moschea di Omar a Gerusalemme. Sorge sul luogo dove sorgeva il tempio degli Ebrei. Nel fondo a destra si vede la moschea di El-Akas, che contiene i resti di una chiesa costruita da Giustiniano

La «sacra roccia», nella moschea di Omar, a Gerusalemme

B) Maometto attribuì sempre l'inizio della sua carriera a due visioni (sul monte Hira) di uno Spirito Santo che più tardi identificò con l'Arcangelo Gabriele; esse si succedettero a distanza forse di 2 o 3 anni l'una dall'altra. È probabile che una preparazione remota debba ricercarsi nel suo spirito meditativo e nelle cognizioni acquistate della religione ebraica e cristiana, sia alla Mecca, sia nei suoi viaggi, che si spinsero, a quanto pare, fino in Siria, dove la leggenda lo fa incontrare con due monaci cristiani, Bahira e Nastur (Nestorio).

Cristiani si trovavano in Arabia nella tribù dei Shassan e nel regno degli Himanti (Yemen e Hadramaut); chiese vi erano in Aden e sul golfo Persico. Per varie vicende essi erano ormai acefali e senza direzione gerarchica.

Gruppi compatti di Ebrei, agricoltori, artigiani, commercianti, organizzati in tribù, si trovavano in tutti i centri dell'Higiaz, culla dell'I., se si eccettua la Mecca. Invece i cristiani, — tranne le notevoli frazioni nomadi di Bani-Udhra e di Bani-Giudham — vi vivevano pressochè isolati, provenienti dalla Siria, dalla Grecia, dall'Abissinia, in qualità di schiavi, artigiani, mercanti e anche mercenari (di cui la Mecca possedeva un corpo reclutato fra gli Abissini). Era cristiano (o simpatizzante dei cristiani) Waraqa-ibn-Naufal, cugino della prima moglie di Maometto. Il Corano (sura II, 59) ricorda, con gli Ebrei e i cristiani, anche la setta dei Sabii (aç - Çabi'a) che può forse identificarsi con le sette giudaiche o cristiane degli Emerobattisti (v.), degli Esseni (v.), degli Elcesaiti. Non pare però che M. conoscesse direttamente i Libri sacri dei giudei e dei cristiani. Egli, confrontando il monoteismo giudeo-cristiano collo stato di idolatria in cui era piombato il massimo santuario della Mecca, la Ka'aba (v.), non ostante il predominio di Hubal = Allah sugli dei subalterni, non poteva non vedere che quello era dovuto all'azione di uomini eminenti, alla predicazione di speciali inviati di Dio, dei profeti. Si era fatta la convinzione che ogni popolo deve avere i suoi speciali profeti, e potè esaltarsi al pensiero che anche per gli Arabi fosse riservato qualcuno che predicasse la dottrina del Dio Unico e liberasse la nazione dal politeismo. Questa fede sincera lo dispose a pòco a poco a pensare che forse potesse essere lui eletto a questa missione salutare, finchè delle voci sincere e chiare, che egli interpretò per la voce dell'Arcangelo, gli dissero internamente che Dio lo sceglieva a essere per il popolo arabo ciò che i profeti erano stati per Israele.

Si è voluto interpretare le visioni di M. come effetto di uno stato patòlogico del suo sistema nervoso, addirittura come conseguenza di isterismo o di epilessia. Ma pare che i dati storici non siano sufficienti per una simile illazione; se anche quello stato patologico fosse provato, non basterebbe a spiegare la voce chiara, coerente e potente del suo monoteismo.

C) Il contenuto della sua prima predicazione fu l'unità di Dio contro gli idoli, il giudizio finale, il paradiso per i buoni, l'inferno per i cattivi; denunziò l'ingiustizia e la tirannia, predicò l'elemosina per i poveri, la carità per gli schiavi. Il fatto che i primi adepti fossero la sua stessa moglie, il cugino decenne Ali (figlio di Abu-Ṭalib, vivente in casa di Maometto), il suo liberto e figlio adottivo Zaid ibn Haritha, fa pensare che egli fosse dapprima più eloquente in privato che in pubblico, e che solo quando ebbe guadagnati alcuni fedeli alle nuove idee, potè con coraggio intimare il giudizio finale ai maggiorenti della città e del Santuario.

D) I quali pare che per un po' di tempo non se ne dessero per inteso. E quando i discepoli furono cresciuti di numero e i fedeli delle classi povere incominciarono colle nuove idee a turbare le abitudini dei ricchi e dei padroni, questi reagirono con duri trattamenti e atti di violenza contro di loro.

M. credette bene allora di tenere per un po' di tempo le sue prediche nella casa privata di Al-Arqam (615 617), e sottrarre alcuni dei suoi discepoli alle vessazioni col mandarli presso il re cristiano di Abissinia. Anche questo fatto indica come egli credeva dapprima che la sua predicazione fosse sostanzialmente identica a quella di Gesù; forse per questo Maometto, sottolinea la tradizione, trovò tanta simpatia presso i cristiani, dai due monaci del viaggio in Siria al ricordato Waraqa, al Negus che accolse la prima emigrazione, allo schiavo Giabr col quale Maometto soleva conversare nei dintorni della Mecca, allo schiavo Salman-al-Farisi che rese gran servigio al profeta; 20 cristiani della Mecca erano passati all'I. L'Allah della Mecca corrisponde del resto all'Eloah degli Ebrei e la forma Al-Ilah, coll'articolo, vuole appunto distinguere il Dio supremo da ogni altro. Per non urtare troppo i dirigenti del Santuario egli ammise nella *Sura* 53 del Corano che le tre dee venerate dai Meccani: Allat, Uzza e al-Manat fossero delle potenti interceditrici presso Allah; più tardi però cancellò quelle parole dal Corano dicendo di esser stato ingannato dal diavolo.

E) La conversione di Omar ridiede coraggio al profeta, che riprese le sue predicazioni in pubblico; ma anche in seguito non mancarono le seccature, come il boicottaggio contro suo zio Abu-Ṭalib. Sicchè M. ripose le sue speranze piuttosto nei pellegrini e negli abitanti di città vicine.

Ma neppure a Ta'if ebbe fortuna: fu espulso dalla città. Singolare accoglienza ebbe invece dai pellegrini di Yathrib, la futura Medina (Madinat an-Nabi = la città del profeta, che alcuni credono preesistente a Maometto). La quale era abitata da due tribù venute dall'Arabia del Sud, gli Aus e i Khazradj, che erano sempre in guerra tra loro e con gli Ebrei della città e dei dintorni. Quando alcuni pellegrini di Yathrib nel 621 ebbero udita la dottrina del profeta e conosciuta la sua persona, concepirono la speranza che la sua presenza nella loro città avrebbe potuto portare quella concordia che essi non erano capaci da soli di stabilire. Entrarono così in trattative con M., il quale, trovandoli più disposti a interessarsi di cose religiose che i Meccani, fece alleanza con loro e nell'anno seguente (16 luglio 622) decise di trasportarsi nella loro città: è questa la famosa *Egira* (al-Higra, emigrazione), da cui i musulmani contano gli anni della loro era. Nella *Sura* 9 del Corano si dice che nella sua fuga egli aveva un solo compagno, Abu Bakr, ricco mercante della Mecca: inseguiti dai Meccani, i due si rifugiarono in una grotta, sulla cui entrata un ragno tessè la sua tela provvidenziale, cosicchè quando gli inseguitori vi giunsero dinnanzi, non sospettarono che i due fuggiaschi vi fossero dentro nascosti. Protetto da Dio con questo e altri prodigi, Maometto giunse a Me-

dina il 12 Rabi', I dell'anno 13° della sua vocasione e 53° della sua vita (25 settembre 622 dell'era cristiana).

F) A Medina egli fu tosto raggiunto da una settantina dei suoi discepoli (Muhadjirun = emigrati), ciascunodei quali si scelse un protettore fra gli abitanti della città (*Ançar* = aiutanti). Egli fu abbastanza abile nel pacificare le due tribù arabe di Medina. Non riuscì invece con gli Ebrei, che non vollero riconoscere la identità della sua dottrina con la loro e non mancarono di manifestare il loro disprezzo. Fu questa forse un'amara delusione per il « continuatore dei profeti », che d'allora in poi modificò molte delle sue vedute: cessò di rivolgersi verso Gerusalemme nella preghiera, per rivolgersi verso la Mecca (Qibla), il cui Santuario fece risalire ad Abramo. Poi intraprese una serie di misure offensive contro gli Ebrei per impadronirsi delle loro terre. Fece fuggire in Siria i Banu Qainuqa, esiliò a Khaibar i Banu Nadir, massacrò i Banu Quraiza, vendendone schiavi le donne e i bambini; nell'anno 7 dell'Egira risottomise gli Ebrei di Khaibar, imponendo loro un tributo, ed altre comunità minori; parecchi notabili ebrei furono assassinati in diverse occasioni, e molte ricche vedove introdotte nello harem di M. Ben si comprende questa ostilità: Maometto si professava profeta depositario di una rivelazione divina, e riconosceva a Gesù la qualità di Messia: due punti che gli Ebrei erano ben lungi dal concedere. D'altra parte Maometto rimproverava agli Ebrei le loro deviazioni politeistiche, la « fornicazione con gli Dei falsi e bugiardi », l'adorazione del vitello d'oro, la considerazione di Ezra come d'un figlio di Dio (Corano, sura IX, 31), ed altresì li accusava di perseguitare i profeti, di prestar più fede ai loro rabbini che alle loro Scritture, di alterare e misconoscere la promessa fatta da Dio ad Abramo, secondo la quale Dio avrebbe mandato ai discendenti di ISMAELE (v.), cioè agli Arabi, un profeta della loro razza che avrebbe predicato e scritto il messaggio divino nella loro lingua.

Non furono meglio trattati i cristiani che M., mal informato, non ben distingueva dagli Ebrei. Dapprima, illudendosi di essere d'accordo con l'ebraismo e con il cristianesimo (le due religioni « scritturarie », com'egli diceva), spesso s'appellò alla loro testimonianza monoteistica per confermare la verità della sua missione (cf. sura II, 28, 85, 71; III, 2, 34; IV, 50; V, 50, 52...; XVI, 45; XXI, 7), cercò la loro compagnia (sura XVI, 105; XXV, 8), auspicò la vittoria del cristianesimo bizantino sul politeismo iraniano (sura XXX, 4): di questa antica simpatia verso i cristiani rimasero parecchie tracce nel Corano (cf. sura V, 85; XXIV, 35; LVII, 27...). Ma a Medina fu disilluso e si convinse della mala fede degli « scritturari ». In verità, a Medina, discutendo con Ebrei e cristiani, ebbe del cristianesimo un'informazione inadeguata e impura: i cristiani del luogo erano quasi tutti nestoriani, giacobiti, cristiani d'Abissinia, ariani, contaminati per giunta da influenze giudaiche, i quali forse mal conoscevano essi stessi la loro religione e certamente davano miserando spettacolo di disaccordo; anche l'arianesimo, che negava la divinità di Cristo, era apparso nello Yemen con la predicazione del vescovo Teofilo. Quand'anche la genuina dottrina trinitaria e cristologica fosse stata accessibile, nella sua purezza, alla mentalità del profeta, vero è che essa gli giunse in contaminazioni eretiche, ariane e adozionistiche.

G) Così il timido profeta che aveva tanto esitato ad assumersi la sua missione religiosa, non aveva più scrupoli a realizzare il suo piano politico. Nessun dubbio che anche in ciò egli mirasse ancora alla propaganda della sua religione su tutta la terra d'Arabia, ma è pure impossibile negare un cambiamento di carattere, sia nel modo violento con cui ora concepisce la conquista, sia nella sua vita privata, in cui, non contento di aver sposato 'A'isha, la figlia di Abu Bakr, che aveva 45 a. meno di lui, si abbandonò a molti disordini: ebbe 13 mogli, fra cui la moglie del suo figlio adottivo Zaid. Andò assai al di là delle costumanze arabe e della stessa legge coranica, che limita le mogli a 4, dice preferibile la monogamia e sconsiglia il divorzio, pur permettendolo con ogni facilità ai mariti, ma non alle mogli. Egli giustificava i disordini della sua condotta con altrettante rivelazioni divine. L'idea medievale di un Maometto « impostore » è quasi del tutto e giustamente abbandonata. Ma, se non si può dubitare della sua sincerità nei primi tempi della sua predicazione, ci lascia gravemente perplessi quando si vede scambiare per voce divina tutti gli istinti che egli per primo avrebbe in altri tempi riprovato in qualsiasi altro uomo. I commentatori posteriori del Corano non hanno affatto attenuato queste libertà di M., ma le hanno anzi accentuate, forse per dedurne una larga libertà anche a proprio vantaggio. È non è certo più simpatica la guerriglia intrapresa da M. contro le ricche carovane che andavano alla Mecca, anche se debba essere giudicata più sotto l'aspetto politico che sotto quello religioso. Il suo subalterno Abdallah ibn Djahsh non esitò a violare la tregua del mese sacro di Radjab e M. finì per giustificarne l'operato.

H) Maometto entra in pieno nella storia. Gli accuratissimi storici musulmani ci hanno svelato tutto di lui: i nomi e le condizioni delle sue mogli, i suoi doni nuziali, perfino i particolari più intimi della sua vita domestica, i nomi dei figli, tutti a lui premorti, delle figlie e dei loro matrimoni, l'elenco dei primi credenti, degli Ançar che sottoscrissero il patto di 'Aqaba, dei caduti nella battaglia di Badr... Nullameno era tale il fascino che esercitò sugli Arabi che assai presto la sua vita fu circondata di leggenda. Anche per noi, quando si dimentichi la sua corposa umanità che passa di nozze in nozze, che guida eserciti e razzie, rimane una grande figura religiosa, per più titoli meritevole di ammirazione. Sentendosi ispirato, affrontò gli scherni, le persecuzioni e i rischi della guerra per proclamare non solo un monoteismo intransigente ma anche una morale elevata: additò all'uomo come fine la vita eterna; protesse gli umili e i diseredati; pur se talvolta fu duro nella vendetta punitiva e se, per tributare omaggio alla giustizia, consentì che si rendesse male per male, tuttavia esaltò il perdono (sura XLII, 37 ss); e toccava il vertice dell'etica quando consigliava di fare il bene non già per la speranza di ricompense ma soltanto « per desiderio del volto di Dio Altissimo » (sura XCII, 19 s).

I) Il suo piano oramai era di conquistare la città natale e purificarne il Santuario per farne il centro del suo monoteismo premosaico. La celebre vittoria di Badr (624) contro nemici tre volte superiori, impose il rispetto della sua potenza, non ostante la disfatta subita ad Uhud (624) da parte dei Mec-

cani guidati dallo stesso Abu Sufyan che era stato sconfitto a Badr: il profeta stesso vi fu ferito e suo zio Hamza fu colpito a morte. Un attacco dei Meccani alleati coi Beduini contro Medina riuscì a vuoto (« guerra della trincea », 627) e pochi mesi dopo M. stipulava il trattato di Ḥudaibiya, che gli permise nel febbraio 629 di fare un pellegrinaggio alla Mecca. Era per studiare meglio il suo piano e preparare la conquista? Vero è che, una tribù musulmana essendo stata attaccata da una tribù alleata dei Quraishiti in cui erano stati riconosciuti agenti della Mecca, Maometto con 10.000 uomini assalì la Mecca e la conquistò quasi senza colpo ferire (630).

Egli si mostrò indulgente e generoso verso i suoi concittadini e ciò gli assicurò il dominio pacifico della città, dalla quale gli fu più facile partire alla conquista del resto dell'Arabia. Purificò la Ka'aba dagli idoli ma conservò la *pietra nera,* caduta dal cielo, ivi venerata. Fu il periodo del trionfo. Molti Beduini si davano al profeta; la città di Taif, dopo aver mandato contro i musulmani una forte schiera di Beduini, che fu sbaragliata a Ḥunain, si convertì all'I., rinunciando al culto della dea Allat. Da tutte le parti d'Arabia giungevano a M. ambascerie e omaggi. Egli scriveva alle corti di Bisanzio, dell'Iran, dell'Abissinia, invitandole a convertirsi. Il governatore greco d'Egitto gli mandava in regalo la bellissima Maria la Copta, da cui M. ebbe Ibrahim († 632). Combattè contro i Bizantini sottomettendo a tributo alcune regioni cristiane.

L) Nel 632 egli volle fare il suo pellegrinaggio d'addio. Poco appresso moriva a Medina tra le braccia di 'A'isha, la moglie preferita, l'8 giugno, dopo alcune settimane di malattia.

II. I 5 pilastri dell'I. Il periodo di Medina fu dedicato, oltre che all'opera di conquista, alla legislazione del nuovo Stato e al definitivo ordinamento della sua religione. A questo tempo risale la regolazione della preghiera (*ṣalat*) in 5 tempi (aurora, mezzogiorno, pomeriggio, tramonto, e un'ora dopo il tramonto). Essa viene considerata come il 2° dei 5 pilastri (*arkan*) dell'I.

a) Il primo è la professione di fede (*šahada*): non c'è altro dio fuori di Allah e M. è il suo profeta. Rasul è un profeta superiore ai semplici nabì: secondo la speculazione posteriore 124.000 sono i nabì ma solo 113 i rasul.

b) Il secondo pilastro è, come fu detto, la preghiera. Più tardi si introdurrà la preghiera pubblica nelle moschee nel giorno di venerdì, accompagnata da un sermone (*kutbah*), nel quale si doveva invocare le benedizioni di Allah sul califfo. La preghiera può essere presieduta da un fedele qualunque, non avendo lo scheik della moschea autorità spirituale. L'adunanza è chiamata *gumaah* e richiede almeno 40 uomini. (Il venerdì non è però giorno di riposo). L'imam che dirige è un semplice incaricato, senza alcuna funzione di intermediario fra i fedeli e Dio, il che non sarebbe concepibile nello spirito democratico dell'I. Inchini, prosternazioni e sedute accompagnano la preghiera, che è fatta con convinzione e solennità.

c) Terzo pilastro sono le elemosine (*zakat*), che erano destinate per i poveri, per la liberazione degli schiavi e come fondo per la guerra santa (sura IX, 60) e divennero una vera forma di tributo rituale. Le elemosine sono destinate esclusivamente ai poveri, agli indigenti, a quelli che lavorano per essi, a quelli i cui cuori sono stati guadagnati dall'I.; inoltre, al riscatto dei prigionieri, agli insolvibili, a quelli che combattono nella via di Dio e al viaggiatore. Questo è un obbligo imposto da Dio, il quale è sapiente e saggio. Frequenti sono le esortazioni a soccorrere gli orfani, le vedove e i poveri (fraternità e uguaglianza democratica devono unire tutti i musulmani). Anche la carità verso gli infedeli è qualche volta raccomandata, come la mutua assistenza, specialmente ai pellegrini; raccomandata è la liberazione degli schiavi (ciò che non ha impedito lo schiavismo e le razzie posteriori).

d) Quarto pilastro è il digiuno (*ṣaum*) che era dapprima di un solo giorno e corrispondeva allo Yôm-Kippûr dei giudei, ma che poi si estese a un mese intero, il *Ramaḍan,* forse a imitazione della Quaresima cristiana. Esso impone di astenersi dal mangiare, dal bere, dall'uso del tabacco e delle relazioni matrimoniali dall'alba al tramonto, non però nella notte. Di giorno si consiglia di pregare nei templi. In certi anni il Ramaḍan, che si sposta nelle diverse stagioni dell'anno (avendo l'anno lunare maomettano 11–12 giorni meno del nostro), può riuscire particolarmente gravoso.

e) Quinto pilastro è il pellegrinaggio (*ḥağğ* = pellegrino) alla Mecca, da compiersi almeno una volta in vita (preferibilmente nel mese di giugno), o direttamente o per rappresentante. Per il pellegrinaggio si doveva indossare una veste senza cucitura; era prescritto di girare sette volte attorno alla Ka'aba, di fare una corsa tra Çafa e Marwa, di visitare i santuari della città e di fare un sacrificio a Mina. Chi non può fare il pellegrinaggio deve sostituirvi un'offerta. Più tardi si introdusse la cerimonia dell'offerta dei tappeti (il grande *Mahmal*) per coprire la pietra nera.

Gli Ibaditi e gli Sciiti aggiungono ai « pilastri » anche l'obbligo di « ordinare il commendevole e vietare il riprovevole » e inoltre la « guerra santa » (*gihad*). Non pare che M. (per il quale non vi doveva essere coazione in materia di fede, sura II, 255) avesse progettato la conquista del mondo all'I., benchè egli stesso si fosse avanzato verso alcune cristianità siriache di confine; non egli, pare, divise il mondo in terra dell'I. e terra della guerra, la quale si iniziò nella prima generazione dopo la sua morte, quando fu estesa a tutto il mondo quella guerra santa che M. aveva concepito solo per l'Arabia. Gli ebrei e i cristiani potevano essere conservati in vita; gli infedeli dovevano essere messi al bivio tra l'I. e la morte.

III. Il Corano (*Qur'ān*). — A) È il titolo ben noto del libro sacro che contiene le autentiche predicazioni di M., detto anche *al kitab* (= il libro), o *al muçhaf* (= il volume), per eccellenza. Il termine deriva dal verbo *qara'a* = leggere, o piuttosto « salmodiare, recitare in cantilena ». Fin dalla prima apparizione lo Spirito aveva detto a M.: « Leggi nel nome del tuo Signore che ha creato l'uomo da sangue coagulato. Leggi perchè il tuo Signore è il più generoso. È lui che ha insegnato agli uomini a servirsi della penna. Egli ha insegnato all'uomo ciò che l'uomo non sapeva ». M. stesso ha concepito il suo libro, « il libro », come copia di un libro celeste che sta presso Dio, e in cui avevano prima di lui letto gli autori dell'Ant. e del N. Test. Egli scriveva ciò che gli suggeriva l'ispirazione, sopra foglie di palma, frammenti di pelle, scapole di montone, pietre appiattite, che dovevano

formare alla fine un discreto bagaglio. Qualche volta si serviva di scrivani, fra i quali primeggia Zaid, il suo liberto.

B) Si comprende facilmente come le prime raccolte dovettero essere tra loro molto disparate e come proprio Zaid dovesse essere il più indicato per fare la prima redazione autentica (633). La tradizione dice che al tempo del secondo califfo 'Uthman, esistevano già 4 redazioni diverse (a Damasco, Emesa, Kufa, Basra); perciò il califfo stabilì una commissione di quattro persone per la unificazione del libro sacro (651), il quale uscì così in un esemplare ufficiale, che d'allora in poi fece legge. Solamente i seguaci di Alì non furono contenti e aggiunsero per loro conto alcune sure, che subito si rivelarono per apocrife. Per quanto la redazione di 'Uthman non sia stata fatta con molto senso critico, essa è ancora abbastanza vicina al tempo di M. (20 anni dalla sua morte), e sotto questo punto di vista il C. può vantare di essere in condizione migliore dei libri di qualsiasi altra religione.

C) Esso è composto di 114 *sure* o capitoli (divisi a loro volta in versetti, *ayat*), in prosa ritmata, racchiudenti una particolare rivelazione. La prima sura (fatiha) è una preghiera d'introduzione, che potrebbe stare per il suo contenuto in qualunque libro di pietà. Le ultime due sono piuttosto formule magiche, che prediche religiose. Tutte le altre sure sono state disgraziatamente disposte in ordine di lunghezza, e ne è risultato che proprio le prime devono giudicarsi le ultime per origine, e viceversa. Non è facile in mancanza di altre indicazioni, ordinare cronologicamente le sure. Le prime in ordine di tempo sono più brevi, non solo nell'insieme ma in ciascun versetto, sono più poetiche (prosa poetica con rime assonanti), più ispirate, e parlano di preferenza del giudizio finale e della sorte dei buoni e dei cattivi. Le ultime invece contengono disposizioni legali e ritualistiche, sono completamente prosastiche, molte volte collezionano frammenti diversi e disparati. Perciò si può fare una distinzione abbastanza sicura tra le sure della Mecca e quelle di Medina. Il Nöldeke propone di dividere le prime, che sono molto più numerose (90 contro 24), benchè più corte, in tre serie a seconda che in esse dominano l'ispirazione entusiastica, o la calma redazionale, o infine la negligenza di stile e le fastidiose ripetizioni che ritornano anche nel ciclo medinense. Ma questo criterio puramente interno non può sempre garantire l'ordine cronologico, perchè l'argomento stesso può qualche volta comportare differenze di stile che non sono differenze di tempo. Per esempio, la storia di Giuseppe (s. XII), che il Nöldeke pone nella 3ª serie, è senza dubbio lunga e prolissa, ma nel suo genere narrativo ha un colorito vivace, poetico e quasi ingenuo, che non disdirebbe ai primi tempi. La 1ª sura (di apertura) non è che una ode a Dio e una amplificazione della professione di fede.

D) Non ostante il colorito immaginoso, caratteristico nel descrivere la fine del mondo, il giudizio, le gioie del paradiso e i castighi dell'inferno, si può ben applicare a tutta questa predicazione meccana la finale della sura LXXXVII: « In verità questo è già nei libri antichi di Abramo (sic) e di Mosè » (ossia, è già nei libri dell'A. e del N. T.).

Un tratto tutto coranico è il colorito sensuale delle gioie paradisiache ove si godrà tra l'altro, la compagnia delle Uri, sempre giovani, sempre vergini, dai turgidi seni, dagli occhi grandi e neri, simili a vere perle; peraltro, in quest'ambiente è esclusa ogni parola futile e ogni linguaggio che inciti a peccato: non si sentiranno che queste parole: pace! pace! Anche i commentatori conservatori hanno interpretato le Uri spiritualmente. Così, mentre i buoni avranno a sazietà banane e frutti squisiti a portata di mano, vivande prelibate e vino muschiato serviti da paggi eternamente giovani in vassoi dorati e in coppe d'argento, i cattivi dovranno mangiare frutti ripugnanti e bere acqua bollente.

E) Oltre gli angeli Gabriele e Michele, il Corano fa il nome di parecchi altri: Israel (angelo della tromba), Asrael (che guida le anime dei defunti), Munkar e Nakir (giudici delle anime), Ridwan (custode del Paradiso), Nalik (custode dell'Inferno).

Il demonio è chiamato Iblis o Shaytan; i Ginn sono degli spiriti della natura più o meno cattivi. Secondo la teologia posteriore, l'Inferno sarà per i seguaci del Profeta solo temporaneo o più mite di quello degli infedeli (i Kharigiti però sostengono l'eternità dell'Inferno).

F) Una delle sure più lunghe del periodo meccano è la XIX detta anche di « Maria » perchè vi si parla a lungo della sua concezione verginale. (Essa è confusa, come niente fosse, con la sorella di Aronne, per cui Mosè e Gesù sarebbero per M. quasi contemporanei). Lo Spirito (l'arcangelo Gabriele) si presenta a lei sotto la forma di un uomo meraviglioso per darle un figlio puro Tutto avviene nel deserto, anche la nascita di Gesù, e solo dopo che questa è avvenuta, Maria ritorna al suo popolo. Gesù non è che il servo di Dio: non è possibile che Allah abbia un figlio. Dopo Gesù, si menzionano Abramo e Mosè e Ismaele e Idris (Enoch?), come profeta più onorato dagli Arabi, e si termina con invettive contro i pagani che ad Allah hanno associato altri Dei, e contro i cristiani che attribuiscono un figlio al misericordissimo Rahman.

G) Tra le sure di Medina ricorderemo la LX, detta della « prova », in cui è un'eco del privilegio paolino riguardo al matrimonio, in quanto il profeta permette ai coniugi di separarsi quando uno di essi è incredulo.

H) La s. IX è chiamata del « pentimento » perchè essa proclama l'indulgenza per tutti gli Arabi che si piegheranno all'I. In essa si sente anche un'eco di critica da parte di alcuni che all'apparire di ogni nuova sura si domandavano: la fede è per questo aumentata? (cf. IX, 125). Essa contiene un'incitamento alla guerra santa.

I) La s. V è chiamata della « tavola servita », alludendo ad un miracolo apocrifo di Gesù, analogo alla moltiplicazione dei pani. Al v. 4 sono enumerati i cibi proibiti (porco, sangue, soffocato, idolotito), che hanno analogia con quelli dell'A. Test. (Lev XVII 10 ss; Deut XIV 3 ss) e degli Atti degli Ap. (XV 28-29). Alle abluzioni con acqua avanti la preghiera (wudu), si sostituiscono ora, in caso di impurezza legale (malattia, commercio sessuale, sporcizia), quelle con la sabbia (tayammum), quando faccia difetto l'acqua (V, 9)). Queste abluzioni insieme col pentimento bastano per la remissione dei peccati. Più tardi saranno fissate le pene canoniche per le colpe più gravi. Al v. 35 si rinnova la pena ebraica del taglione per gli omicidi. Benchè anche la s. V contenga le solite invettive contro Ebrei e cristiani, si riconoscono i gloriosi privilegi dei primi (« a voi Mosè ha creato ciò che non era mai stato portato

da altri nel mondo », V, 23), e si fa una lode speciale ai cristiani: « Tu troverai certamente che coloro che sono più vicini ai credenti per l'onore, sono quelli che dicono: in verità noi siamo cristiani. E ciò perchè fra di loro vi sono dei preti e dei monaci e perchè non sono orgogliosi » (V, 85). La contraddizione con gli attacchi e le condanne contro i cristiani contenute nella stessa sura è così evidente che si può essere tentati di dichiarare non autentico il passo citato, se non si riflettesse a quanto si disse sopra circa l'atteggiamento di Maometto verso i cristiani; del resto, di contraddizioni dovute al carattere frammentario di alcune sure vi sono parecchi esempi nel Corano, tanto che M. stesso si attribuì il diritto divino di abrogare più tardi ciò che aveva ammesso prima. La sura termina con un dialogo tra Allah e Gesù, in cui Allah domanda a Gesù se proprio da lui dipenda che dagli uomini egli e sua madre siano considerati come due dei accanto ad Allah. Gesù risponde: « Io non ho detto altro da ciò che tu mi hai ordinato di dire: adorate Dio, mio Signore e vostro Signore ».

L) Dal Corano appare così che M. ha preso per due persone della SS. Trinità l'umanità di Gesù e sua madre e si comprende allora il suo zelo nell'opporsi a questa « idolatria » dei cristiani. È probabile che, anche se avesse conosciuto i concetti genuini cristiani di persona divina e di Incarnazione, non li avrebbe compresi, stante la semplicità estrema della sua concezione religiosa e l'assenza di ogni sensibilità metafisica. Questa semplicità per altro non gli impedisce la convinzione in un rapporto mistico con Dio, una fiducia sincera nella sua protezione, e anche nella sua presenza (nominata in s. IX, 26 come un caso specialissimo di protezione; più generalmente in s. LVII, 4), implicata nella dottrina che Dio crea ogni atto umano, buono e cattivo (s. XXXVII, 94; cf. LXII: colui che sente, colui che vede; XLIII, 84: è in cielo e in terra; II, 109: dovunque vi voltiate; L, 15: è più vicino della vena del collo). Ma non si deve domandare a M. di approfondire dei rapporti, su cui egli non ha portato maggiore riflessione, oltre la ingenuità di un bambino. Non ostante la presenza intima di Dio, è notevole l'assenza del concetto della paternità divina. Così, anche ammettendo la schiettezza della sua vocazione religiosa, dobbiamo concludere che la sua dottrina rimane, senza possibilità di alcun confronto, immensamente al di sotto del Vangelo e del N. Test., da lui conosciuto troppo superficialmente, sia nella predicazione primitiva, che si può riassumere nella esclamazione: « oh quelli della destra (i buoni!), oh quelli della sinistra (i cattivi) », sia nella legislazione medinese, che, se segna un progresso sopra il regime di tribù vigente in Arabia al suo tempo, resta sempre la legislazione di un popolo semibarbaro che incomincia appena ad affacciarsi all'orizzonte della civiltà.

M) È mantenuta la circoncisione. Si ricorda ancora la proibizione del vino, dell'usura (ma dei compiacenti hila permetteranno ai seguaci di adattare la proibizione ai propri desideri). Fra le pene comminate nella legislazione coranica si conservava la pena del taglione, taglio della mano per furto, pena di morte per ladri di strada, flagellazione per adulterio od ubriachezza. La moralità araba dei primi tempi potè sembrare superiore a quella delle regioni cristiane che l'I. conquistava sulla sua via. La decenza del comportamento muliebre è in genere superiore a quello delle donne occidentali, per le quali l'I. ha un profondo disprezzo.

N) Il messaggio di Maometto (affermazione del monoteismo, condanna degli idoli e perfino delle immagini sacre) poteva avere una missione storica contro il paganesimo arabico e l'adorazione degli idoli, ma quando pretende opporsi al cristianesimo non fa che mostrare grottescamente la sua ignoranza sia della storia evangelica che dei concetti teologici sulla Trinità cristiana, come delle sfumature psicologiche e artistiche che possono rendere perfettamente lecito l'uso delle imagini, quando esse non hanno più nulla di idolatrico. Per Maometto Cristo è il più grande dei numerosi profeti (il Corano non ne fa il numero, ma la tradizione li conta a migliaia), la cui serie ininterrotta, iniziando da Noè, Abramo, Loth, Ismaele, Mosè..., passa per Gesù e termina con Maometto « sigillo dei profeti » (« sigillo » come chiusura definitiva della serie o semplicemente come modello dei profeti venturi?), il quale non annulla ma perfeziona e conferma le rivelazioni portate da Mosè (Pentateuco), da Davide (Salterio) e da Gesù (Evangeli) in quanto queste rivelazioni sono espressioni fedeli dell'unica vera religione di Abramo. Contro le « calunnie dei Giudei », Maometto crede che Cristo nacque verginalmente da Maria Vergine (sura III, 31 ss; IV, 155; XIX, 29; Maria è confusa con la sorella di Mosè e di Aronne): che fin dalla culla operò strepitosi miracoli (si badi che in questo punto Maometto si riconosce inferiore a Cristo, poichè confessa di non possedere, egli, virtù taumaturgiche: sura XIII, 8, 27; XVII, 95; XXV, 8; XXIX, 49): che Gesù « figlio di Maria è il Messia, inviato di Dio e il suo Verbo immesso in Maria e uno Spirito da lui » (sura IV, 169; III, 40): che ritornerà in terra prima della fine del mondo per uccidere l'Anticristo (*Diǧǧal*), per restaurare la pace e per giudicare l'umanità... Ma Gesù non è più di creatura, uomo mortale, servitore di Allah, suo organo e intermediario. Egli non è Dio nè Figlio di Dio, come vanno bestemmiando i cristiani poichè « Dio è un Dio solo; lungi dalla sua gloria l' avere un figlio » (sura V, 116; IX, 30; XLIII, 59). In questo punto Maometto accede — invero in modo grossolano — alle posizioni cristiane eretiche dell'arianismo e dell'adozionismo: dalla cristologia ortodossa per motivi giusti si staccò solo in quanto ingiustamente l'accusò di minacciare l'unicità di Dio. Il monoteismo è per lui assoluta, intransigente monolatria. Non solo condanna il culto di una deità accanto a Dio, ma riprova anche il culto che i pagani, ebrei e cristiani rivolgevano ai Santi, agli Angeli, ad esseri posti in subordinazione a Dio: essi sono *mushrik* (associazionisti, polilatri), colpevoli di *ishrak* (associare qualcuno a Dio nel culto), mentre la vera religione è *islam*, cioè dedizione intera ed esclusiva di tutto se stesso a Dio; e *muslim* (= musulmano, da *islam*) è colui che osserva fedelmente questo precetto, come furono veri « musulmani » Abramo, Ismaele, Cristo.

In soteriologia Maometto non ha idee nè più chiare nè più ortodosse. La missione di Cristo si limitò alla predicazione del monoteismo (sura III, 44; V, 117; XLIII, 63). Non morì per noi sulla croce: la crocifissione di Gesù non è che una « illusione », una favola diffusa dagli Ebrei (sura IV, 156).

Per lo stesso principio monoteistico — per lui equivoco — Maometto si scaglia contro la dottrina trinitaria dei cristiani: « Cessate, sarà meglio per voi, di dir tre. Iddio è uno solo » (sura IV, 169). Conosce i termini del dogma trinitario: Dio, il Verbo, lo Spirito: Gesù è detto « Verbo » (*Kalima*, ivi), come in S. Giovanni; ma in qual senso sia Verbo non è detto nel Corano; è certo che non è Dio, come si disse sopra. Lo Spirito Santo è menzionato in sura II, 81: « E noi demmo a Gesù, figlio di Maria, segni manifesti e lo corroborammo con lo Spirito di santità ». Ma questo Spirito, che non è Dio, appare come il soffio immesso da Dio nel fango onde fu tratto Adamo; secondo sura XVI, 104, esso recò a Maometto, da parte del Signore, il Corano e perciò suole essere dai musulmani identificato con l'arcangelo Gabriele (cf. anche sura XXVI, 193). Altrove il Paraclito è Maometto stesso: *Aḥmad* è sinonimo di *Muhammad*, che viene identificato col παράκλητος di S. Giovanni (XVI 17) letto περίκλυτος; lo spirito di cui Gesù predisse e promise l'avvento è Maometto (cf. sura LXI, 6). Secondo alcuni, Maometto non conosceva nemmeno il nome delle persone della Trinità cristiana, che egli in sura V, 116 (« E quando Dio disse: O Gesù, figlio di Maria, hai mai detto alla gente di prendere te e tua madre come due dei accanto a Dio? ») avrebbe identificato con Dio, Gesù e Maria! Ma ci sembra ingiusto credere Maometto così mal informato: in questo luogo Maometto non condanna il trinitarismo (violazione del « monoteismo »), ma riprova il culto di Gesù e Maria accanto al culto di Dio (infrazione della monolatria).

IV. Espansione e sviluppo politico dell'I. Alla morte di M. il triumvirato, già costituito da Abu Bakr, 'Umar e Abu Obeidah, decretò il titolo di vicario « successore » (Khalifa) ad Abu Bakr, il primo compagno dell'Egira. Sotto il suo breve governo di 2 anni incominciò l'espansione araba verso la Siria e la Mesopotamia.

Più lungo fu il califfato di 'Umar (634-644). Egli fu il genio militare che sottomise la Siria e la Persia inferiore; nel 635 soggiogava Damasco e poco appresso Gerusalemme. Il suo luogotenente Amron conquistava l'Egitto e la valle del Nilo. Una delle cause della rapida conquista dei paesi cristiani furono le discordie eretiche che travagliavano questi paesi, la depressione per la recente invasione persiana, l'intrigo degli Ebrei.

Il terzo califfo, 'Uthman (644-656), apparteneva alla famiglia meccana dei Bani Umayya; debole, amante del lusso, si alienò il popolo e fu ucciso in una sommossa popolare, non ostante l'edizione ufficiale da lui fatta del Corano. La successione fu disputata tra Mu'awiya degli Umayya e Alì il cugino e genero di Maometto. La vittoria, dopo tragiche alterne vicende, arrise al primo, che fondò la dinastia degli Umayyadi, mentre il secondo fu assassinato nel 661. Il partito di Alì gli SCIITI, sopravvisse a lungo, in lotta contro i KHARIGITI e i SUNNITI ortodossi. Mu'awiya trasferì la capitale a Damasco, portò l'assedio per mare fino a Bisanzio, rese ereditario il califfato nella sua famiglia, ed è considerato come il califfo ideale. I primi 4 califfi fanno autorità incontrastata per l'I. posteriore.

Sotto gli Umayyadi, durati fino al 750, i maomettani conquistano l'Africa del Nord, arrivano al Gange e a Kashgar nel Turkestan; il berbero Tarik ben Ziad conquista la Spagna e dal 720 al 732 penetrano in Francia fino alla Loira e al Rodano.

Ma nel 746 Abul Abbas della famiglia degli Abbasidi (discendenti da 'Abbas, zio di Maometto), di origine mekkana, koreiscita, coll'aiuto degli sciiti del Korassan e della Persia si rendeva indipendente, poneva a Kufa la sua capitale, che i suoi successori porteranno a Bagdad. Gli Umayyadi sconfitti riuscirono a rifugiarsi in Occidente dove Abd-er-Rahman fondava il califfato di Cordova (755). Il califfato degli Abbasidi fu abbastanza lungo (750-1258). Incominciò fin da principio a perdere alcune delle provincie più lontane, che si rendevano indipendenti, come la Spagna, il Marocco (788), l'Egitto (769, dinastia dei Fatimidi), la Transoxania (Samanidi), l'Afganistan (Ghaznavidi). Le popolazioni turche, con cui l'impero arabo era venuto a contatto, incominciarono a penetrare nell'impero, sia isolatamente, sia a gruppi. I califfi arrivarono fino a circondarsi di pretoriani turchi, dai quali uscirono i celebri maestri di palazzo (emiri degli emiri) che furono i veri padroni del califfato. Alcuni di questi turchi, mandati come governatori in provincie lontane, diventavano principi indipendenti. Uno di essi Ismaïl ben Samani fondò il regno di Samarcanda (892-999). Per un centinaio d'anni l'emirato passò ad una famiglia persiana dei Dailemiti o Buyydi, finchè un nuovo capo turco, Toghrul Beg, entrò in Bagdad nel 1055. Egli lasciò sussistere a Bagdad il califfato alle sue dipendenze e installò la sua capitale a Merv, instaurando l'impero dei Selgiucidi, che cadde nel 1192 sotto gli Shahs di Kiva, Khwarizm, per cui i Selgiucidi si restrinsero a una parte dell'Anatolia; 66 anni dopo (1258) anche il califfato cadeva sotto l'invasione delle orde mongole di Ulagu Khan, mentre la Siria era passata agli Eyyubidi d'Egitto (dinastia fondata nel 1169 da Saladino), che furono seguiti nel 1254 dalla dinastia dei Mameluki.

V. Sviluppo religioso interno dell'I. — A) Dato il carattere teocratico del nuovo impero, prima che si sviluppasse una teologia propriamente detta si sviluppò una scienza del diritto, che in un primo tempo si identificava colla stessa tradizione religiosa. Accanto al Corano si sentì presto il bisogno di appellarsi agli usi del profeta (*Sunna*). Il titolo di Sunniti servì a distinguere la corrente ortodossa dell'I. dagli Sciiti di Alì, non perchè questi rigettassero le tradizioni basate sulle usanze del profeta e dei suoi primi collaboratori, ma perchè questi sceglievano di preferenza le tradizioni loro favorevoli e soprattutto si separavano sulla questione del califfo e dell'imam. Il titolo di *imam* è dato anche ad ogni capo di moschea, ma in senso antonomastico esso è riservato alla suprema guida spirituale dell'I. che si identifica collo stesso califfo; in suo nome si recitava la preghiera nelle moschee. Solo le divergenze sulla legittima discendenza del califfo fece nascere l'idea di un imam distinto da esso (dotato, secondo gli Sciiti, di infallibilità e di impeccabilità), e, precisamente, per gli Sciiti furono imam i primi 12 discendenti di Alì, l'ultimo dei quali, essendo sparito misteriosamente, fece sorgere l'idea di un suo stato di occultazione, da cui tornerà a manifestarsi come Mahdi, mentre per gli Ismailiti — nemici degli Abasidi e fondatori della dominazione fatimita in Africa — gli imam sono solamente 7. Uno di questi Madhi fu Ibn Tummert, il fondatore degli Almohadi del Marocco († 1130).

Dopo l'invasione di Toghrul-Beg, l'ultimo emiro persiano fuggito in Egitto proclamò l'imanato per la dinastia fatimita d'Egitto, ma i califfi di Bagdad mantennero il loro titolo, finchè l'ultimo Abbaside, ritiratosi pure in Egitto, legò alla dinastia dei Mameluki l'imamato, che nel 1517 passerà a Selim I, conquistatore dell'Egitto.

B) Sunniti si dissero i musulmani ortodossi, per distinguersi da tutte le sette eretiche; e trassero il loro nome dalla fedeltà alla **Sunna** (≐ linea di condotta), la quale è considerata, dopo il Corano, la seconda fonte della religione musulmana.

Il Corano (sura XVII, 79; XXXIII, 62) chiama *Sunna di Allah* il comportamento della Provvidenza divina nel governo del mondo. Le raccolte islamiche conservano anche *ḥadith di Allah*, detti pertanto *qodsi* = sacri, o *ilahi* = divini: aforismi o sentenze attribuiti direttamente ad Allah, ma non incorporati nel Corano; godono di estimazione speciale, ma si può contestare la loro autenticità senza incorrere nella infedeltà e non cadono sotto le prescrizioni rituali stabilite per il Corano Si parla qui, invece, della *Sunna del profeta* e della *Sunna dei compagni*.

Si sa che Maometto, distratto da molteplici cure e sorpreso da morte, non potè lasciare nel Corano un codice chiaro, ordinato, completo di dogmatica, di morale, di liturgia; si sa, ad es., che il Corano raccomanda a ogni passo la preghiera, ma non fissa nè il numero, nè le forme della preghiera quotidiana. Quand'anche Maometto fosse riuscito nell'intento, il Corano, come ogni altro codice, non avrebbe potuto dare disposizioni esplicite e precise per tutti i casi sempre nuovi creati dalla vita ordinaria e dall'evoluzione storica, interna od esterna, dell'islamismo. Vivente il profeta, egli risolveva a viva voce i nuovi quesiti, chiarendo, rielaborando, completando o abrogando i versetti del Corano. Morto il profeta, era giocoforza supplire le oscurità e le lacune del Corano ricorrendo agli insegnamenti estracoranici del maestro: insegnamenti espliciti non passati nel Corano ma raccolti dalla bocca di Maometto e trasmessi oralmente dai primi testimoni: insegnamenti impliciti, ricavabili dal suo modo di comportarsi e di decidere in casi analoghi o in casi più generali: insegnamenti presunti, ricavabili dal comportamento che egli avrebbe tenuto se, per ipotesi, si fosse trovato in situazioni analoghe. Questi insegnamenti (detti e decisioni, esempi storici o presunti) costituiscono la **Sunna del profeta**. La quale — tranne i casi, come la pratica poligamica, in cui Maometto dai suoi privilegi esclusivamente personali (*khasa'is*) era posto al disopra della legge comune — gode di autorità suppergiù pari a quella del Corano e fa legge, dotata di infallibilità (*'isma*) come il Corano: poichè Maometto è « il modello » per antonomasia e « non parlava mai sotto l'impulso della passione » (sura LIII, 3), bensì sotto l'ispirazione, almeno latente, del cielo.

La Sunna chiarisce e completa il Corano. Secondo alcune tendenze, peraltro contrastate, essa può anche abrogare il Corano, come di fatto sembra sia avvenuto in alcuni casi (ad es., secondo il Corano, sura V, 42, i ladri van puniti col taglio della mano, ma la Sunna ne eccettua i ladri di pecore e di datteri; secondo il Corano, sura II, 176, il testatore deve lasciare i suoi beni ai parenti, ma la Sunna esclude dall'eredità gli infedeli; il Corano, sura XXIV, 2, stabilisce per gli adulteri la flagellazione, mentre la Sunna vuole la lapidazione). Comunque sia, passò come aforisma accettato il principio che « la Sunna può far a meno del Corano, non già il Corano della Sunna ». E i seguaci fedeli dell'ortodossia islamica si dissero *ahl al-sunna* = uomini della Sunna, o **Sunniti**, traendo il loro nome dell'adesione alla Sunna, non già, come ci si attendeva, dall'adesione al Corano o a maometto.

Anche i « compagni » (*saḥâbî*) di Maometto, testimoni, collaboratori e continuatori della sua missione, dal Corano proclamati « oggetto della compiacenza divina» (sura XLVIII, 18), godettero grande autorità non perchè fossero dotati dell'infallibilità e dei privilegi del maestro, ma perchè fedelmente osservarono, ricopiarono, riprodussero e trasmisero ai posteri il « modello » infallibile. Il loro accordo che si credeva autenticato dall'approvazione implicita di Maometto, valse come norma infallibile: le credenze religiose, le pratiche morali e liturgiche della prima generazione islamica vennero considerate come commentario vivo autentico del Corano, come regola di fede e di condotta. I detti, i fatti, gli esempi dei primi musulmani, avidamente indagati e raccolti, costituirono la **Sunna dei compagni**, che, accanto al Corano e alla Sunna del profeta, s'impose con valore di legge. Essa ebbe il suo centro in Medina, detta appunto *dar as-sunna*, la città della Sunna. I « compagni » ebbero dei « successori » (*tabi'i*) e poi « successori dei successori »..., che fecero autorità non già come creatori e fondatori, ma come eco e testimoni, organi documentarii e trasmettitori della Sunna autentica primitiva.

C) Da questa enorme massa di note, di detti, di esempi, raccolta dalle prime generazioni islamiche, si svilupparono nel sec. IX le collezioni e la scienza degli **ḥadith**. L'*ḥadith* (= racconto) è un detto, una sentenza, una decisione, che, attraverso una catena più o meno lunga di testimoni, vien fatta risalire al profeta o ai suoi compagni, e si adduce per confermare una Sunna già in atto o per risuscitare una Sunna desueta (in realtà, spesso anche per introdurre pratiche o idee nuove). L'*ḥadith* si compone di due parti: a) il *matn*, che è il testo della sentenza, riprodotto fedelmente; b) e l'*isnad*, che è l'introduzione, dove si dà l'elenco dei testimoni che trasmisero il testo e che ne garantiscono l'autenticità; per es.: « Ci racconta Z, secondo quanto egli stesso ha sentito da V, il quale a sua volta l'ha ricevuto da U e questi da T, che lo raccolse da S..., che lo ricevette da Aisha, ciò che segue...» (segue il testo, il *matn*).

Siffatta letteratura poteva avere sviluppi senza fine: la caccia a nuovi *ḥadith* inediti divenne febbre: se ne raccolsero a milioni. Naturalmente, con questo metodo, in buona o mala fede si poteva far dire al profeta e ai suoi compagni ciò che più conveniva. I falsari non si peritarono di inventare *matn* e *isnad* a piacimento, per scopi politici e anche per interessi privati.

I partiti religiosi e politici, le scuole in conflitto polemizzavano a forza di *ḥadith* (*khabar*, plurale *akhbar*, per gli Sciiti), dopo aver creato una esegesi (*tafsir*) propria del Corano e una Sunna propria: ad es., gli Sciiti ammettevano soltanto gli *akhbar* testimoniati da personaggi del loro partito. Inoltre avvenne che si attingesse indiscriminatamente anche alla sapienza degli altri popoli, alla storia profana,

soprattutto ai libri sacri delle religioni « scritturarie » e al Talmud: con quieta coscienza, poichè allora si attribuiva al profeta anche questo aforisma: « Se trovate una bella sentenza, non esitate a metterla sotto il mio nome: devo averla detta io »; (perciò entrarono nelle collezioni di *ḥadith* anche passi biblici ed evangelici, come il « Pater noster », il consiglio « la vostra destra non sappia ciò che fa la sinistra », la parabola degli operai dell'ora undecima...).

D) Per far ordine nella massa di *ḥadith* e per sceverare quelli autentici, « sani » (*ṣaḥiḥ*) da quelli apocrifi e spurii, sorse la scienza (*'ilm*) dello *ḥadith*. La critica ortodossa si limitò ad appurare con cura l'esistenza storica e l'attendibilità dei testimoni citati nell'*isnad*, il che si diceva « far la conoscenza degli uomini ». (Solo i Mutaziliti osarono mettere all'esame anche il contenuto dottrinale del *matn*, scartando quelli che contraddicevano alla logica o ai principi della sana teologia). Fu un lavoro minuzioso e gigantesco, che ridusse di molto il numero di *ḥadith*, conservando come autentici solo quelli i cui garanti, elencati nell'*isnad*, fossero risultati assolutamente insospettabili (« degni di fede », « esatti », « veridici »,.., non già « facili nello ḥadith », « deboli », « mentitori »...). Ma era soltanto critica esterna, che si palesò insufficiente allo scopo, poichè i falsari poterono ancora farsene beffe ponendo dei *matn* apocrifi e spurii sotto *isnad* purgati e inattaccabili.

E) Questi *ḥadith* furono disposti nelle collezioni secondo diverso ordine: a) i **Mosnad** (da *isnad*) adottarono un ordine « personale », raggruppando insieme tutti quelli i cui *isnad* facevano capo allo stesso personaggio (ad es., *ḥadith* di Aisha, di Fatima, di Abu Horaira, di 'Umar, di Abu Bakr..): il tipo dei *Mosnad* è l'opera del famoso Ahmad ibn Hanbal, che raccoglie circa 30.000 *ḥadith* risalenti a 700 « compagni »; b) invece i ***Mosannaf***, il cui maestro è il grande Bukhari, dispongono gli *ḥadith* in ordine « reale », raggruppando insieme tutti quelli che si riferiscono alla stessa materia (preghiera, pellegrinaggio, guerra santa...).

Le più autorevoli compilazioni sono 6 (« ***i 6 libri*** » o « ***i 6 divani*** »): — 1) di al-Bukhari († 870), con breve commento e — 2) di Abu Muslim († 874): questi sono chiamati ammirativamente i « due sheikhs » per eccellenza, i « due ṣaḥiḥ » (= autentici), maestri classici, le cui opere, ugualmente intitolate *al-Djami'as-Ṣaḥiḥ* = raccolta autentica, godono di indiscutibile suprema autorità; — 3) di Abu Da'ud († 888), — 4) di at-Tirmidhi († 892), — 5) di at-Nasa'i († 915), — 6) di ibn Magia († 886): le opere di costoro, chiamate generalmente *Sunan* (raccolte di Sunna), danno la preferenza agli *ḥadith* di interesse pratico e canonico, omettendo spesso quelli di argomento storico e dottrinale: del resto sono meno esigenti nel decidere il valore degli *isnad:* per una particolare sua « debolezza nell'*isnad* », l'ammissione dell'opera di ibn Magia fra i « 6 libri » incontrò fiere opposizioni, che si placarono soltanto nel sec. XIII. Ai 4 *Sunan* si aggiunge talora l'opera di Darimi († 869). Tra i « 6 libri » non fu ammessa la pur celebrata collezione *Mosnad* di ibn Ḥanbal († 855). Sopra tutti si elevano in autorità i « *2 Ṣaḥiḥ* », specialmente Bukhari, la cui tomba a Samarqand è meta di pellegrinaggi, e la cui raccolta riceve un onore quasi pari a quello riservato al Corano: è venerata come un amuleto contro il naufragio e l'incendio, si porta solennemente in processione durante le calamità pubbliche e su di essa si presta il giuramento.

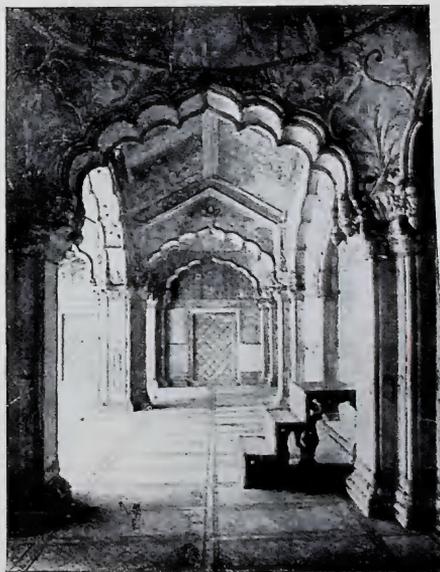
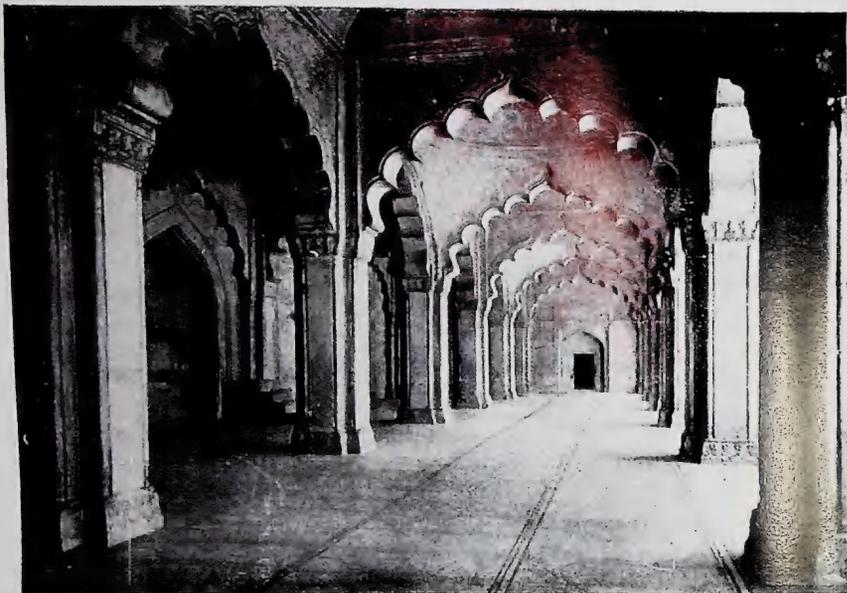
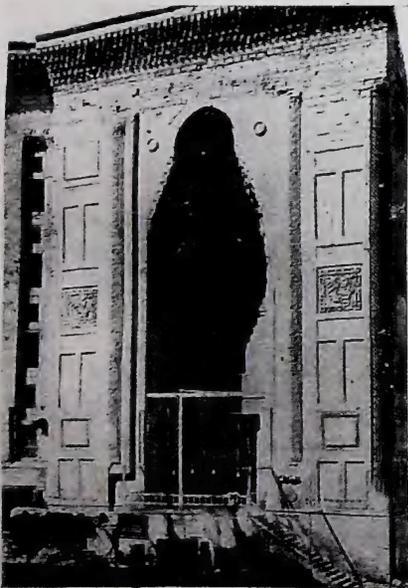
Nelle collezioni anzidette restò fissata nella materia e nel metodo la « scienza dello *ḥadith* ». I secoli seguenti non ebbero che a farne il commento e a trarne manuali e compendi.

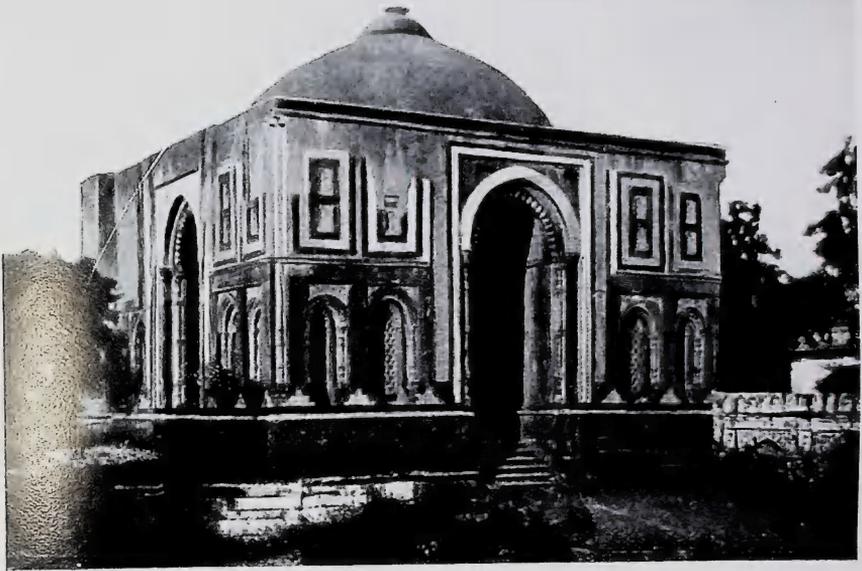
F) Così, per lo sviluppo interno dell'I. e anche per imitazione delle legislazioni straniere (che poi la finzione dell'*ḥadith* permetteva di far risalire al profeta e ai suoi compagni), venne formulandosi e costituendosi nei suoi rami il diritto o legge (***shari'a***), e quindi la scienza del diritto (***fiqh***). Nello stato teocratico dell'I. il *fiqh* è la scienza generale della legge naturale e rivelata, del lecito e dell'illecito, che abbraccia e regola tutti gli aspetti dell'attività umana: credenze dottrinali, pratica religiosa e morale, liturgia e riti, diritto civile, penale, processuale, amministrativo, commerciale, costituzionale... fino al galateo e alla buona creanza.

Il ***fiqh*** ha **4 radici** (*uṣul*). Poichè teoricamente è diritto rivelato, esso si radica nelle due fonti della rivelazione islamica: — 1) il Corano e — 2) la Sunna. Ma la necessità di far funzionare queste fonti primarie di diritto, fece sentire il valore insostituibile di altre 2 radici: — 3) il *qiyas*, o ragionamento analogico, per il quale a un caso non contemplato nelle fonti precedenti si applica la stessa soluzione che quelle fonti propongono per un caso analogo; ad es., dal fatto che il Corano proibisce il vino perchè inebria, si inferisce per analogia il divieto di ogni bevanda inebriante; — 4) l'*iǵma*, cioè il consenso della comunità islamica, la quale, secondo un *ḥadith* del profeta, « non può trovarsi d'accordo su un errore » e pertanto gode di infallibilità. Ma dove si cerca e come si scopre quest'accordo in una comunità senza gerarchia ecclesiastica? Si definì l'*iǵmâ* come l'accordo dei compagni del profeta e dei loro immediati successori, nell'età d'oro dell'I.: così Malik (che diede forse la prima formulazione dell'*iǵma*), cui aderirono molti Ḥanbaliti e più tardi i Wahhabiti. Gli Zairiti accettarono soltanto l'accordo dei « compagni ». Ma l'esperienza impose di allargare il concetto di *iǵma*, che fu definito come l'accordo dei dottori (*faqih; alim*, plurale *'ulama*, donde il nostro « ulema »; *muǵtaidin*) in una data epoca; infatti « i dotti posseggono l'interpretazione della rivelazione » (sura III, 5) e « gli ulema sono gli eredi dei profeti », si fa dire a Maometto in un *ḥadith*.

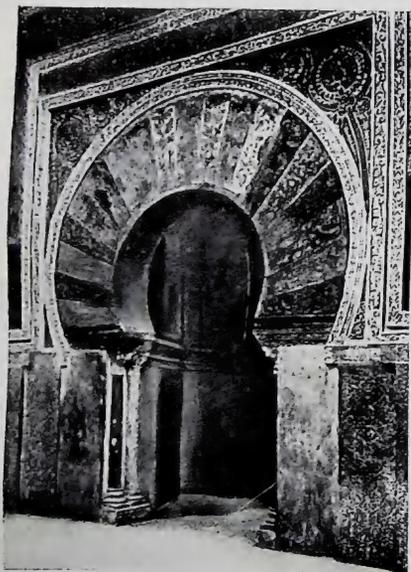
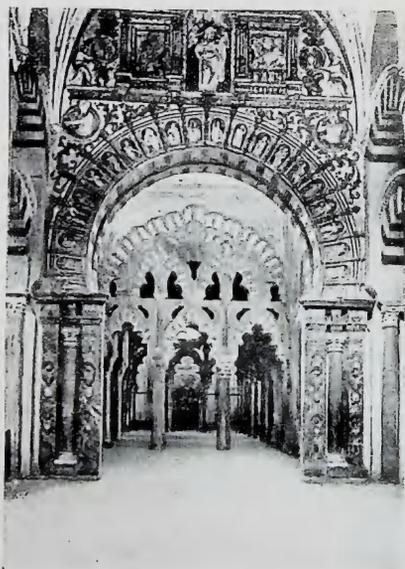
In pratica, poichè la consultazione di tutti i dottori del mondo islamico non è possibile, basta a costituire l'*iǵma* che una decisione di un gruppo di ulema incontri l'approvazione tacita dei loro colleghi. L'autorità dell'*iǵma* crebbe tanto da sottomettere al suo controllo anche il *qiyas*, la *Sunna* e perfino l'esegesi (*tafsir*) del Corano; fu l'*iǵma* che approvò il testo volgato del Corano, che ammise « i 6 libri » di *ḥadith*, che riconobbe le 4 scuole giuridiche (sottocitate), che autorizzò il sufismo ortodosso, che consentì la varietà delle tendenze e delle scuole (secondo un *ḥadith* attribuito a Maometto: « la varietà delle opinioni è una misericordia di Allah »), che convalidò i califfi ottomani (con la dispensa dall'origine quraishita), e che legittimò alcune innovazioni morali e rituali (l'uso del tabacco; la riproduzione del Corano;

La moschea del sultano Bayezid II, a Costantinopoli.

Moschea Jeni-Validé, a Costantinopoli.

La moschea perla di Delhi, veduta dell'interno della bella e piccola moschea privata di Aurangzeb, che costui aggiunse al palazzo di suo padre, Shah Jehan. (Fot. Johnston e Hoffmann).

La moschea perla ad Agra, costruita interamente di marmo bianco luccicante, una delle più belle costruzioni dell'India. (Fot. Johnston e Hoffmann).

Porta d'entrata alla moschea d'Assan, al Cairo.

Moschea-sepolcro dell' emiro Solimano ben Salim, al Cairo.

La porta di Ala-ed-Din, nella moschea di Kutub, a Delhi (Fotografia).

Damasco e la moschea degli Umaijadi. (Fot. Bonfils, Beirut).

Moschea di Cordova, la più grande del mondo, magnifico esemplare dell'architettura religiosa islamica (Fot. The Photochrom Co. Ltd.).

Una porta della moschea di Cordova (una delle entrate alla « mezquita »), splendido esempio di arte in mosaico trasparente. (Fot. The Photochrom Co. Ltd.).

Moschea di Cordova. Il secondo sacello o mihrab (Fot. The Photochrom Co. Ltd.).

la credenza nella esistenza e nella intercessione dei santi e la venerazione delle loro tombe, mentre il Corano riconosceva il carattere di santo solo ai profeti e riservava il culto solo a Dio; la credenza, contestata dal Corano, nei miracoli di Maometto e le feste in onore del profeta...); e poichè « ciò che un *iǵma* ha stabilito, può venir modifica'o da un altro *iǵma*, da l'*iǵma* il cosiddetto modernismo islamico attende che la *sharī'a* e il *fiqh* vengano adeguati ai bisogni moderni.

Quando le 4 radici fanno difetto o non fanno luce sufficiente si dovrà ricorrere al *ra'y* o giudizio umano, il quale peraltro è un rimedio eccezionale e non costituisce una quinta radice.

G) A seconda della diversa importanza conferita all'una o all'altra radice del *fiqh* e del diverso modo di usarne, si caratterizzarono varie scuole giuridiche (e insieme teologiche ed etiche), o *madhhab* = sistemi, tendenze (non « sette »), comunemente chiamate *Riti*. Fra le più antiche si ricordano quelle di Auza'i, siro († 774), del celebre storico, esegeta e giurisperito Tabari († 922), quella di Da'ud ibn Ali († 883), che accettava solo il Corano e la Sunna e li interpretava nel loro senso strettamente letterale, « manifesto » (*Zahir*, donde i seguaci, diffusi anche in Spagna, furon detti *Zahiriti*). Soltanto le 4 scuole seguenti ricevettero dall'*iǵma* il riconoscimento ufficiale e furono considerate ugualmente ortodosse:

1) ***Shafiiti***, dall'imam Ash-Shafi'i († 819), predominanti in Palestina, Ḥigiaz e 'Asir, Tihama, Aden e Hadramaut, arcipelago indiano, Eritrea, Somalia, Etiopia, Africa Orientale, Basso Egitto. Al Cairo c'è la tomba del fondatore e la moschea Al-Azhar, centro dell'insegnamento shafiita. Il sistema determinò con maggior esattezza il valore rispettivo delle 4 radici e rappresenta il punto medio d'equilibrio fra gli Hanifiti e i loro avversari;

2) ***Malikiti***, fondati a Medina dall'imam Malik ibn Aus († 791), predominano in metà del mondo islamico; in tutta l'Africa occidentale e settentrionale (eccetto il Basso Egitto), nel Sudan, nelle regioni arabe del Golfo Persico, dove soppiantarono gli Shafiiti; un giorno trionfavano anche nella Spagna musulmana. Il sistema, più dell'hanifita, s'attacca alla tradizione; non rifiuta il *qiyas*, ma preferisce risolvere la questione con la Sunna e con l'*iǵma* della prima generazione islamica medinese;

3) ***Hanifiti***, fondati nell'Iraq da Abu Ḥanifa († 767) e accreditati dall'illustre discepolo di costui, Abu Yusuf. Il loro rito o sistema, imposto in tutti i paesi occupati dai Turchi, fa largo uso del *qiyas* e del *ra'y*, anche quando soccorrono le altre fonti, e perciò fu accusato di cader nel razionalismo e di spregiare la Sunna;

4) ***Hanbaliti***, da Ahmad ibn Ḥanbal († 855), già ricordato: ortodossi tradizionalisti intransigenti e combattivi, come gli Zahiriti, ostili al sufismo e al mutazilismo, ridussero al minimo l'estensione e l'uso del *qiyas* e dell'*iǵma*, attaccandosi tenacemente alla lettera del Corano e della Sunna. L'hanbalismo è diffuso presso i Sunniti dell' 'Oman, nella Costa dei Pirati, nell'Asha, in Mesopotamia; nel sec. XVIII fu accolto con lievi modifiche dai ***Wahhabiti*** (v.), che lo diffusero in Arabia e nell'India nord-occidentale.

La differenza tra queste scuole non è tanta da togliere ai loro aderenti la convinzione di appartenere a un'unica comunità ortodossa e da non permettere la loro coesistenza pacifica (tranne rari episodi di fanatismo) nella stessa regione e perfino nella stessa moschea. Non è proibito passare da una scuola all'altra; nei casi particolari è lecito regolarsi secondo un sistema diverso dal proprio. Generalmente si nega che un dotto, attingendo direttamente al Corano e alla Sunna, possa fornire validamente una soluzione diversa da quella offerta dai quattro sistemi; a fortiori si nega la possibilità di un nuovo sistema. Infatti si crede che i grandi dottori dei primi tre secoli dell'Egira proposero una dottrina definitiva, irreformabile: con loro si è chiusa la porta dell'*iǵtihad assoluto*, cioè dello « sforzo », dello studio libero del Corano e della Sunna in vista di dedurne le regole del credere e del fare. Agli uomini di oggi non resta che il *taqlid*, cioè l'accettazione dell'autorità dei grandi maestri, o, al più, un *iǵtihad relativo*, cioè lo studio delle interpretazioni offerte dalle varie scuole per accordarle e chiarirle, se discordi e oscure, e applicarle a nuovi casi.

Già nel diritto è evidente l'influsso del diritto romano e giustinianeo, che la conquista araba aveva incontrato sul suo cammino. Ma influssi molto più importanti si fecero sentire nel campo della filosofia, della teologia, della mistica, sia da parte delle correnti cristiane, del monachismo, della filosofia aristotelica e neoplatonica, sia di correnti gnostico-manichee e, un poco più tardi, indiane e buddiste (già nel sec. IX l'I. venne a contatto, nella regione di Kashgar e forse nell'Afganistan, col buddismo, che a questo tempo si era già riavvicinato nelle sue concezioni al brahmanesimo, pur restandone distinto).

VI. Filosofia e teologia. — 1) Per la filosofia rimandiamo ad Araba (*Filosofia*) e ad articoli speciali come Averroè, Avicenna Farabi (*al*), Gazali (*al*), Ibn... (con molti personaggi), ecc.; cf. pure Scolastica. Anche parecchie sette ebbero carattere filosofico e astrologico insieme, come quella dei Sabei e dei Fratelli della Purezza (*Fratres sinceri*) a tendenza neoplatonica e neopitagorica.

2) Nella dogmatica ufficiale si determinarono due correnti ugualmente giudicate ortodosse: A) la ***teologia tradizionalista***, detta *positiva*, che, fondandosi sul Corano e sulla Sunna, sussidiariamente sull'*iǵma*, pone semplicemente il dogma, e non si cura di farne una elaborazione scientifica speculativa: è la scuola che crede ed afferma « senza come », i cui rappresentanti più intransigenti sono gli Hanbaliti e i Wahhabiti; — B) la ***teologia speculativa***, che potremmo dire ***scolastica***, la quale, accettando dalla teologia positiva la formulazione semplice del dogma, s'industria di illustrarlo con la ragione, elaborandone i presupposti razionali, analizzandolo e chiarendolo con prove ed analogie, difendendolo dalle obiezioni, organizzandolo in sistema scientifico: è *'ilm al-kalam* =scienza della dissertazione, i cui cultori si dicono *mutakallimum*. La prima corrente protesta contro le presunzioni e le deformazioni della seconda; la seconda accusa la prima di insufficienza e di ottusità; ma ambedue, tranne le intemperanze e gli errori in cui caddero alcuni loro sostenitori, sono accettate dall'ortodossia. Nella teologia speculativa emergono il ***Maturidismo*** (dall'hanifita Al-Maturidi, † 944 o 945, che insegnò a Samarcanda), preferito dagli Hanifiti, e l'***Asharismo*** (dallo shafiita Al-Ash'ari, † 936, che insegnò a

Bassora), preferito da Malikiti e Shafiiti: gloria dell'asharismo è il grande Al-Gazali.

3) Sulla via della ragione si procedette molto lungi dall'ortodossia, come avvenne anche nella teologia occidentale. Il razionalismo musulmano ebbe le sue più clamorose manifestazioni quando i teologi arabi vennero in contatto con la cultura filosofica greca, introdotta dai traduttori cristiani di Siria. Sorse così il **Mutazilismo** dei *mu'tazila* (= separatisti, cosiddetti forse perchè il loro maestro Wasil ibn'Ata, † 748, si separò da Hasan di Bassora, che rappresentava allora l'ortodossia teologica; Nallino interpreta « astensionisti », da *i'tizal*, participio *mu'tazil*, secondo la qual etimologia i Mutaziliti sarebbero i continuatori di coloro che nelle accennate lotte tra Alì e i suoi avversari conservarono la neutralità: per questo loro atteggiamento astensionista, nel dibattito se un musulmano peccatore fosse da considerarsi credente o infedele, assunsero una posizione mediana creando la nuova figura del « credente cattivo », *fasiq*, nè vero musulmano, nè infedele). I Mutaziliti godettero il favore dei primi califfi abbasidi. Essi si chiamarono gli uomini della *giustizia* e dell'*unità*: della giustizia perchè sostenevano che Dio ricompensa necessariamente la virtù e fa sempre per l'uomo ciò che è meglio per lui; dell'unità perchè si rifiutavano di ammettere degli attributi distinti in Dio, per non compromettere la sua unità. Ai Mutaziliti si attribuiscono 5 principii, che sono; *a*) unità, spiritualità, infinità di Dio; *b*) libero arbitrio dell'uomo (contro l'opinione che Dio crei le azioni degli uomini); *c*) necessità del pentimento per la remissione dei peccati; *d*) i grandi peccatori appartengono a uno stato intermedio tra i credenti e gli infedeli, e perciò avranno anche in sorte uno stato intermedio dopo la morte (a ogni modo le pene non saranno eterne); *e*) guerra non solo contro gli infedeli ma anche contro i peccatori. Si divisero presto in una ventina di scuole differenti. Ma, sia per la loro generale tendenza razionalistica, sia per alcune tesi estreme, trovarono l'ostilità dell'ortodossia e dell'*iǵma*, che finì per bandirli come eretici. Perciò il mutazilismo si rifugiò e si conservò nelle sette eretiche e scismatiche dell'I. La stessa sorte toccò ai grandi filosofi arabi Al-Kindi, Al-Farabi, Avicenna, Avempace, Ibn Tufail, Averroè...

4) Le questioni più discusse dalle scuole ortodosse tra loro e con le scuole eterodosse vertono circa: l'essenza e gli attributi divini, la sostanza e gli accidenti in rapporto alla azione creatrice di Allah, la visione di Dio, la libertà umana e la predestinazione, la natura e la definizione della fede, le pene dell'inferno, gli antropomorfismi del Corano, l'eternità del Corano, la questione dell'imamato...

5) Il teologo più tradizionalista in tutte queste controversie fu il giurista Ibn-Ḥanbal, già nominato. Non solo l'eternità del Corano, ma che Dio ha le mani, che siede sul trono, che ha occhi ed orecchi, che sarà veduto nell'estremo giorno, che crea le azioni degli uomini buone e cattive... tutto ciò sostenevano i tradizionalisti, salvo confessare che si ignora il « come » e che non è lecito indagarlo.

6) Il teologo che ha in qualche modo fissato i confini dell'ortodossia e che, essendo stato fino a quarant'anni mutazilita, era indicato, dopo la sua conversione all'ortodossia, a tracciare una specie di via media in cui ragione e tradizione avessero ambedue la loro parte, fu al Ash'ari († 936) di Basrah. Egli scrisse una specie di *Summa contra Gentes* o Confutazione degli increduli, eretici, filosofi, naturalisti, antropomorfisti, bramini, giudei, cristiani e zoroastriani (in 12 vol.), il *Libro dello splendore*, un'epistola sulla fede, contro le novità..., e più di venti opere, di cui solo 5 o 6 sono pervenute a noi. Notevole la sua teoria della creazione continuata per spiegare il continuo variare degli accidenti. Per quanto oggi dovrebbe essere giudicata troppo piccola la parte da lui fatta alla ragione, la sua tomba fu insultata e profanata dai ḥanbalisti, come quella di un « razionalista ». Ancora 100 anni dopo di lui al-Bagdadi sente il bisogno di spiegare che l'occhio, la faccia, le mani di Dio devono intendersi come proprietà dell'essenza divina.

7) Forse il più grande teologo dell'I. fu Abu Ḥamid al-Gazali (v.). Si parla di prodigi compiuti da Dio sulla sua tomba. La sua opera principale, *Rinnovazione dei principii della religione*, in cui unisce armonicamente diritto, teologia e mistica, è divisa in quattro parti: le pratiche religiose, i buoni costumi, l'ascetica, l'unione con Dio e altri stati mistici. Egli stesso ha riassunto la sua grande opera in un opuscolo in persiano: *Alchimia della felicità*. In un altro opuscolo contro il *kalam* egli vuol distornare il popolo dall'affrontare questioni difficili e profonde. Opere filosofiche più tecniche sono il *Munqid* (preservativo dall'errore), il grande e piccolo *Mednun*, il *Magasid-el-falasifah* (gli scopi dei filosofi) e il *Tehafut el-falasifah* (vanità dei filosofi), che meritò di essere confutato da Averroè nel suo *Tehafut el tehafut* (vanità della vanità). Non c'è dubbio che in quest' opera, come nelle altre, Gazali si mostri troppo scettico contro la ragione fino a negare l'evidenza delle percezioni sensibili e il nesso di causa ed effetto, e troppo severo contro alcune opinioni filosofiche (come la eternità del mondo, l'indistruttibilità dell'anima), ma la miglior risposta che si dovrebbe dare è che nessun teologo dell'I. ha usato come lui con tanta abilità ed elasticità della ragione; d'altra parte il suo scopo era piuttosto di prevenire gli eccessi, di metter la pratica sopra le vane teorie. Il suo stesso carattere nobile, elevato, mite, lo distingue radicalmente dagli scettici di professione. Egli ammetteva una conoscenza diretta di Dio come i mistici, e una analogica dalla conoscenza dell'anima. Per lui il cristianesimo sarebbe la verità assoluta se non avesse il dogma della Trinità e dell'Incarnazione. La sua ascetica procede per i tre gradi: purgazione, illuminazione, unione a Dio, divenuti tradizionali anche nell' ascetica cristiana; raccomanda l'esame di coscienza generale e particolare e la direzione spirituale, insiste sul timore di Dio.

8) Buoni teologi anche ibn Tumert (il Mahdi almohada), Sidi Djilani (fondatore dei Qadiriti), Nesefi, cui si deve una specie di credo riassuntivo della fede musulmana. Molto letto è ancora Ibn Hazm († 1065), fiorito in Spagna, il più importante teologo dello **Zahirismo** (il qual sistema non riconosceva altre fonti tranne il Corano e la Sunna, e le interpretava nel loro senso apparente, *zahir*, rinunciando anche al *qiyas*: questa scuola ortodossa, un giorno molto diffusa, oggi è del tutto scomparsa). Nel sec. XIV ritroviamo un teologo El-Idji autore del *Mawaqif* (le stazioni) in cui difende la scienza del *kalam* mitigando così il pessimismo di Gazali: le sei stazioni sono la scienza, i concetti

metafisici, la teoria degli accidenti (in cui si riattacca ad Ash'ari), fisica e psicologia, la teodicea, la rivelazione.

VII. I mistici. — 1) La *shari'a* legifera per il foro esterno. Nel suo formalismo esteriore è dominata dall'elemento giuridico e dalla finalità sociale; non si cura della sensibilità interiore, spirituale, e non tiene conto di quella tenerezza mistica che pure il Corano (sura LVII, 27) loda nei cristiani; ignora la decadenza della natura umana in seguito al peccato originale: perciò rifiuta la lotta ascetica contro il vecchio uomo, che anzi considera come « illusione demoniaca ». Si comprende come i più fedeli seguaci dell'ortodossia islamica fossero dapprincipio tenacemente contrari al misticismo. Ma la passione mistica, intrinseca alla natura umana, doveva presto o tardi sbocciare anche nell'I., favorita dai mirabili esempi del misticismo cristiano.

2) Il Corano contiene indubbiamente dei semi di una mistica futura: presenza di Dio, assolutezza della sua azione, dottrina del pentimento, distinzione della via dei buoni e dei cattivi, esistenza di consigli (*mubah*) accanto ai precetti (*mandub*)..., ma era contro il monachismo e il celibato, pur esigendo la continenza per i brevi giorni che i pellegrini passavano alla Mecca.

3) Alcuni dei primi compagni di M. si diedero più intensamente ad esercizi di pietà (Bilal il muezzin o Salman persiano). Nella generazione seguente vengono ricordati Hasan († 728), Ibrahim ibn Adham († 777) ed anche tre dei giuristi fondatori dei riti (Ḥanifah, Ḥanbal, Da'ud) vengono enumerati fra i mistici. Durante il sec. VIII una celebre donna, Rabi'a († 801), pratica e diffonde idee monastiche.

4) È certo l'influsso del monachismo cristiano sulle origini del **Sufismo** maomettano, sulle regole (*tariqat*) dei primi monasteri e sulla disciplina ascetica (*tasawaf*). Il nome *sufi*, se realmente significa «lana» (Nöldeke), indicherebbe appunto l'abito monastico siriaco di questo tempo, benchè non manchi chi lo vuol derivare da σοφός = saggio. Anche così inteso esso indicherebbe bene una delle influenze (filosofica) che fin da principio informò tutto il movimento. *Ahl al-Haqq* = i ricercatori del Reale si chiamavano appunto i primi partigiani della vita monastica musulmana ed anche *Seddikia* = saggi. È soprattutto nel settore sciita, e quindi in Persia, che il sufismo si diffuse maggiormente, benchè non sia mai mancato neppure nelle file ortodosse, (non ostante la parola del profeta: la guerra santa è il monachismo dell'I.). Oltre al nome di *sufi*, ricevettero in diversi luoghi i nomi di *faqir* (poveri), in Persia di *derwisch* (mendicanti), nell'Africa nord-occid. di *marabut* (solitari). In un primo tempo prevalse il carattere ascetico: fuga del mondo, mortificazione, rinuncia (benchè alcuni dei sufi fossero ammogliati), ma poi prevalse quello più propriamente mistico: veder Dio faccia a faccia, senza veli e unirsi a lui dopo l'estinzione di tutte le passioni. La unione con Dio è spinta fino alle espressioni più panteiste di una vera e propria identificazione. Per quanto correnti panteiste di origine gnostica non mancassero nel mondo greco-orientale, è più facile pensare qui a influssi indiani bramanici e buddisti, benchè gli eruditi non siano affatto d'accordo nel far le parti dei diversi influssi possibili. Anche la espressione « panteismo » non rende forse esattamente il concetto dei sufi, giacchè non si tratta di identificazione di Dio con tutte le cose, ma solo col mistico che ha prima soddisfatto a certe condizioni, e non può quindi essere che una identificazione mistica, cioè assorbimento della coscienza nella realtà divina, per cui il mistico perde la coscienza del proprio io limitato, trova in Dio la sua vista, il suo udito, e trova sempre Dio in tutte le cose. La ortodossia doveva naturalmente allarmarsi della pretesa di certi mistici di aver raggiunta l'identità con Dio. Si ebbero inquisizioni e persecuzioni; celebre fu il martirio di Al-Ḥalalj (922), il quale nullameno, morendo in croce, riconosce che i suoi persecutori sono animati da zelo per l'unità di Dio e prega Allah di perdonarli. Al-Ḥalalj rimase sempre il prototipo anche per i mistici posteriori, benchè alcuni dicessero che egli era impazzito per l'amore di Dio e altri interpretassero la sua frase: « io sono la realtà » (*Ḥaq* = Dio) come non detta da lui ma da Dio stesso che si rivelava per bocca di lui. Sembra che uno dei capi di contesa fra al-Ḥalalj e i suoi oppositori fosse anche la differenza tra l'amor di Dio da lui sostenuto e l'amor profano legittimato dagli Zahiriti; attribuiva inoltre valore relativo ai 5 pilastri (cf. L. Massignon, *La passion d'Al-Halalj, martyr mystique de l'I.*, Paris 1922, e in *Dieu vivant*, n. 4, p. 11-42). L'avversione all'ascetica della corrente mondana era giustificata col pretesto che non si deve aspirare a diventare simili a Dio.

5) Dun-Nun, egiziano († 859), aspirava a immergersi nel mare della vita attraverso la morte dell'io individuale. Bajazid-el-Bistami (875), raggiunto l'albero dell'unità, vede che tutto è illusione, non aspira che a perdersi nel nulla, ed è pronto a dare se stesso per riscattare tutti i dannati dell'inferno. Anche Aš-Sibli († 945) dice che M. non sarà contento finchè anche uno solo della sua comunità sarà nell'inferno, mentre Abu Bakr al-Wasiti († 942) cerca la bellezza di Dio nei petali della rosa, del narciso, del gelsomino, nella faccia delle belle persone, e ascolta la voce dell'unificazione nel canto degli uccelli, nelle voci del vento e delle nubi. Al Qushairi († 1074) distingue lo stadio in cui Dio parla nell'interno coll'intima certezza di una parola divina, dallo stadio in cui ogni distinzione sparisce al sopravvenire della più intima unione.

6) Al Gazali distingue i vari gradi dell'ascesa: lo sforzo di staccarsi dal mondo, la convinzione che ciò che si acquista è più grande di ciò che si lascia e la convinzione che ciò che si è lasciato è assolutamente nulla. Nel primo stadio l'ascesi è mossa dal desiderio di salvarsi dall'inferno, nel secondo di acquistare i benefici di Allah, nel terzo solo dall'amore e dal desiderio di unirsi ad Allah. Altri distinguono gli stati mistici operati da Dio stesso nell'anima fedele, dalle stazioni acquistate anche collo sforzo umano: i primi possono essere transeunti, i secondi più stabili come abiti.

7) Altri teorici e in parte storici del sufismo sono Kosheiri di Nisabur († 1072), Hudjwiri (di poco più giovane), Suhraweidi († 1234). Fra i mistici si sogliono annoverare anche dei poeti che a dir v ro cantano più l'amore e la bellezza che gli stati mistici propriamente detti. Tale Ibn-el-'Arabi (v. Ibn Ar.), autore delle *Gemme della saggezza* e delle *Rivelazioni Meccane*, innamorato di una giovane persiana, Nizam, da lui conosciuta alla Mecca, non ostante che chiamasse Gesù modello dei mistici e sigillo della santità assoluta. Il suo modo di con-

cepire l'emanazione delle creature e il ritorno a Dio è impregnato di platonismo e sa di panteismo. Panteista ed esaltato era pure ABDUL-HAZAN KHUZQANI, che faceva la *qibla* del suo dito mignolo; IBN EL-FARID (1182-1235), innamorato della bellezza; SADI, poeta persiano, che viaggiò in lungo e in largo l'Asia musulmana, autore del *Bustan* (giardino) e del *Gulistan* (rosaio); ATTAR (1119-1230) che scrisse il *Pend Nameh* e l'*Assar Nameh* (il libro dei consigli e il libro dei segreti). DJALAL ED-DIN RUMI, nato a Balch nel Khorasan (1207-1273), figlio di un professore, amico di Attar e di altri mistici, dopo un viaggio alla Mecca si stabilì a Koniah (presso i Selgiucidi), dove aprì una scuola, che poi abbandonò per andare nel deserto, finchè fondò l'ordine dei ***Maulaviti*** (*Maúlawyya*), volgarmente detti « dervisci danzanti », i quali appunto come il maestro si servono della danza e della musica per ottenere certi stati di estasi; le sue poesie sono raccolte nel *Divano* (30.000 versi) e nel *Methnevi* (47.000 versi). Per quanto il pensiero sia elevato e mistico, egli scrive con un intento popolare e per le ricchezze letterarie le sue opere servono nelle scuole anche per i fanciulli. Egli insiste sulla inconoscibilità delle essenze ultime, sul doppio aspetto di tutte le cose, per cui possono essere affermate e negate, sulla relatività della conoscenza degli uomini, che sono come ciechi i quali volessero definire un elefante di cui ciascuno ha toccato un organo differente, e come affamati che chiedono la stessa cosa in linguaggi diversi. Tutti i profeti sono per lui un'incarnazione del divino. Non propriamente un mistico ma un riformatore era IBN AL-DJAUZI († 1200), autore di una fiera invettiva contro i difetti infiltratisi nell'I. (*Talbas Iblis* = le deformazioni del demonio) sia nella fede e nella religione che nel diritto e nell'ascesi, nei sufi e negli illetterati.

8) Già prima dei « dervisci danzanti » di Djalal ed-Din, altri ordini o confraternite (*ṭariqa*, plurale *ṭoroq* = via, metodo di vita) erano stati fondati. Ricordiamo: —i ***Qadiriti*** (*Qadiryya*) molto diffusi, fondati da 'ABDALQADIR AL-KILANI († 1166), hanbalita, santo assai popolare; — i ***Rifaiti*** (*Rifayya*), istituiti da AHMAD AR-RIFA'I († 1175), detti volgarmente « dervisci urlanti » perchè recitano ad alta voce gli esercizi meditativi; — gli ***Shadiliti*** (***Shadhilyya***), diffusi in Africa dove furono fondati da ALI AL-SHADILI († 1256): da essi originarono parecchie sottoconfraternite, fra cui nel sec. XV quella dei convulsionari ***Isaviti*** (*Isawyya* o *Isawa*);— i ***Badaviti*** (*Badawyya*), ordine egiziano, con centro a Ṭanṭa (Basso Egitto), fondati da AHMAD-AL-BADAWI († 1274); — i ***Naqshibandyya***, nell'Iran orientale, istituiti da BAHA AD-DIN NAQSHIBAND († 1389); — nelle Indie gli ***Shaṭṭaryya***, da SHAH TTAR († 1415); — i ***Bekatshyya*** sono più una setta che un ordine religioso (v. SCIITI, V); — i ***Senussiti*** (*Sanusyya*) fondati nel 1837 dall'algerino AS-SANUSI († 1857), costituiscono in Cirenaica una congregazione-Stato, politica e religiosa, che mira a ripristinare mediante il sufismo l'I. originario; s'avvicinano ai WAHHABITI (v.), da cui però sono odiati.

9) Gli ordini religiosi abitano in costruzioni apposite dette *Zauia*, *Tekkie*, *Khanak*... Il Capo si chiama *sceicco* ed ha autorità incontrastata (o potere divino = *baraqa*) nella direzione spirituale dei frati, che sono *khuan*, *derwisci*, *foqra* [poveri], *ashab* [compagni], *khauniat* [suore]. Lo stato di aspirante è detto *mourid* e *uerd* la progressiva iniziazione. *Dikr* è la formula sacra rivelata dal fondatore dell'ordine, che deve essere ripetuta come una preghiera, finchè conduce alla soddisfazione piena e intera del desiderio o fine propostosi. La confusione fra l'amore di Dio e l'amor platonico, fra il monachismo e la politica, l'indipendenza da ogni legge (*ibahah*), l'uguaglianza di tutte le religioni, l'abolizione dei culti (fino a preconizzare l'uguaglianza tra fedeltà e infedeltà e l'abbattimento delle moschee), pratiche sodomite o equivoche (coll'uso di un idolo detto *tersaphse*), l'abuso della musica e della danza, di stupefacenti, di acquavite per ottenere estasi artificiali, i contorcimenti poco edificanti... sono alcuni degli errori e degli eccessi che se non devono essere addebitati a tutto il monachismo musulmano, esigono però una separazione ben netta prima di dare incondizionatamente la propria simpatia a ciò che di elevato è consigliato nel sufismo.

VIII. Le sette scismatiche ed eretiche. Il profeta predisse che la sua comunità si sarebbe frazionata in 73 sette. Osservando le effettive divisioni interne dell'I., questo numero apparirà o troppo alto o troppo basso a seconda dei caratteri che si assumono come distintivi delle sette.

Rispetto all'I. storico, quale s'affermò dal sec. IV dell'Egira in poi, sono sette eretiche quelle che la Sunna e l'*iǵma* ufficiale considera tali per essersi staccate circa punti di dottrina giudicati fondamentali e per essersi organizzate con gerarchia autonoma. All'origine le sette sorsero per divergenze politiche e quindi come partiti politici; in seguito si diedero anche una dottrina propria e si organizzarono in comunità indipendenti. Tali sono i KHARIGITI (v.), la cui frazione meno estremista è ancor oggi rappresentata dagli IBADITI (v. Kharigiti) L'imponente movimento di opposizione all'I. storico del Corano e della Sunna prese il nome di ***Sciitismo***, da *shi-a* = partito, sottintendi: « di Alì », perchè pretende di ricollegarsi ai sostenitori dei diritti di Alì nella successione di Maometto: v. SCIITI. Lo sciitismo si frantumò in una settantina di sette e di sottosette, alcune moderate, come gli ZAIDITI (v.); altre estremiste come gli IMAMITI o Duodecimani (v. SCIITI), i SETTIMANI (v.), gli ISMAILITI (v.) o Fatimiti e le loro diramazioni: QARMATI, NEO-ISMAILITI, DRUSI, MUSTALITI, BOHORA, DAUDITI, NIZARITI, ASSASSINI, KHOGIA (vedine cenni nell'artic. ISMAILITI); rappresentanti dello sciitismo più audace ed estremista sono pure i NUSAIRITI (v.) e, a questi affini, gli ALI-ILAHITI (v. sotto NUSAIRITI). Alcune di queste confessioni sciitiche s'allontanarono tanto dalla dogmatica e dalla pratica dell'I. ortodosso da costituirsi in vere religioni nuove che dell'I. conservano soltanto qualche nome e qualche elemento esteriore: tali sono, ad es., gli Ismailiti Drusi, i Nusairiti e gli Ali-ilahiti, che, tra l'altro, elevarono, alla dignità divina i loro immediati fondatori e il comune capostipite Ali. Per ciò non furono invitati al « Congresso del califfato », che pure aveva chiamato Ibaditi, Imamiti, Zaiditi e perfino alcune frazioni degli Ismailiti.

IX. Il periodo turco. — A) La grande infiltrazione turca nell'Asia Occidentale risale alle invasioni di Gengis-Khan († 1227), che aveva unificato sotto il suo impero Turchi e Mongoli. Solamente dopo che i suoi successori preferirono occuparsi prevalentemente della Cina, le due correnti tornarono a

separarsi, e prima di tutto in religione: islamizzandosi i Turchi e restando buddisti i Mongoli. Ma la separazione avvenne lentamente: dei capi mongoli rimasero a lungo anche nella parte occidentale, e ciò spiega come non già un impero turco ma molti principati sorsero dapprima, man mano che la indipendenza di fatto, dovuta alla lontananza del potere centrale, si affermava come indipendenza sovrana. Il più celebre di questi principati fu quello di Tamerlano — il terribile zoppo — che da emiro riuscì col favore degli ulema (dotti musulmani) a divenire sovrano di Samarkanda (1365-376) e concepì il disegno di soggiogare tutto il mondo all'I. Colle sue spedizioni si spinse fino nell'Indostan e nell'Asia Minore, dove si scontrò con un'altra potenza musulmana, quella degli Ottomani (1400). Questi, semplici feudatari dei Selgiucidi dapprima, per le loro imprese al confine greco avevano ottenuto il titolo di principi (1289), poi l'indipendenza: a questo tempo avevano già conquistato Gallipoli e Adrianopoli in Europa. Bajazet morì prigioniero di Tamerlano, il quale però lasciò in pace il figlio di lui Solimano. Mentre alla morte di Tamerlano il suo impero si sfasciava, gli Ottomani riuscivano nel 1453 a prendere Bisanzio. Nel 1517 Selim I conquistava, insieme coll'Egitto, anche il titolo di imam. Dopo essersi spinto fino alle porte di Vienna e a Cracovia, colla battaglia di S. Gottardo sul Raab (1664) e colla pace di Carlowitz (1669), i Turchi furono definitivamente arrestati nella loro corsa, e d'allora in poi le nazioni europee furono abbastanza d'accordo per contenerli nei limiti da essi raggiunti.

Gran parte del mondo musulmano sfuggiva al controllo turco. Al principio del sec. XVI El-Safawi fondava lo Stato indipendente della Persia di rito sciita.

Benchè l'Afganistan sia rimasto sunnita, la sua dipendenza da Costantinopoli non era che di ordine ideale. Più lontana, l'India del N.-Ovest, dopo essere stata da prima sotto dinastie indipendenti e più a lungo sotto i sultani di Ghor e di Ghazin (regno di Mahmoud verso il 1000), vedeva estendersi il dominio islamico fino al Bengala (1211), poi fino alla parte meridionale della penisola (1294). Dopo l'incursione di Tamerlano il comando passava alla dinastia Seyyid, finchè nel 1526 Babur di Kabul (di origine mongola) fondava il sultanato del Grand Mogol, con capitale Dehli. Si ricorda con simpatia il lungo regno di Akbar (1536-1605), celebre per il suo spirito di tolleranza e il suo tentativo di unire l'I. con il cristianesimo e la religione indiana. Verso la fine del sec. XVII nuovi regni sorgevano in India, riducendo d'importanza quello dei Gran Mogols. Nel secolo seguente la Compagnia Inglese delle Indie conquistava il Bengala e terminava la sua campagna di conquista colla vittoria sui Sikks (1848) e sul Gran Mogol (1857).

Nell'estremo Occidente, mentre la Spagna veniva gradatamente riconquistata dalle popolazioni cristiane, il Marocco, l'Algeria e la Tunisia continuavano a essere governati dalle dinastie indigene, che si ricollegavano il più delle volte alla teoria sciita dell'imamato e che non mancavano di esercitare la loro pirateria nel Mediterraneo. Anche l'Egitto potè, dopo l'effimera conquista di Bonaparte, riavere un principe mameluko, Mehemet Ali, finchè più tardi il protettorato inglese in Egitto, la conquista francese in Algeria e quella italiana in Tripolitania finirono per separare l'Africa sett. da ogni rapporto diretto colla Turchia. Il movimento wahhabita, le cui prime origini risalgono a Ibn Taimyya († 1328) e più prossimamente a Maometto, figlio di Abd-al-Wahhab (1703-1791), minacciò verso il 1800 di separare anche l'Arabia. I Wahhabiti, riallacciandosi al rito ḥanbalita, il più rigidamente ortodosso, combattevano il culto dei santi, rovesciarono la pietra nera della Ka'aba, rovinarono perfino la tomba del profeta, e distrussero i santuarii sciiti di Kerbela. Ma se per allora i Wahhabiti non poterono mantenere le loro conquiste, il loro movimento riuscì, dopo la grande guerra, a creare la nuova Arabia saudiana indipendente.

Nuovi sultanati quasi indipendenti (kharigiti nella questione dell'imamato) erano intanto sorti sulla costa meridionale dell'Arabia (Oman e Mascate) e sulla costa orientale dell'Africa (Mogadiscio, Melindi, Mombasa, Zanzibar). Numerose colonie arabe si erano installate a Madagascar. Attraverso l'Africa orientale (oltre che per l'Abissinia e l'Egitto), orde di schiavisti si gettavano sul continente nero, fino alla lotta senza quartiere loro intimata nella seconda metà del sec. XIX dalle nazioni europee. Fin dal sec. VIII d. C. è segnalato un impero islamico sudanese. I Bornu, i Songhi, i Fulbè sono le nazioni nere più penetrate d'I. Timbuctù fu a lungo il centro di questo I. nero.

Anche la Cina conta circa 30.000.000 di maomettani. La maggior infiltrazione deve essere avvenuta all'indomani delle incursioni mongole, ma la prima moschea pare risalga al 742. Nel 755 l'abbaside Mançur aveva mandato 4.000 Arabi in soccorso all'imperatore cinese contro una ribellione. La via commerciale di Canton non cessò di essere, dopo il Turkestan, la seconda porta di entrata dei musulmani.

Nei territori di Russia vi sono circa 16.000.000 di musulmani, raccolti nella maggior parte delle provincie di Bokhara e Khiva, nel Caucaso meridionale (sciiti), a Kazan sul Volga (Tartari, residui delle orde mongoliche) e in Crimea.

Nelle isole della Sonda e nelle Molucche vi sono 36.000.000 di musulmani (25.000 Arabi). Oltre un milione nel Siam. La penetrazione è venuta in massima parte dall'India. Anche Malik Ibrahim († 1419) e Raden Ruhmat († 1467), che furono i principali missionari, venivano dal Malabar. Quasi solo le coste sono toccate dall'I., benchè nei sec. XV e XVI siano segnalati dei regni musulmani a Sumatra. Il rito è shafiita, ma alle pratiche islamiche se ne aggiungono altre di origine pagana, cinese o indiana.

B) Tra i movimenti interni dell'I. moderno si deve ricordare, nel campo del movimento riformista ortodosso, il rinnovamento dei ***Wahhabiti*** (v.); nel campo del vecchio movimento sciita le sette degli ***Hurufi***, dei ***Bektashi***, dei ***Babisti*** e ***Behaisti*** (v. Babismo): se ne troveranno cenni sotto la voce Sciiti, IV ss. Risorse anche il fanatismo umayyade con gli ***Yazidi*** (v.), mentre il messianismo islamico, incorporando elementi cristiani, dava origine in India (1880) alla setta degli ***Ahmaditi*** (*Aḥmadiya*). Il suo fondatore l'indiano Mirza Ghulam Ahmad (1836-1908), che pretendeva di essere non solo Mahdi (il ben guidato), ma addirittura Gesù ritornato, si rivolse anche agli Indù e ai cristiani, e rinunciò apertamente al principio della guerra santa. Aveva tentato di scuotere il mondo annunciando

la scoperta della vera tomba di Cristo (a Çrinagar nel Kashmir), il quale, sottrattosi alla crocifissione e riparato in India, vi sarebbe morto a 120 anni. Secondo i Sunniti il Messia e Mahdi sono due persone distinte; invece un'opinione trasmessa da un *ḥadith* ne fa una persona sola; e Mirzam ne approfittò per presentarsi come Cristo risorto, Messia e Mahdi insieme, per ristabilire nel mondo la giustizia e la pace, mediante una « guerra santa » combattuta con le sole armi spirituali della predicazione. Inoltre, per far proseliti tra gli Indù, sostenne l'identità di Cristo con Krishna. Sognò una religione universale che abbracciasse, riformandoli e rigenerandoli, maomettani, cristiani, induisti. Ma i Sunniti, per i quali, tra l'altro, Cristo non è morto e risiede corporalmente in cielo (cf. sura IV, 154), lo scomunicarono; gli induisti ne furono irritati, non foss'altro per il titolo di profeta che si arrogava; e i cristiani se ne risero. Tuttavia trovò aderenti (un numero che si fa oscillare da 75.000 a 500.000), specialmente nel Punjab. Moschee di Ahmaditi si trovano anche in Inghilterra e in Germania. Alla morte del fondatore la setta si divise in due frazioni: quella di Qadjan è fedele alla sua dottrina, sotto la guida dal figlio di Mirza, che si presentò, pure egli, come Mahdi-Messia e aspirò al califfato; quella di Lahore, riaccostandosi all'ortodossia sunnita, considera Mirzam come un semplice riformatore e si distingue per la sua ben organizzata attività propagandistica, specialmente nelle colonie africane; ad essa si deve la traduzione del Corano in inglese e in altre lingue.

Un celebre *ḥadith*, sfruttato da tutti i pseudo-Messia islamici, annuncia l'avvento di un restauratore a ogni alba di secolo. Così un altro famoso Mahdi sorse nel secolo scorso (1881): Muhammad Ahmad di Dongola nel Sudan, ma egli morì nel 1885 dopo la presa di Khartum, mentre il suo figlio Abdallah, che volle continuarne l'impresa, perì nella sconfitta di Ondurman (1898).

X. Attualità. Oggi l'I. conta 260.288.000 seguaci (22.434.000 in Europa, 183.888.000 in Asia, 53.845.000 in Africa, 120.000 in America), secondo la *Guida delle Missioni cattoliche* per il 1934. Si considerano più prossime al vero (per il 1940-41) queste cifre: 380.000.000 di aderenti (280.000.000 in Asia, 94.000.000 in Africa, 4.000.000 in Europa, 1.500.000 in Oceania, 500.000 in America). L'abolizione del califfato (3 marzo 1924) per opera di Mustafà Kemal, se può sembrare un attentato a uno dei pilastri cardinali dell'I., non fa che ratificare il fatto che l'autorità religiosa del califfo non era mai stata universale, e neppur sempre legittima secondo il suo primitivo concetto. I Congressi panislamici dovrebbero tenerne il posto e decidere delle sue sorti avvenire ciò che per ora non è ancora avvenuto), ma essi sono (costeggiati da varie parti e si possono considerare come falliti.

Il fenomeno più interessante dell'I. moderno sono le cosiddette idee *moderniste,* che rivelano l'influsso della cultura europea e si appellano al libero esame e all'esperienza, pure congiunte colla convinzione che l'I. sia la religione più viabile dell'avvenire. Disgraziatamente queste idee sono ben lungi dal rappresentare una direzione unitaria, essendo estremamente varie, ed essendo quasi sempre congiunte coi movimenti nazionalisti (egiziano e turco principalmente = giovani turchi) che non possono non svisarne l'aspetto religioso. Il nazionalismo è uno dei fattori che più ha contribuito all'abbandono delle idee panislamiche, che erano congiunte al califfato e quindi anche alla rinuncia voluta e cosciente della guerra santa come mezzo per la propagazione dell'I. Kemal ha abolito anche il sufismo e introdotto il codice svizzero e pure i caratteri dell'alfabeto latino. Sayyid Amir Ali († 1928) si sforza di mostrare l'affinità dell'I. col cristianesimo, da cui l'I. avrebbe preso l'amore e lo spirito di fraternità incarnandola nell'istituzione dell'elemosina (*zakat*): « il vero musulmano è un vero cristiano, in quanto esso riconosce la missione di Gesù e cerca di praticare la morale da lui predicata; perchè non dovrebbe anche ogni vero cristiano onorare il profeta che ha messo l'ultima mano all'opera dei precedenti maestri? ». Un altro giovane musulmano diceva: « il musulmano è cristiano quanto un cattolico, con in più la fede in Maometto ». Del resto l'uso di invocare i 124.000 profeti indica l'intenzione di accogliere ciò che c'è di buono anche nelle altre religioni. In India degli insultatori di Gesù furono giustiziati. S. Khuda Baksh se la prende contro la poligamia: « se l'universale convinzione del mondo maomettano la condanna come nociva alla stabilità, alla felicità, alla quiete e alla pace della famiglia, noi dobbiamo allontanarla dalla nostra legge . . . È essa utile agli interessi o nuoce al benessere della società? Su ciò non ci può essere che una sola opinione ». Di fatto la poligamia è stata abolita in Turchia e in Albania, ed è combattuta altrove. Fu abolito il tradizionale velo, che pretese difendere la donna dalla sensualità maschile: ciò ha obbligato la donna a un lavoro maggiore, le ha aperto le porte a una istruzione superiore e a diverse professioni (medicina, insegnamento, giurisprudenza). Abiti europei sono ormai comuni nell'Asia occidentale musulmana. Lo sceicco Muhammad 'Abdu († 1905) sente il bisogno di difendere la libertà contro le interpretazioni troppo deterministiche dell'azione divina. Taha Husein raccomanda lo studio della Bibbia e del Vangelo. Ziya Gök Alp († 1924) propugna una più completa sostituzione della lingua turca alla araba negli esercizi di religione. L'università del Cairo è l'antesignana del movimento culturale modernista.

Anche l'I. si muove: il primo passo è il ritorno a una maggior tolleranza verso le altre grandi religioni, a cui tanto deve; il secondo passo molto desiderabile potrebbe essere una più completa comprensione di esse e l'abbandono di una intransigenza a loro riguardo che non può reggersi se non sopra una diffusa ignoranza del loro vero contenuto. Siamo certamente lontani dalle carneficine delle guerre tamerlaniche e dei corsari di Berberia, dallo schiavismo trionfante, dal fanatismo omicida, anche se rimane vero che ad esso si devono ancora molti disordini e turbolenze in Cina ed in India, e anche se è doveroso dire che tale fanatismo, sempre esistito verso i pagani politeisti, si è sfogato sulle religioni monoteiste principalmente come una reazione in occasione di guerre, di crociate o di conflitti politici. Anche l'atteggiamento dei cattolici verso l'I. è oggi di maggior comprensione. Nè fanno fede le opere di P. Lammens, Power, Fausti, Casbarri, d' Herbigny (che vorrebbe distinguere tra « maomettano » e « musulmano »: i seguaci dell'I., anche accettando la rivelazione cristiana, potrebbero continuare a essere musulmani ma non maomettani). Ostacolo a più intimo avvicinamento è la decadenza religiosa dell'Occidente,

che non sfugge agli spiriti più profondi e pensosi dell'I.: « L'Occidente appare oggi all'Oriente musulmano privo di quelle qualità che sono essenziali al cristianesimo. Anche se si ammette che questa rappresentazione dell'Occidente non risponde del tutto a verità, ma è deformata da esagerate generalizzazioni e da diversità di idee e di stati d'animo, bisogna concludere che incombe sull'Occidente l'obbligo di rifarsi nella pratica e nello spirito ai principi cristiani, se non vuole decadere nella considerazione dei popoli e mettere in gioco la propria esistenza » (Rossi, in *Islamismo e cristianesimo,* Brescia, Morcelliana).

XI. **Le controversie tra cristani e islamici**. Sorsero ancor vivente Maometto, come fa fede il Corano (sura III, 54): infatti si ricorda la disputa che i cristiani arabi di Nagran, guidati dai loro preti e dal loro vescovo Abu l'Harith ebbero col profeta circa la divinità e la passione di Cristo. Il risultato di questi primi incontri e scontri non dovette essere molto lusinghiero se Maometto interdisse in seguito ogni disputa religiosa con gli infedeli (sura IV, 143; V, 56; IX, 29; LX, 13).

1) In Siria, in Arabia, in Palestina, in Mesopotamia, in Armenia il dialogo polemico tra cristiani (separati) e musulmani continuò, ma non sembra che lasciasse opere letterarie di gran momento: la storia della letteratura cristiana di quelle regioni può sbrigarsi con rapidi, magri cenni di siffatta produzione controversistica. Forse quei cristiani, troppo confidenti nella invulnerabilità della loro religione e troppo convinti della fragilità dell'I., si credettero in diritto di non prenderlo sul serio. Ricordiamo il patriarca nestoriano Isoyab III di Adiabene († 660), che in alcune lettere ci informa dei rapporti tra cristiani e musulmani e muove critiche alla nuova religione; — il monaco siriaco Abramo di Beit-Hale (sec. VII), che pure attaccò la dottrina islamica; — Ibrahim Abu Nuh el-Anbari (sec. VIII), segretario del governatore di Mossul e amministratore delle finanze, il quale scrisse in arabo una confutazione del Corano e un'apologia del cristianesimo (« *Il libro della risoluzione dei dubbi* »); — il celebre « patriarca » Timoteo I († 823), il quale in una sua lettera diretta al califfo al-Mahdi, fa una dimostrazione apologetica del cristianesimo; — lo scritto popolare dal titolo *Discorsi di Gerusalemme* (sec. IX), dove si riportano orazioni apologetiche contro l'I., recitate nell'anno 800 davanti a un emiro; — Hunain ibn ishaq (v.), che scrisse pure una confutazione e che con le sue traduzioni di opere greche contribuì a far penetrare nell'I., specialmente nella scuola mutazilita, influssi cristiani; — Tommaso di Marga (v.), che nel *Libro dei superiori* e nella *Storia monastica* tocca i rapporti cristiano-islamici e le dottrine musulmane; — sopra tutti, Al-Kindi (v.), il più grande controversista nestoriano del tempo e forse anche dei tempi posteriori.

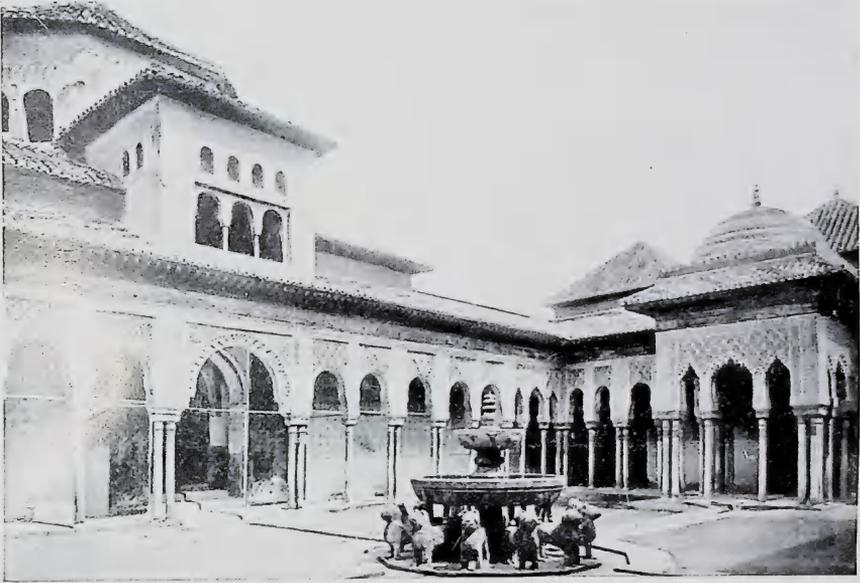
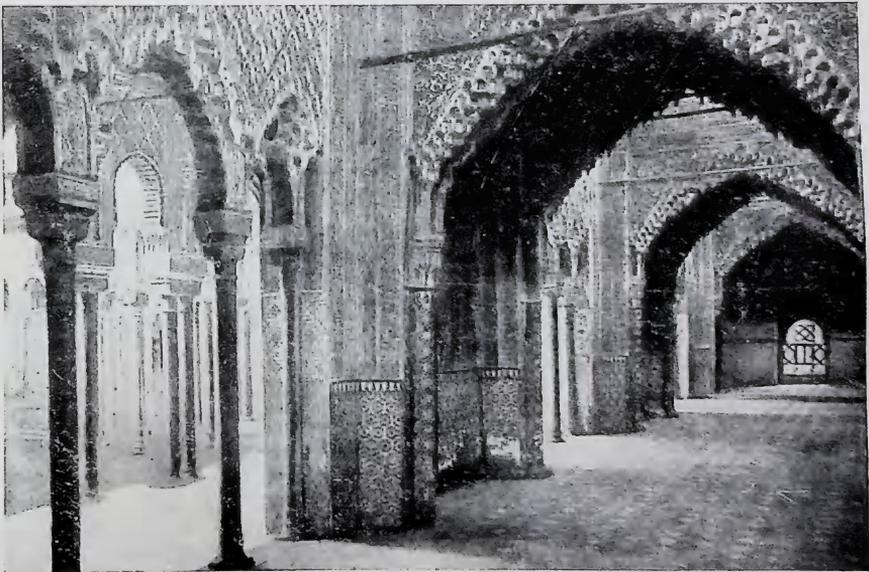
2) Nel mondo greco-bizantino la reazione cristiana fu tardiva, penosamente inadeguata, condotta troppo spesso senza sufficienti conoscenze dirette della lingua araba e della dottrina dell'I., e senza alcuna stima dell'avversario da combattere; più che di confutare la dottrina, parve preoccupata di diffamare gli Arabi, descritti come « barbari » abbrutiti, e la persona di Maometto denunciato come Anticristo, come Satana o strumento di Satana, come cloaca di tutti i vizi e di tutti i delitti; ai polemisti bizantini potè parer fatica superflua difendere la solidità incrollabile dell'edificio cristiano contro le grossolanità della teologia islamica, che sembrava fatta apposta per confutarsi da sè; e, scambiati quattro colpi, si diedero facilmente partita vinta, proprio mentre stavano per cadere sotto l'invasione militare dell'I. Ricordiamo: Giovanni Damasceno (sec. VIII) pone l'I. tra le *Eresie*, n. 101 (PG 94, 764-73), e, fondandosi spesso sul « si dice », ne abbozza una confutazione, mettendone in rilievo gli aspetti « ridicoli », e proclamandolo « preannuncio dell'Anticristo ». Sullo stesso argomento ritornò con le *Disceptationes christiani cum saraceno* (ivi, col. 1585-97). — In brevi *Opuscoli* dialogici Teodoro Abucara (sec. VIII-IX), riproducendo le sue controversie coi musulmani, offre ai cristiani le risposte contro le obiezioni dei saraceni (*Opusc.* VIII, IX, XIX-XXV, XXXII, XXXV; PG 97, 1528, 1529, 1544-61, 1583 s, 1588-93): per Teodoro, Maometto è un indemoniato (*Op.* XX; ivi, col. 1545-48). — Il monaco Bartolomeo di Edessa (sec. VIII), con buone conoscenze e mordace ironia scrisse una *Confutatio agareni* (PG 104, 1384-1448) e un *Contra Muhamed* (ivi, col. 1448-1457). — Si attribuisce a Leone VI (sec. IX-X) il filosofo (v. Leone imperatori) una *Epistola* indirizzata al califfo Omar, in cui si prova la verità del cristianesimo e si denunciano le eresie e le bestemmie dei saraceni (PG 107, 315-24). — Teofane Abbate (sec. IX) parla brevemente di Maometto all'anno 622 della sua *Cronografia* (PG 108, 684-88). — In una *Disceptatio cum Achmed saraceno* il B. Samona vescovo di Gaza (sec. XI) spiega a un musulmano il mistero eucaristico (PG 120, 821-32): il musulmano resta convinto dell'esposizione. — Niceta Acominato (sec. XII-XIII) nel l. XX del *Thesaurus orthodoxae fidei* confuta la « superstizione » degli Agareni, « precorritrice dell'Anticristo » (PG 140, 105-121); a lui si attribuisce anche un formulario di abiura per i musulmani convertiti al cristianesimo, dove si anatematizzano Maometto, i suoi parenti, i suoi successori, il Corano, il paradiso maomettano, coi suoi Angeli, ecc. (ivi, col. 124-36). — Eutimio Zigabeno (sec. XII) nel tit. XXVIII della *Panoplia dogmatica*, mette in ridicolo le favole del Corano « affinchè i cristiani deridano Maometto e i suoi discepoli » (PG 130, 1332-1360). — Nella letteratura cristiana bizantina le più pertinenti ed efficaci opere antiislamiche sono: la *Confutatio falsi libri quem scripsit Mohamedes*, di Niceta Bizantino (sec. IX), filosofo (PG 105, 669-805), con la quale l'autore intende soltanto dare « alcuni schiaffi all'impudentissima faccia del menzognero Maometto » (n. 106, ivi col. 805); egli ritorna sull'argomento nella « Esposizione dimostrativa della fede cristiana fondata sulle nozioni comuni, trattata con metodo dialettico, con argomenti naturali e condotta con l'artificio sillogistico; insieme, confutazione di una lettera degli Agareni spedita all'imperatore Michele, figlio di Teofilo, in cui si accusa la fede cristiana » (ivi, col. 808-841); — gli scritti degli imperatori Giovanni Cantacuzeno (sec. (XVI), *Contra sectam mahometicam Apologiae IV*, PG 154, 372-584, e *Contra Mahometem orationes IV*, ivi, col. 584-692, e di Manuele Paleologo II (sec. XIV-XV), *Dialogi cum mohametano*, PG 156, 126-173. — Gennadio II o Giorgio Scholarios (sec. XV) patriarca di Costantinopoli, fece una piana *Homilia de christianorum recta et vera fide* davanti a dotti

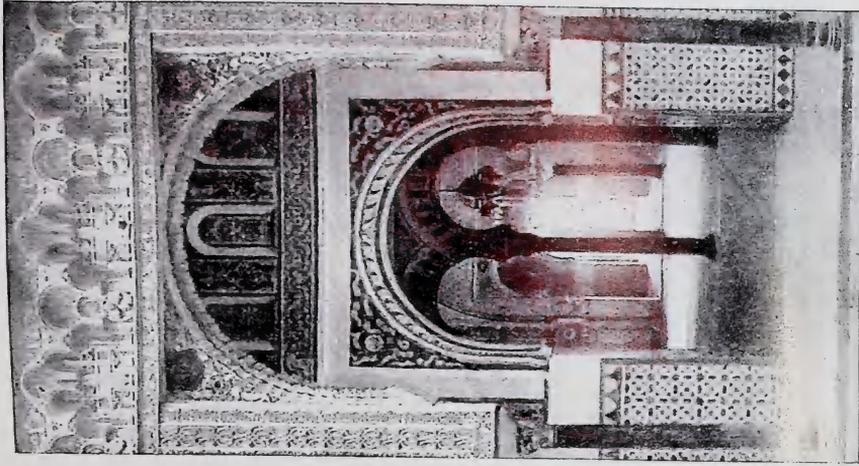
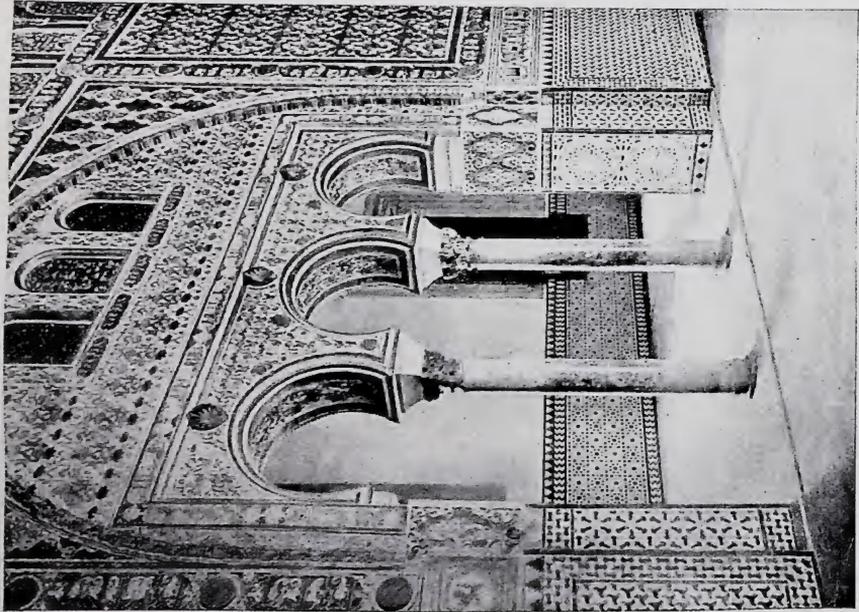
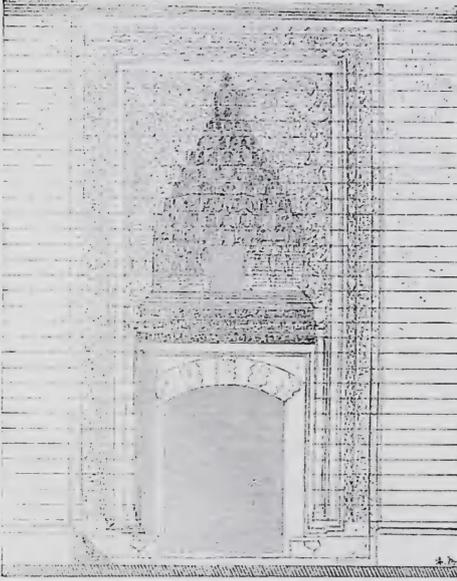
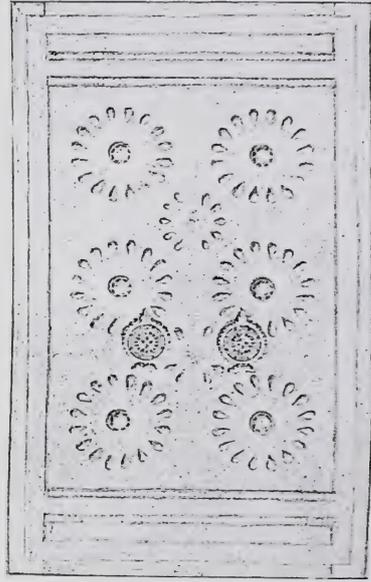
musulmani di Persia e allo stesso sultano, che l'aveva interrogato: « Che cosa credete voi, cristiani? » (PG 160, 333-352). — Caduta Costantinopoli in mano dell'islamismo turco, la polemica cristiana bizantina si spense quasi completamente o, quanto meno, non lasciò nulla di rilevante.

3) Nell'Occidente latino la polemica antimaomettana fu anche più tardiva, meno informata e centrata, e per alcun tempo più volgare che in Oriente. Nemmeno i Crociati, rientrati in Europa seppero rettificare le grossolane fantasie che correvano in Occidente sul conto di Maometto e dell'I.: che anzi, le moltiplicarono e le alimentarono. Generalmente la confutazione della dottrina musulmana si limitava a rilevarne alcuni aspetti ripugnanti e ridicoli e, più spesso, a coprire di ingiurie la persona di Maometto: quanto bastava per additare l'I. al disprezzo della cristianità. Beninteso, le accuse al profeta erano in gran parte vere; ma ridurre la sua figura e la sua opera a un repertorio di vizi e di delitti per potersene in fretta sbarazzare non era nè giusto, nè, alla lunga, polemicamente efficace. Allora non si sentiva il bisogno di più e di meglio. Così Maometto veniva esorcizzato come capo di briganti, ladro di cammelli, dissoluto stupratore, stregone, precursore dell'Anticristo, tromba del diavolo, falso Dio che si inebriava di sangue umano, bestia, uno dei massimi imitatori del demonio, pauroso impostore... Si legga, ad es., GUIBERTO di Nogent (sec. XI-XII), *Gesta Dei per Francos*, I, 3, PL 156, 689-93 (Maometto, epilettico, finì la vita divorato dai porci: « porcus ipse porcis devorandus exponitur, ut obscenitatis magisterium obscenissimo, uti convenit, fine concludat », ivi col. 692 C); ILDEBERTO di Le Mans (sec. XII), *De Mahumete*, poema, PL 171, 1345-1366 (si attribuisce a Maometto la stessa miseranda fine, canto XIV, ivi col. 1363). — PIETRO il Venerabile ebbe maggior cura di informarsi sulle fonti dell'I. Infatti, recatosi in Spagna (1141) fece tradurre il Corano in latino da Roberto di Pamplona, Armanno Dalmata, Pietro di Toleto, Pietro notaio (di Poitiers?), aiutati nell'opera da un arabo spagnolo di nome Maometto. Inviata la versione a S. Bernardo (1143), ne sollecitò la confutazione, che non fu fatta (o non ci pervenne). Egli stesso ne intraprese la critica in 4 libri: gli ultimi due non ci pervennero, ma ne possediamo il sommario (*Adversus nefandam sectam Saracenorum*, PL 189, 663-720): il grande abbate ha una visione esatta dell'importanza dell'I., che come potenza di errore e di perdizione equivale a tutte le eresie messe insieme comparse durante 11 secoli nella Chiesa (prologo, n. 12, ivi, col. 668 s); contro « importune obiezioni » (prol. n. 17, col. 674 A) di coloro che forse preferivano « disprezzare col silenzio » una religione pagana (prol. n. 13, col. 669 D), egli si dilunga a provare che l'I., sia inteso come vera eresia, sia come paganesimo, richiede un'accurata confutazione (prol. 12-17, col. 668-74). Tale è la sua, che egli scrive con carità apostolica: « Ego... vos diligo, diligens vobis scribo, scribens ad salutem invito », dice rivolgendosi ai maomettani (I, 2, ivi, col. 674 C). — Meno informata e più generica è la critica di ALANO ab Insulis (*Contra haereticos*, I. IV: *Contra paganos seu Mahometanos*, PL 210, 421-30) che tocca alcuni punti della dottrina islamica; del resto « monstruosa vita, monstruosior secta, monstruosissimus finis in gestis eius [di Maometto] manifeste reperitur qui maligno spiritu inspiratus sectam abominabilem invenit, carnalibus voluptatibus consonam » (IV, 1, ivi, col. 421 B).

Una strana leggenda, forse nata in Spagna, faceva di Maometto un cardinale che, irritato per non essere stato eletto Papa, abbandonò il cristianesimo e fondò una religione rivale; cf. E. RENAN, *Etudes d'histoire relig.*, 1864[7], p. 224 s e *Mélanges religieux et historiques*, 1904, p. 205-19; A. GRAF, in *Giornale storico della letteratura ital.*, XIV (1889) 204-11; AL. D'ANCONA, *Studi di critica e di storia letteraria*, II (Bologna 1912[2]) 165-308; M. ESPOSITO, in *Archivio storico italiano*, serie VII, XVI (1931) 31. La leggenda di un Maometto cristiano, poi per brama di onori e di ricchezze eretico ed eresiarca in Oriente, è accennata nel *Tesoro* di Brunetto Latini, nella *Cronaca* del sec. XIII, falsamente attribuita a Ildefonso di Toledo (PL 96, 320-22), nel *Fortalicium fidei* di Alfonso de Spina († 1491) secondo il quale Maometto era « discipulus Sergii monachi, qui fuit hereticus arrianus » (cf. M. ESPOSITO in *Rev. d'hist. eccl.*, 43 [1948] 524 s). Del resto s'è visto che anche in Oriente l'I. era spesso considerato come un'eresia cristiana, anzi come un catalogo di tutte le eresie.

In seguito per maggiori conoscenze dirette, sull'esempio di Pietro il Venerabile, la polemica cristiana si fa più accorta, più obiettiva, sempre ispirata da zelo missionario: e sempre negativa. Ricordiamo RAIMONDO LULLO (v.), che studiò con ardore l'arabo per essere in grado di confutare il Corano (*Ars magna*); — RICOLDO da Montecroce (v.), che lasciò una buona *Confutatio Alcorani*, tradotta in greco da Demetrio Cidonio; — NICOLA di Cusa (v.), *Cribratio Alcorani* (v. sotto, e in Bibl.); — DIONIGI Cartusiano (v.), *Contra perfidiam Mahometi*, Colonia 1533; vers. ted., Strasburgo 1540; — GIOVANNI di Segovia (v.), *De mittendo gladio spiritus in Saracenos*; — Giovanni ANDREA (v.), convertito dall'I., la cui opera scritta in spagnolo fu tradotta nelle principali lingue europee; — Giovanni di TORQUEMADA (v.), *Tractatus contra principales errores perfidi Mahometi*, Parigi s. a., Roma 1606; — L. VIVES (v.), *De veritate fidei christianae contra Mahomedanos*, Basilea 1543. — In seguito le opere polemiche si moltiplicano e sempre più si perfezionano fino a L. MARRACCI (v.), che in *Prodromi ad refutationem Alcorani* e in *Refutatio Alcorani*, ci ha lasciato quanto di meglio sia stato prodotto dai cristiani in questo campo.

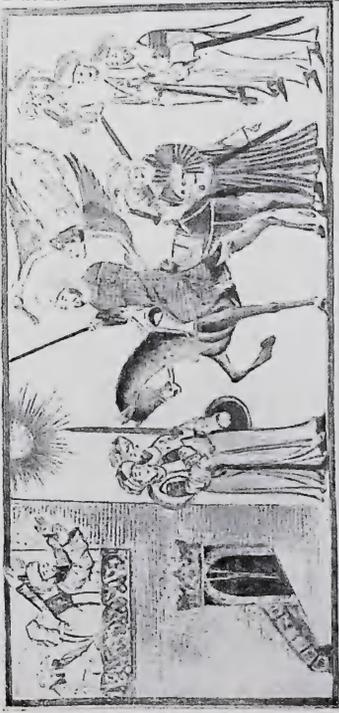
Anche gli acattolici parteciparono alla polemica. Tra i protestanti — che, tra l'altro, dovevano difendersi dall'accusa, in parte grottesca, in parte anche troppo fondata, di amoreggiare di contrabbando con i musulmani — si distinse TEOD. BIBLIANDER († 1564), successore di Zuinglio sulla cattedra teologica di Zurigo: *Machumetis Saracenorum principis eiusque successorum vitae ac doctrina, ipseque Alcoran...*, Basilea 1543: il Corano è dato nella citata versione latina procurata da Pietro il Venerabile; la seconda parte contiene le *Confutationes legis mahumeticae quam vocant Alcoranum*, sia latine che greche, come le ricordate opere di Nicola Cusano e di Ricoldo da Montecroce (con la versione greca di Demetrio Cidonio). Presso i Russi, l'Accademia ecclesiastica ortodossa di Kazan (nella qual località i musulmani tartari erano particolarmente numerosi e attivi) aprì una cattedra di arabo e di tartaro (1845),

Cortile dei leoni nell'Alhambra di Granata.

Attraverso una sala dell'Alhambra. (Fotografia).

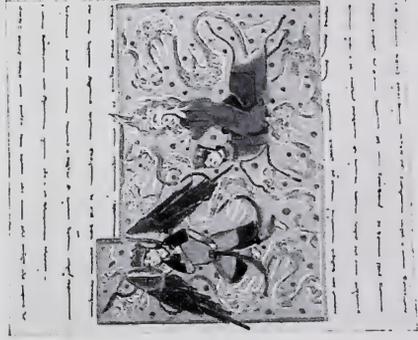
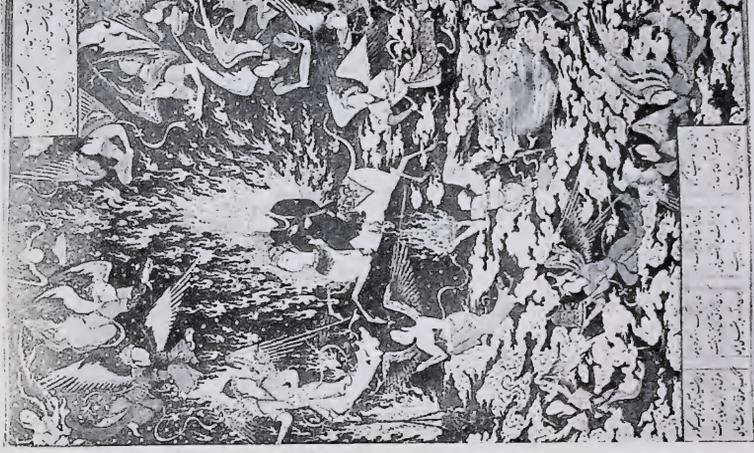
L'Alcazar a Siviglia. Una delle porte ad arco che dànno sulla sala degli ambasciatori nell'adiacente corridoio.

La "corte" delle ancille, la più grande e la più bella delle corti dell'Alcazar. Negli archi è abbandonato il ferro di cavallo per la forma semicircolare o per una leggera ogiva (Fot. Photochrom Co. Litd).

Porta di una moschea a Nicca.

Imposta di legno con riporti di bronzo nella moschea El-Moied, al Cairo.

Capitello nel cortile dei leoni all'Alhambra di Granata.

Porta del collegio (Modressa) di Side-bu-Medina a Tlemcen presso Orano (Algeria).

Loggetta e fontana del chiostro nel convento dei Benedettini, a Monreale.

Chiesa degli Eremitani, Palermo.

Maometto all'assedio di un castello. Miniatura araba dell'anno 1314-15: una delle rare rappresentazioni del profeta. (Nella «Library of the Royal Asiatic Society», Londra)

Maometto in paradiso. (Miniatura di un manoscritto del 1436-37).

Apocalisse di Maometto. Scuola sefevide, 1539 (British Museum).

L'ascensione di Maometto. Scuola sefevide, 1539.

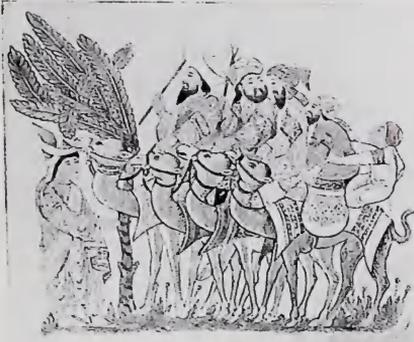
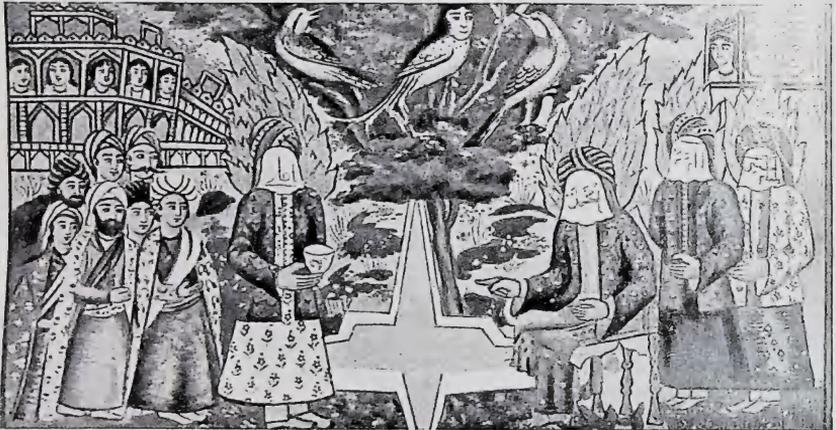
Incontro del principe Humay e della principessa Humayun alla corte cinese. Scuola bimuride. XV sec. (Musée des arts décoratifs, Parigi).

Pagina di uno Shah Nameh. Scuola sefevide. sec. XVI.

Miniatura al testo delle Makâme di Harirî. Manoscritto parigino.

Il Gulistan (Roseto) di Saadi. Manoscritto del 1582 (Collezione del conte di Crawford), scritto da Muhammad Hussain del Kashmir, soprannominato Sarin-Kalam (penna d'oro).

Miniatura del ms. (1562) contenente i «cinque poemi» (Khamséh) di Nizami Gandjawi.

Miniatura araba, in un'opera astronomica. Originale alla Biblioteca Nazionale di Parigi.

Quadri della vita araba all'epoca degli abbassidi. Miniature per le « Makàme » di arirî. (Museo del Cairo).

La santa famiglia (Maometto, Ali, Hasan, Husain) fra le Huri, sotto l'albero Tuba, presso la fonte del paradiso; sull'albero l'uccello Homa. Miniatura di un Fäl (tesoretto) persiano, nel Museo etnografico di Amsterdam.

Antiche lampade arabe, da moschea, in vetro smaltato. (Da Le Bon: *Civilisation des Arabes*).

un corso libero di polemica musulmana (1854), e, con l'approvazione nonchè con la sovvenzione del Santo Sinodo (1876), promosse una collezione di ottimi studi sul Corano, sull'I., su Maometto (usciti dal 1873 in poi), mentre un'iniziativa analoga sviluppava l'organo della stessa Accademia, il *Pravoslavny Soblsiednik*, fondato nel 1855: cf. *Dict. de Théol.*, III, col 1840 s.

Tra i cattolici, dopo Marracci, questo genere languisce, forse perchè veniva a mancargli lo scopo missionario primitivo: infatti l'invasione dell'Europa da parte dell'I. e una lunga storia di insuccessi missionari avevano spento negli apologisti cristiani la speranza di convertire i musulmani con le dispute teologiche. Che anzi, in Europa si andava affermando il movimento opposto di rivalutazione dell'I. e del suo fondatore, che non solo s'adoprò a smontare i pregiudizi e a ricollocare Maometto nella giusta prospettiva storica e teologica — come fece, ad es., l'orientalista Adr. Reland (1676-1718), *De religione Mohammedica*, Utrecht 1717; vers. franc. di Dav. Durand, La Haye 1721 —, ma tentò pure di far l'apologia del profeta e della sua dottrina, creando attorno all'I. entusiastiche simpatie, spesso in senso acidamente anticristiano (il primo, a quanto consta, fu Gagnier ex-canonico, apostata, professore di lingue orientali all'università di Oxford, *La vie de Mahomet*, compilata sul Corano, sulle tradizioni autentiche della Sunna e sui migliori autori arabi, Amsterdam 1732): cf. indicazioni bibliogr. presso A. Palmieri in *Dict. de Théol. cath.*, III, col. 1842 s. A questa riabilitazione poco contribuirono gli autori arabi con le loro contro-polemiche, poichè furono pochi, generalmente inediti e mal conosciuti in Occidente.

4) Oggi gli studi islamistici sono più che mai in onore. Ma hanno mutato genere e finalità: da genere controversistico a scopo d'apostolato, son diventati genere storico d'interesse culturale. Di I. si parla molto e anche assai bene, sotto tutti gli aspetti, dalla geografia alla giurisprudenza, dalla letteratura alla mistica; semmai, ci si può lamentare di sentir ripetere troppe volte il già detto. Nullameno non è ancora adeguatamente chiarito l'atteggiamento del cristiano di fronte all'I. Caduta l'indifferenza disdegnosa del silenzio e la tracotanza del disprezzo, si fa strada l'irenismo che, messe tra parentesi le differenze, sottolinea le affinità del cristianesimo e dell'I. in vista di allacciare col mondo musulmano rapporti di fraterna collaborazione e di costituire la coalizione spiritualista del mondo contro l'invasione del materialismo nordico-orientale. Il quale atteggiamento non è poco equivoco.

Che l'I. sia «al livello delle religioni naturali» è vero in quanto la sua etica in generale non sorpassa l'etica naturale; ma è falso in quanto esso accoglie numerose tradizioni bibliche rivelate e la stessa credenza nella rivelazione profetica. Che l'I. sia «una delle tre grandi religioni monoteistiche del semitismo» è vero purchè non si pretenda di porlo in piano con le altre due che lo precedettero, l'ebraismo e il cristianesimo, rispetto alle quali esso rappresenta un evidente e grave regresso. Perciò è falso dire, come troppo spesso fanno dire comode ma sterili e vacue schematizzazioni, che l'I. sia «l'intermediario tra ebraismo e cristianesimo», la «propedeutica» da quello a questo, poichè l'I. non è un avanzamento verso il cristianesimo bensì una retrocessione storica e teologica da esso. Se così piace, come piaceva agli antichi controversisti e nel senso spiegato da Pietro il Venerabile, si dica per il suo contenuto oggettivo un'eresia: ma una eresia cumulativa che nega l'essenza del cristianesimo. Ha smarrito i misteri principali della fede cristiana, la Trinità, l'Incarnazione, la Morte redentrice di Cristo, i quali hanno pur lasciato vaghe reminiscenze nel Corano. La trascendenza di Dio, concepita nel senso del Vecchio Testamento, non illuminata nè integrata dalla mediazione del Figlio incarnato, lo obbligò a ripudiare la grazia santificante come filiazione adottiva di Dio e inabitazione di Dio nell'anima, ed a scandalizzarsi del cristiano che si rivolge a Dio come a Padre. Davanti a Dio il musulmano si sente soltanto servitore; perciò l'unione con Dio, cercata dalla mistica musulmana, non potendosi pensare col concetto cristiano di grazia, difficilmente evita il panteismo. L'I. rifiuta la mediazione di Cristo, il suo sacrificio redentore, il suo sacerdozio, l'applicazione della sua grazia, la gerarchia d'ordine che l'ammistra nei sacramenti: tutto ciò è ritenuto inutile, impossibile, blasfemo. Per l'umiltà di uno schiavo davanti al padrone assoluto? Forse. Per la generosa, benchè infondata, paura di compromettere l'unicità di Allah? Anche, forse. Più veramente, sembra, per l'orgoglio dell'uomo che, rifiutato il dogma del peccato originale, della propria decadenza e della propria insufficienza, vuol essere solo davanti a Dio, considerando come intruso ogni intermediario. A maggior ragione l'I. rifiuta la Chiesa, una, santa, cattolica, come dispensatrice della parola e della grazia del Mediatore, mentre la riproduce, con infelice mimetismo, nella comunità islamica che è appunto «santa», e, nelle sue aspirazioni essenziali, non nazionalista nè razzista, ma proprio «una» e «cattolica», società più comprensiva ed autarchica della Chiesa cattolica perchè insieme religiosa e politica, spirituale e temporale, «regno di Dio» e ordinamento giuridico, dove il peccato si identifica con la trasgressione della legge. Sicchè l'adorazione comune del Dio di Abramo e la comune credenza spiritualistica del sopravvivere dell'anima non bastano per fondare un'intima parentela e una fraterna collaborazione tra Cristianesimo e I.

5) Per la mentalità europea, avvezza ai concetti di tolleranza e di libertà religiosa, l'irriducibilità tra I. e Cristianesimo non implica necessariamente inimicizia tra islamici e cristiani, ma può lasciar sussistere fra loro stretti rapporti di pacifica convivenza e di feconda collaborazione, ad es. culturale o economica. Non è così per la mentalità islamica pura, la quale identifica politica e religione e considera nemici tutti gli «infedeli», cioè i non musulmani: da essi il musulmano puro non vuol ricevere nulla, ad essi non può dare nulla: lungi dal collaborare con essi, è contro di essi in stato di perenne «guerra santa». Eppure, quand'anche l'Europa rinunciasse ad ogni bramosia imperialista o colonialista, la convivenza e la collaborazione civile dei cristiani coi musulmani è una necessità, ad es. negli Stati dell'Africa e dell'Asia. Per realizzarla in modo duraturo e fecondo occorre che l'I., si evolva verso i concetti europei di Libertà religiosa (v.) e di fratellanza Internazionale (v.). Esso lo può fare senza rinunciare al patriottismo e a un ben inteso nazionalismo e senza uscire dall'ortodossia, poichè questa evoluzione può essere sanzionata dall'*iğma* (consenso) dei dottori, che di

fatto è la suprema regola pratica della religione islamica e insieme un efficace strumento evolutivo che le consente di adeguarsi all'effettiva situazione del mondo. Questa decisione di tolleranza religiosa, del resto fondata sul Corano che non vuole violenze in religione, è stata già presa in teoria da molti dottori musulmani ed è stata introdotta nella legislazione di alcuni Stati islamici, per es. di Siria, dell'Iraq, della Turchia, che ha adottato il codice civile svizzero (però la Turchia ha abbandonato l'I. puro per laicizzarsi); anche altri Stati ricorrono alle legislazioni europee là ove la legge coranica, creata per una società primitiva e superata, rimane muta, come fece l'Egitto che nell'intervallo tra le ultime due guerre s'ispirò largamente all'Ufficio Internazionale del Lavoro. Si attende che il principio passi della dottrina alla pratica civile e politica degli Stati islamici. In questo senso possono e debbono lavorare efficacemente i cristiani di lingua araba, i quali, pur potendosi conservare più arabi degli stessi musulmani, non sono schiavi dei principii islamici: essi, meglio di ogni altro, sono in grado di trasformare la civiltà araba — che è strettamente musulmana per origine, per contenuto e per forma — in civiltà universale e moderna, ad es. spogliando la lingua araba, che nacque musulmana ed è intrisa di musulmanesimo, dalla sua originaria significazione maomettana ed elevandola, con opere numerose e valorose, al livello di lingua universale, moderna. Da essi, più che da ogni altro, attendiamo che i paesi islamici prendano posto nel consesso delle nazioni cristiane moderne e stringano con esse rapporti di profonda, produttiva cooperazione, senza compromissione delle rispettive coscienze religiose.

XII. Bibl. — La sconfinata letteratura sull'I. si troverà indicata nei repertori bibliografici, che qui si citano, nelle edizioni e negli studi, generali o speciali, di cui sceglieremo, con preferenza per i più recenti, i meglio significativi, ordinandoli, solo approssimativamente, come è ovvio, per argomento. —

A). *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes*, cominciata da V. Chauvin e continuata da altri, Liegi-Lipsia, 12 voll.; *Coran et tradition*, X (1907); *Mahomet*, XI (1909); *Mahométisme*, XII (1913-1922). — P. J. De Menasce, *Arabische Philosophie*, bibliogr., Bern 1948. — J. Sauvaget, *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman*, Paris 1943, rapida ma ottima guida bibliografica per la storia dell'I. — L. A. Mayer, *Bibliography of Moslem numismatics, India excepted*, London 1940. — *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe*, con testo, traduzione, bibliografia per ogni iscrizione, a cura di E. Combe, J. Sauvaget, G. Wiet, opera progettata in 16 voll., di cui il primo apparve nel 1931 (« Publications de l'Institut français d'archéol. orientale », Le Caire). — J. Fück, *Die arabischen Studien in Europa von XII bis in den Anfang des XIX Jhts.*, Leipzig 1944.

B). *Encyclopédie de l'I.* in francese, tedesco e inglese, a cura di Th. Houtsma, R. Basset, T. W. Arnold, ecc., Leida-Parigi 1908-1934 in 4 voll.; suppl. 1938: opera fondamentale — *Handwörterbuch des I.*, Leida 1941, a cura di A. J. Wensinck e J. H. Kramers. — P. Casanova in *Dict. de Théol.-cath.*, IX, col. 1572-1650 — Carra de Vaux, A. Palmieri, ivi, III, col. 1772-1844 — Carra de Vaux (L'I. e le sue sette) ed E. Power (Maometto) in *Dict. apol. de la foi cath.*, II, col. 1135-54 e III, col. 74-78. — Enc. It., XIX, 603-22. — J. Lippl in *Lex. f. Theol. u. Kirche* V, col. 630-40. — Shaeder, Simon, Horten, Giese in *Die Religion in Gesch. u. Gegenwart*, III, col. 404-34. — G. H. Bousquet, *Classiques de l'islamologie*, celebri testi dell'I. in vers. francese di vari autori, Alger, Maison des livres 1950. — *Bibliothèque arabo-française* di Henri-Pérès, testi islamici (il vol. IX nel 1950, Algeri, Carbonnel).

C). L'Arabia preislamica. — A. Jamme, *Le panthéon sud-arabe préislamique d'après les sources épigraphiques*, in *Muséon*, 60 (1947) 57-147. — Id., *Ditlef Nielsen et le panthéon sud-arabe préislamique*, in *Revue biblique*, 55 (1948) 227-44. — H. St. J. B. Philby, *The background of I.*, Alessandria 1947. — M. Höfner, *Die Kultur der vorislamischen Sudarabien*, in *Zeitschr. d. deutschen morgenländ. Gesellschaft*, 99 (1945-49) 15-28. — G. Rickmans, *Les religions arabes préislamiques*, in « Histoire gén. des religions » di M. Gorce-R. Mortier, III (Paris 1947); estratto, 1951[2]. — F. X. Kortleitner, *De antiquis Arabiae incolis eorumque cum religione mosaica rationibus*, Innsbruck 1930. — H. Grimme, *Texte und Untersuchungen zur safatenisch-arabischen Religion*, Paderborn 1929. — L. Jalabert, *L'Arabie occidentale avant l'Hégire*, in *Rech. de sc. rel.*, 20 (1930) 5-25. — H. Lammens, *La Mecque à la veille de l'Hégire*, Beyrouth 1924. — F. V. Winnet, *References to Jesus in preislamic arabic inscriptions*, in *The moslem World*, 31 (1941) 341-53. — G. Ryckmans, *La mention de Jésus dans les inscriptions arabes préislamiques*, in *Mélanges P. Peeters*, I (Bruxelles 1949) 63-73: critica l'ipotesi di F. V. Winnett (v. sopra) secondo cui il vocabolo *yt'* sarebbe l'equivalente di « Gesù ». — Id., *Il dio stellare nell'Arabia meridionale preislamica*, in *Atti Accad. Naz. Lincei. Rendiconti. Cl. Scienze morali*, 8ª serie, 3 (1948) 360-69. — A. Jamme, *Classification descriptive générale des inscriptions sud-arabes*, in « Pubblications de l'Institut des Belles-Lettres arabes », Supplemento, 11 (1948) 401-476: tutte le iscrizioni qui classificate, eccetto 21, sono del periodo politeista. — G. Ryckmans, *Les inscriptions monothéistes sabéennes*, in *Miscellanea hist. Alb. de Meyer*, I (Louvain (1946) 194-205. — Id., *L'épigraphie arabe préislamique au cours de ces dix dernières années*, in *Muséon*, 61 (1948) 197-213. — Id., *La confession publique des péchés en Arabie mérid. préislamique*, in *Muséon*, 58 (1945) 1-14. — Id, *Corpus inscriptionum semiticarum* dell' « Acad. des inscript. et belles-lettres », di Parigi. *Pars V inscriptiones saracenicas continens* (cioè le iscrizioni safaitiche, lihyanitiche e del Thamud anteriori all'Egira), I (Paris 1950 ss). — M. Guidi, *Storia e cultura degli Arabi fino alla morte di Maometto*, Firenze, Sansoni 1952.

D). Maometto. — C. A. Nallino, *Vita di M.*, Roma 1946. — T. Andrae, *Mohammed und seine Glaube*, Göttingen 1932; vers. it. di F. Gabrielli, Bari 1933; vers. franc. di J. Gaudefroy-Demombynes, Paris 1945. — P. Achard, *Mahomet*, Paris 1941. — E. Dermenghem, *Le vie de Mahomet*, nuova ediz., Paris 1950; vers. spagnuola di R. Mayoral, Barcellona 1942. — A. Blum-Ernst, *Mohammed als Prophét, Politiker und Mensch*, Basel 1945. — N. Abbolt, *Aishah, te beloved of Mohammed*, Chicago 1942. — G. H. Stern, *Muhammad's bond with the women*, in *Bulletin of the School of orient. and african studies*, 10 (1939) 185-97. — M. R. Bengalee, *The life of Muhammad*, Chicago 1941. — J. M. Peñuela, *Mahoma*, in *Arbor*, 4 (1945) 5-100. — H. Holma, *Mahomet, prophète des Arabes*, vers. dal finnico, Paris 1946. — R. V. C. Bodley, *The Messenger. The life of Mohammed*, London 1948. — H. Lammens, *Caractéristique de Mahomet d'après le Coran*, in *Rech. de sc. rel.*, 20 (1930) 416-38. — Ignazio di Matteo, *La predicazione religiosa di Maometto e i suoi oppositori*, Palermo 1934.

E). Il Corano. — H. Grimme, *Der Koran*, ausgew., angeordnet u. in Metrum des Orig. übertr., Paderborn 1923. — T. F. Grigull, *Der Koran*, traduz., introduz. e indice, Berlin 1924². — E. Montet, *Le Coran*, scelta, Paris 1925. — L. Bonelli, *Il Corano*, nuova vers. ital., Milano 1929. — E. H. Palmer, *The Coran*, Oxford s. a. — Muh. Ali , *Translation of the Holy Quran*, Lahore 1928. — R. Blachère, *Le Coran*, vers., e saggio di riclassificazione delle sure, Paris 1949. — V. Vacca, *Antologia del Corano*, Firenze 1943. — Th. Nöldeke, *Gesch. des Qorans*, Leipzig 1909. — R. Blachère, *Introduction au Coran*, Paris 1947. — T. Sabbagh, *La métaphore dans le Coran*, Paris 1943. — G. Levi della Vida, *Frammenti coranici in carattere cufico nella Bibliot. Vaticana*, Città del Vaticano 1947. — M. A. Draz, *Initiation au Koran*, esposizione storica, analitica, comparativa, Paris P. U. F. 1951. — Id., *La morale du Koran*, ivi 1951. — R. Paret, *Grenzen der Koranforschung*, Stuttgart 1950. — E. Beck, *Studien zur Gesch. der kufischen Koranlesung in den beiden ersten Jahrh.*, in *Orientalia*, 19 (1950). — G. Graf, *Apokryphe Schutzbriefe Muhammeds für die Christen*, in *Histor. Jahrbuch*, 43 (1923) 1-14. — E. Cerulli *Il « Libro della scala » e la questione delle fonti arabo-spagnole della « Divina Commedia »*, Città del Vaticano 1949: si dà il testo del « Livre de l'eschiele Machomet » o « Liber scale Machometi » nelle versioni franc. e latina dovute a Ser Bonaventura notaio sienese al servizio di Alfonso X (l'originale arabo e la versione castigliana sono perduti. La *Scala*, che narra la visita di Maometto ai regni d'oltretomba, ebbe dal sec. XIII al sec. XV una singolar fortuna. Dante probabilmente la conobbe e se ne ispirò in alcuni punti) e si studia l'influenza della « Scala » e dell'escatologia islamica sull'Occidente medievale: cf. G. Levi della Vida, *Nuova luce sulle fonti islamiche della « Divina Commedia*, in *Al Andalus*, 14 (1949) 377-407; M. Porena, *La « Div. Comm. » e il viaggio di Maometto nell'oltretomba narrato nel « Libro della Scala »*, in *Atti Accad. Naz. Lincei. Rendiconti. Classe Scienze mor.*, 8ª serie, 5 (1950) 40-59. — L'opera in questione fu edita da J. Muñoz Sendino, *La escala de Mahoma*, con introd. e note, Madrid 1949 (pp. XXV-561).

F). Le tradizioni. — A. J. Wensinck-J. P. Mensing, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, col concorso di numerosi orientalisti, Leida 1946. — A. Guillaume, *The traditions of I.*, Oxford 1924. — El-Bokhari, *Les traditions islamiques*, vers. di O. Houdas e W. Marcais, Paris 1903. — J. Fück, *Die Rolle des Traditionalismus im I.*, in *Zeitsch. der deutschen morgenländischen Gesellsch.*, 93 (1939) 1-32. — A. Talas, *L'enseignement chez les Arabes. La « Madrasa Nizamiyya » et son histoire*, Paris 1939. — D. Sidersky, *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des prophètes*, Paris 1933. — H. A. R. Gibb, *Some considerations on the Sunni theory of the caliphate*, in *Archives d'hist. du droit oriental*, 3 (1948) 401-10.

G). Storia generale degli Arabi e dei popoli arabi. — F. M. Pareja, *Islamologia*, in collabor. con A. Bausani, L. Hertling, Roma 1951 (pp. XVI-850). — P. K. Hitti, *History of the Arabs*, London 1937, 1948⁴; vers. franc., Paris 1950. — H. A. R. Gibb *Mohammedanism. An hist. survey*, New-York 1949. — S. A. A. Ali, *A short history of Saracens*, London 1949². — B. Lewis, *An apocalyptic vision of islamic history*, in *Bulletin of the School of oriental and african studies*, 13 (1950) 308-38. — Max Vintejoux, *Le miracle arabe*, Paris 1950 (il contributo scientifico degli Arabi, contaminato e frenato, secondo i pregiudizi scientistici antireligiosi dell'autore, dalla teologia). — E. F. Gautier, *Moeurs et coutumes des musulmans*, Paris 1949. — A. Huici, *La legenda y la historia en los origines del imperio almohade*, in *Al-Andalus* 14 (1949) 339-76. — C. Brockelmann, *Gesch. der islamischen Völker u. Staaten*, München-Berlin 1939; vers. ingl., New-York 1947; v. franc. di M. Tazerout, Paris 1949, con una tavola degli avvenimenti fino al 1948 a cura di M. Perlmann. — Id., *Gesch. der arabischen Literatur*, Leida² 1943-49, 2 voll.; cf. G. Vajda, *Notes sur la « Geschichte... »* in *Journal asiatique*, 238 (1950) 225-36. — C. A. Nallino, *La letteratura araba agli inizi della dinastia umayyada*, Roma 1948. — v. oltre, la letteratura araba cristiana. — M. Soulah, *L'I. et l'évolution de la culture arabe*, Alger 1947³. — B. Thomas, *Les Arabes*, vers. dall'inglese di R. Hurêt, Paris 1946. — C. H. Becker, *Islamstudien. Vom Werden u. Wesen der islamitischen Welt*, I (Leipzig 1924). — F. Gabrieli, *Storia e civiltà musulmana*, Napoli 1947. — P. J. André (Pierre Rédan), *L'I. et les races*, Paris 1922, 2 voll. — Fr. Gabrieli, *Studi di storia musulmana (1940-50)*, in *Riv. storica ital.*, 62 (1950) 98-110. — J. Sauvaget, *Mémento chronologique d'hist. musulmane*, dal 570 al 1947, Paris 1950. — A. Domenech Lafuente, *Del Islam*, Madrid 1950.

S. H. Taqizadeh, *Various eras and calendars used in the countries of I.*, in *Bulletin of the School of oriental and african studies*, 10 (1939) 107-32. — M. Ocaña Jimenez, *Tablas de conversion de datas islamicas a cristianas y viceversa*, Madrid 1947.

N. Iorga, *Gesch. des osmanischen Reiches*, Gotha 1908-35, 5 voll.

H. Lammens, *La Syrie. Précis historique*, Beyrouth 1921, 2 voll.

« Précis de l'histoire de l'Egypte », di vari autori, specialmente II-2: *L'Egypte musulmane* di G. Wiet, Le Caïre 1932. — Id., *L'Egypte arabe (642-1517)*, Paris 1937 (nella « Histoire de la nation égyptienne » diretta da G. Hanotaux, t. IV).

Ch. A. Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord. Tunisie, Algérie, Maroc*, Paris 1931. — G. Marçais, *La Berbérie musulmane et l'Orient au moyen-âge*, Paris 1946. — C. Courtois, *De Rome à l'I.*, in *Revue africaine*, 86 (Algeri 1942) 24-55. — Eug. Guerrier, *Le destin de l'Afrique du Nord. La Berbérie, l'I. et la France*. Paris 1950, 2 voll. — Ibn 'Abd al-Hakam (803-870/71), *Conquête de l'Afrique du Nord et de l'Espagne*, testo arabo con vers. francese, introduz. e note a cura di Alb. Gateau, Alger 1948: il racconto va dal 642 (presa di Tripoli) al 745 circa (occupazione di Kairouan), fonte principale per questo periodo. — E. F. Gautier, *Le passé de l'Afrique du Nord*, Paris 1942, p. 63 ss, 247 ss.

A. Hassan, *Der I. in Indien. Indien im Weltislam*, Heidelberg 1942. — R. L. Mellema, *De I. in Indonesië*, Amsterdam 1948.

M. A. Alarcón-R. Garcia de Linares, *Los documentos arabes diplomaticos del Archivo de la Corona de Aragòn*, Madrid 1940. — E. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, I e II (Le Caïre 1944-1951) fino al 1031. — V. Piquet, *L'Espagne des Maures*, Paris 1946. — A. Gonzalez Palencia, *Historia de la España musulmana*, Barcellona 1945⁴. — Id., *Moros y cristianos en España medieval*, Madrid 1945. — M. Lévi-Provençal, *La civilisation arabe en Espagne*. Paris 1948. — Id., *I. d'Occident. Etudes d'histoire doctrinale*, ivi 1948. — Cl. Sanchez-Albornoz, *Itinerario de la conquista de España por los musulmanes*, in *Cuadernos de hist. de España*, 10 (1948) 21-74. — v. Spagna.

Fr. Gabrieli, *Arabi di Sicilia e Arabi di Spagna*, in *Al-Andalus*, 15 (1950) 27-45.

H. Manandean, *Les invasions arabes en Arménie*, in *Byzantion*, 18 (1946-48) 163-93.

H. Grégoire, *L'I. et Byzance dans l'épopée française*, in *Miscellanea Giov. Mercati*, III (Roma 1946) 431-63. — H. Pirenne, *Mahomet et Charlemagne*, Paris-Bruxelles 1937. — M. Mercier-A. Seguin, *Charles Martel et la bataille de Poitiers*, Paris 1944.

H). Dottrine religiose musulmane. — H. Lammens, *L'I., croyances et institutions*, Beyrouth 1926; vers. ital., *L'I.*, Bari 1929. — H. Massé, *L'I.*, Paris 1930, 1948[5]. — I. Goldziher, *Vorlesungen über den I.*, Heidelberg 1925[2]; vers. franc. di Arin, *Le dogme et la loi de l'I.*, Paris 1920. — M. Guidi, nella *Storia delle religioni* diretta da P. Tacchi Venturi, II (Torino[3] 1935). — C. A. Nallino, *L'I.* (dogmatica, sufismo, confraternite), Roma 1940 e Id., *Soria dell'Arabia preislamica. Storia e istituzioni musulmane*, Roma 1941. — B. Ducati, *L'I.*, Roma 1929. — Veccia Vaglieri, *I.*, Napoli 1946. — A. Bausani, in *Le religioni del mondo*, a cura di N. Turchi, Roma 1946. — M. M. Moreno, *La dottrina dell'I.*, Bologna 1940[2]. — Id., *L'I.*, Milano 1947. — A. J. Wensinck, *The muslim Creed*, Cambridge 1922. — H. A. Wolfson, *Philo: foundations of religions philosophy in Judaism, Christianity and I.*, Cambridge (Mass.) 1947, 2 voll. — Q. Wiet, *La religion islamique*, in « *Histoire gén. des religions* » di M. Gorce-R. Mortier, III (Paris 1947). — J. Chaine-R. Grousset, *Littérature religieuse. Bible. Coran . . .*, Paris 1949. — P. Joüon, *Le sentiment religieux dans les plus anciennes épitaphes des musulmans d'Egypte*, in *Rech. de sc. rel.*, 25 (1935) 513-30. — M. Sadr-ud-Din, *Der I. als Menscheits Religion*, Charlottenburg 1924. — O. Pretzl, *Die frühislamische Attributenlehre*, München 1940. — R. Eklund, *Life between death and resurrection according to I.*, Upsala 1941. — D. S. Attema, *De Mohammedaansche opvattingen omtrent het tijdstip van den jongsten dag en zijn voorteekenen*, Amsterdam 1942, studio sulle concezioni escatologiche del Corano e della tradizione, e sulla loro evoluzione — E Kellerhals, *Der I. Seine Gesch., seine Lehre, sein Wesen*, Basel 1945. — K. A. Hamid, *The conception of man in I.*, in *Islamic culture*, 19 (1945). — W. Thompson, *Islam's conception of human destiny*, in *Moslem World*, 35 (1945) 281 99. — L. Massignon, *L'idée de l'esprit dans l'I.*, in *Eranos Jahrbuch*, Zürich, 13 (1945) 277 ss. — Id., *L'homme parfait en I. et son originalité eschatologique*, ivi, 15 (1947) 287 ss. — Id., *La nature dans la pensée islamique*, ivi, 14 (1946) 144 ss. — F. Meier, *Das Problem der Natur in esoterischen Monismus des I.*, ivi, p. 149 ss. — M. Alonso, *Teologia de Averroes*, Madrid 1947. — L. Gardet-M. M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris 1948; cfr. P. Hermand, in *La vie spirituelle*, suppl. 1950 (15 ag). 350-60. — D. Sourdel, *L'I.*, Paris 1949. — W. M Watt, *Free will and predestination in early I*, London 1949. — Carra de Vaux, *Les penseurs de l'I.*, Paris 1921-26, 5 voll. — H. A. R. Gibb, *The structure of religious thought in I.*, in *Moslem world*, 38 (1948) 17-28, 113-23, 185-97, 280-91; vers. francese, in un volumetto, a cura di I. e F. Arin, Paris 1950. — M. A. M. Khan, *The muslim theories of education during the middle ages*, in *Muslim culture*, 18 (1944) 418-33 — A. M. Sayili, *Higher education in medieval I.*, in *Annales de l'univ. d'Ankara*, 2 (1948) 30-71. — G. H. Bousquet, *La pureté rituelle en I.*, in *Rev. de l'hist. des relig.*, 137 (1950) 53-71. — *A commentary of the creed of I., Sa'd al-Dīn al Taftazānī on the « Creed » of Najm al-Dīn al-Nasafī*, vers. e introduz. a cura di E. E. Elder, New York 1950. — R. Paret, *Die Gottesvorstellung im I.*, in *Zeitschr. f. Missionswiss. u. Religionswiss.*, 34 (1950) 81-92, 205-18.

I). La mistica musulmana. — R. A. Nicholson, *The mystics of I*, London 1914; vers. ital. di V. Vezzani, Torino 1925. — M. Asin Palacios, *El I. cristianizado*, Madrid 1931. — Id., *Huellas del I.*, S. Tommaso d'Aq., Turmeda, Pascal, S. Giov. della Croce, Madrid 1941: in mezzo secolo di lavoro scientifico l'illustre arabista ebbe per scopo precipuo di mostrare la filiazione cristiana di gran parte della speculazione islamica e di scoprire per quali rigagnoli questa speculazione si riversò nella letteratura europea; cf., ad es., dello Stesso, *La escatologia musulmana en la « Divina Comedia »*, Madrid 1943[2]. — M. M. Moreno, *Antologia della mistica arabo-persiana*, Bari 1951. — F. Meier, *Vom Wesen der islamischen Mystik*, Basel 1943. — Id., *Die Welt der Urbilder*, in *Eranos Jahrbuch* 18 (1950) Sonderband, p. 115-72: studio sul significato del sogno nell'I., versione con note di un trattato inedito sui sogni del mistico 'Alī-i Hamadānī († 1221). — E. Dermenghem, *Vies des saints musulmans*, Alger, Ed. Baconnier. — J. Wach, *Spiritual teachings in I.*, in *Journal of religion*, 28 (Chicago 1948) 263-80. — T. Canaan, *Mohammedan saints and sanctuaries in Palestine*, in *Journ. Palest. Or. Soc.*, 4 (1924) 1-84. — Abdel-Hay el Kadiri, « *Bustan al-Asaguir wal-Akabir* » (*Jardin de los pequeños y de los mayores*), Tetuan 1940: biografia di Abdal Qadir-il-Jilani, fondatore della confraternita mistica Qadiria, e studio su questa confraternita. — A. Arberry, *Sufism*, London 1950. — S. A. A. Ali, *The spirit of I*, London 1949[2]. — L. Gardet, *Notes sur la mystique musulmane*, in *La vie spirituelle*, 81 (1949) 515-22. — Id., *Quelques textes ṣūfis concernant l'extase*, in *Rev thom.*, 58 (1950) 172-79. — Id., *Mystique naturelle et mystique surnaturelle en I.*, in *Rech. de sc. relig.*, 37 (1950) 321-65. — R. Strothmann, *Gnosis-Texte der Ismailiten*, ms. arabo Ambrosiana H 75, Göttingen 1943. — A. Bausani, *Aspetti del misticismo islamico*, in *Ricerche religiose* 20 (1949) 1-19.

L). pratiche rituali. — G. H. Bousquet, *Les grandes pratiques rituelles de l'I.*, Paris 1949 (v. sopra H).

M). Leggi e istituzioni musulmane. — M. Gaudefroy-Demombynes, *Les institutions musulmanes*, Paris 1921, 1946[3]; cf. G. Bataille, in *Critique*, 4 (1948) 226-35. — H. Lammens, v. H. — D. B. Mac Donald, *Development of muslim theology, jurisprudence and constitutional theory*, New-York 1913. — E. Diez, *Glaube u. Welt des I.*, Stuttgart 1941. — H. Lindemann, *Der I. im Aufbruch, in Abwehr und Angriff*, Leipzig 1941. — D. Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafiita*, Roma, Istituto per l'Oriente, 2 voll. — K. Mlaker, *Die Hierodulenlisten von Ma'in. Neue Untersuchungen zur Altarabischen Rechtsgesch. u. Chronologie*, Leipzig 1943. — R. Roberts, *The social laws of the Coran considered and compared with those of the Hebrews and other ancient Codes*, London 1925. — S. Bialoblocki, *Materialien zum islamischen und jüdischen Eherecht*, Giessen 1928. — H. Granqvist, *Birth and childhood among the Arabs*, Helsinki 1947. — Th. W. Juynboll, *Manuale di diritto musulmano*, vers. di G. Baviera, Milano 1916. — E. Bussi, *Principi di diritto musulmano*, Milano 1943. — J. Carrillo Ordóñez-Moham. Tawedin Buzid, *El mundo musulmán, pueblos y soberanos. Estudio politico y social*, Larache 1941. — M. Khadduri, *The law of war and peace in I.*, London 1941. — Abu's- Su'ud, *L'I. e la democrazia*, vers. dall'arabo, Roma 1942 (« Quaderni orientali », fasc. 11). — E. Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'I.*, Beyrouth, 2 voll. — O. Pesle, *La femme musulmane dans le droit, la religion et les moeurs*, Rabat, éd. de la Porte 1946. — Id., *Les fondements du droit musulman*, Casablanca 1949. — R. Castejon Calderon, *Los juristas hispanomusulmanes* (dal 711 al 1031), Madrid 1950.

— E. Bussi, *Per la rivalutazione di un fattore della storia del diritto ital.: l'elemento musulmano*, in *Riv. di storia del dir. it.*, 22 (1949) 115-28. — A. A. Fyzee, *Outlines of muhammedan law*, Bombay 1950. — E. Tyan, *Le notariat et le régime de la preuve par écrit dans la pratique du droit musulman*, Harista 1945. — R. Brunschvig, *Polémiques médiévales autour du rite de Mālik*, in *Al-Andalus*, 15 (1950) 337-435. — E. Bussi, *Introduz. a una indagine comparativa fra il così detto « Cod. civ. ottomano » e la compilazione privata di Muham. Qadrī Bāšā*, in *Archives d'hist. du droit oriental*, 3 (1948) 473-84. — J. N. D. Anderson, *Invalid and void marriages in Hanafi law*, in *Bulletin of the school of oriental and african studies*, 13 (1950) 356-66. — F. Løkkegaard, *Islamic taxation in the classic period*, Copenhagen 1950.

N). Arte araba. — G. Marçais, *L'art de l'I.*, Paris 1946. — K. A. C. Creswell, *The lawfulness of painting in early I.*, in *Ars islamica*, 11-12 (1946); cf. *Al Andalus*, 13 (1948) 246-50. — J. Pijoan, *Historia general del arte*, II (Madrid 1949). — R. Menendez Pidal, *Poesia araba e poesia europea, ed altri saggi*, vers. it. di E. Ruggieri, Bari 1949. Per la letteratura, v. G, O.

O). Islamismo e cristianesimo nella dottrina e nella storia. — T. Andrae, *Der Ursprung des Islams und das Christentum*, in *Kyrkohist. Arsskr.*, 23 (1923) 149-206. — G. Fausti, vari articoli in *La Civ. Catt.*, 1932-IV, p. 344-52, 441-55; 1933-I, 133-46; 1933-III, 156 69. — G. Graf, *Geschichte der christl. arabischen Literatur*, Città del Vaticano 1944 — 1951 in 4 voll : *Die Uebersetzungen* (I, 1944); *Die Schriftsteller*, sino a tutto il sec. XIX (II, III, IV, 1947, 1949, 1951): monumentale, preziosissimo repertorio di testi, di autori, di mss., di edizioni, di bibliografia, relativo alla letteratura cristiana dei gruppi cristiani di lingua araba, melchiti, maroniti, nèstoriani, giacobiti e copti. — L. Gardet, *Rencontre de la théologie musulmane et de la pensée patristique*, in *Rev. thomiste*, 46 (1947) 45-112. — J. W. Hirschberg, *Jüdische u. christliche Lehren in vor- u. frühislamischen Arabien*. Cracovia 1939. — I. di Matteo, *La divinità di Cristo e la dottrina della Trinità in Maometto e nei polemisti musulmani*, Roma 1938. — J. Henninger, *Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran*, in *Neue Zeitschrift für Missionswiss.*, numerosi articoli dal 1945 al 1950. — J. E. Janot, *Islamismo y cristianismo*, in *Razon y Fe*, 130 (1944) 48-70. — Ch. Ledit, *La vision musulmane du mystère de Jésus*, in *Témoignages*, 9 (1946) 65-82. — A. Belli, *Storia meccana di Gesù e di Maria (sura XIX, 1-35)*, in *Aevum*, 24 (1950) 442-66. — A. S. Tritton, *Foreign influences on muslim theology*, in *Bulletin of the school of orient. and african studies*, 10 (1942) 837-42. — ivi, 1941, artt. di E. Kellerhals e A. Blum Ernst. — L. Massignon, *Les « sept dormants », apocalypse de l'I.*, in *Analecta Bolland.*, 68 (1950) 245-60. — Abu's-Su'ud, *Rapporti tra l'I. e il cristianesimo*, vers. dall'arabo, Roma 1942 (« Quaderni orientali », fasc. I). — J. Th. Addison, *The christian approach to the Moslem*, New-York 1912. — M. W. Baldwin, *Western attitudes toward I.*, in *The cath. hist. Review*, 27 (1942) 403-11. — J. M. Abd-el-Jalil, *L'I. et nous*, Paris 1947: l'autore è un marocchino convertito, francescano — Id., *Problèmes de mariologie en I.*, in *Bull. Missions*, 22 (1948) 110-23: i maomettani considerano in Maria un caso particolare di accumulazione gratuita di favori divini. — Id., *Marie et l'I.*, Paris 1950. — Id., *La sphère et la croix. Aspects intérieurs de l'I.*, Paris 1950. — M. Moreno, *L'I. e il cristianesimo*, in *Ricerche religiose*, 19 (1948) 42-70. — A. M. Goichon, *Attitude du chrétien envers l'I.*, in *Etudes*, fasc. 4, 1948, p. 38-51. — C. Gasbarri, *Noi e l'I.*, Roma 1944: i rapporti tra I. e cristianesimo sono toccati appena nei due ultimi capitoli (V e VI). — Id., *La via di Allah. Origini, storia, sviluppi, istituzioni del mondo islamico e la sua posizione di fronte al cristianesimo*, Milano 1942. — P. Denis, *I. et chrétienté. Impressions de voyage*, Liège 1948. — A. Mieli, *El mundo islamico y el occidente medieval cristiano*, Madrid-Buenos Ayres 1946, 2 voll. — M. Th d'Alverny, *Deux traductions latines du Coran au moyen-âge. La collection de Pierre le Vénér., abbé de Cluny. Les traductions de Marc de Tolède: le Coran, l'« Aqida » d'Ibn Tumart et un traité apologétique*, in *Arch. d'hist. doctr. et littér. du moyen-âge*, 16 (1947-48) 69-131. — G. Simon, *Die Welt des I. und ihre Berührungen mit der Christenheit*, Gütersloh 1948. — Lator, Moreno, Gabrieli, Rossi, *Cristianesimo e Islamismo*, Brescia 1949. — J. S. Windrow, *I. u. christian theology*, London 1945-47, 2 voll. — J. W. Sweetmann, *I. and christian theology*, London 1946 ss. — A. Guillauma, *Christian and muslim theology as represented by Al- Shahrastānī and St Thomas Aquinas*, in *Bullet. of the school of oriental a. african studies*, 13 (1950) 551-80. — G. E. von Grunebaum, *Medieval I.*, Chicago 1946. — D. Cabanelas, *Juan de Segobia y el primer Alcoran trilingüe*, in *Al- Andalus*, 14 (1949) 149-73. v. anche S. Lator in *Civ. Catt.*, 1945-I, p. 37-44. — G. Hölscher, *Nikolaus von Cues. Schriften*. T. VII: *Sichtung des Alkorans. Cribratio Alkorani*, Leipzig 1946. — Id., *Nik v. Cues u. der I.*, in *Zeitschr. f. philos. Forschung*, 2 (1948) 259-74. — U. Monneret de Villard, *Lo studio dell'I. in Europa nel XII e nel XIII secolo*, Città del Vaticano 1944. — F. M. Pareja, *Proselitismo musulmano in terre cristiane*, in *La Civ. Catt.*, 1942-II, p. 294-304. — C. Crivelli, *Missioni protestanti tra i musulmani*, in *La Civ. Catt.*, 1948 II, p. 466-80. — N. Simonut, *Il metodo d'evangelizzazione dei Francescani tra musulmani e mongoli nei secoli XIII-XIV...*, Milano 1947. — L. Lopetegui, *I. y cristianismo. Un recorrido por las tiendas del profeta*, Bilbao 1946. — F. Blanke, *Der I. als missionarisches Problem*, Basel 1941. — G. de Vries, *I. e cristianesimo nell'Egitto di oggi*, in *La Civ. Catt.*, 1942-III, p. 82-88. — P. Mesnard, *L'école française s'adapte à les masses musulmanes en Algérie*, in *Etudes*, fasc. 6, 1948, p. 346-63. — Id., *Le dialogue théologique avec l'I. et ses premiers bénéfices*, in *Rech. de sc. rel.*, 37 (1950) 146-60. — A. Riggio, *Musulmani in Calabria convertiti al cristianesimo*, in *Archivio storico per la Calabria e la Lucania*, 18 (1949) 45-54, con documenti inediti. — R. Gil Benumeya, *Historia de la politica araba*, Madrid 1951: rapporti, di amicizia o di ostilità, col mondo cristiano. — G. Vismara, *Impium foedus. La illiceità delle alleanze con gli infedeli nella « respublica christiana » medievale*, Milano 1950. — Id., *Bisanzio e l'I.* Per la storia dei trattati tra la cristianità orientale e le potenze musulmane, Milano 1950. — E. W. Bethmann, *Bridge to I. A study of the religious forces of I. and christianity in the Near East*, Nashville 1950

P). Attualità. — J. Guadarrama, *Estado actual del mundo musulman*, in *Ciencia tomista*, 58 (1939) 405-32; 59 (1940) 44-63. — M. Guidi e vari autori, *Aspetti e problemi attuali del mondo musulmano*, Roma 1941, otto conferenze. — D. E. Lee, *The origins of PanIslamism*, in *American hist. Review*, 47 (1942) 278 87. — A Gouilly, *L'I. devant le monde moderne*, Paris 1945. — H. Rammate (G. Rivoire), *Visages de l'I.*, Lausanne 1946. — E. Rossi, *Documenti sull'origine e gli sviluppi della questione araba (1875-1944)*, Roma 1944. — E. Ghersi, *L'espansione europea e i movimenti nazionalistici nel mondo musulmano*, Firenze 1944. — H. A. R.

Gibb, *Modern trends in I.*, Chicago 1947. — *L'I. et l'Occident*, Marseille 1947 («Les Cahiers du Sud»). — Aga Khan-Zaki Ali, *L'Europe et l'I.*, Genève 1945. — B.P. Smith, *I. in english literature*, Beyruth 1939. — G. Marcel, *Entretien sur la philosophie musulmane et la culture française*, Orān 1945. — A. Malvezzi, *Il rinnovamento dal mondo musulmano. L'Egitto contemporaneo*, Firenze 1951 (litogr.). — M. Canard, *L'impérialismes des Fatimides et leur propagande*, in *Annales de l'Instit. des etudes orient.*, 6 (1946-47) 156-93. — A. Guirelli, *El renacimiento musulman*, Barcelona 1948. — H. A. R. Gibb—H. Bowen, *Islamic society and the West. A study of the impact of western civilisation on moslem culture in Near East*, finora 1-1 (London, Oxford univ. press, s. a.): la società islamica nel sec. XVIII. — R. Hartmann, *I. u. Nazionalismus*, Berlin 1948.

ISLANDA, repubblica indipendente, staccatasi dalla Danimarca il 17-VI-1944. Superficie kmq. 102.819 (secondo fonte più recente, 102.846), di cui solo 43.000 kmq. sono abitabili. La popolazione (di soli Islandesi) censita nel 1930 è di 108.644 abitanti; stimata in 137.000 abitanti nel 1948.

I primi missionari vi comparvero di passaggio nei secc. VIII-IX. Nel sec. X vi predicarono i preti sassoni Federico e Danebrando. L'I. deve la sua conversione allo zelo del re di Norvegia S. Olaf (fine sec. X). Nel sec. XI il cristianesimo, benchè fosse ancora una minoranza, vien proclamato ufficialmente dall'Assemblea dei Grandi religione di Stato, pur tollerandosi, in segreto, culto e pratiche superstiziose. Santi vescovi s'adoprarono perchè la religione entrasse anche nei costumi: nasceva così la civiltà islandese in una con la prima organizzazione ecclesiastica (dioc. di Holar, 1106; dioc. di Skalhot, 1056). Sorsero scuole. Si diffusero i monaci Benedettini e Agostiniani. Questo periodo segna il maggior splendore scientifico, letterario, artistico dell'I. Ma, già affievolitosi per la trasgressione delle leggi ecclesiastiche (ad es., il matrimonio dei preti, pretese laiche sui beni ecclesiastici, invadenze del potere regio), che, sia per l'isolamento, sia per l'incuria dei vescovi stranieri, erano ignorate, a mezzo il sec. XVI esso viene interrotto dalla bufera luterana e dal dominio danese. La resistenza cattolica, sempre braccata dalla persecuzione, s'inflacchì e fu travolta. Seguirono tre secoli di decadenza e di isolamento. Riconquistata la libertà religiosa (1874), l'I., che era stata incorporata nella Missione della Danimarca (1869), fu affidata ai Monfortani; nel 1923 viene eretta in Prefettura Apostolica a sè e nel 1929 in Vicariato Apostolico. In questo stesso anno il card. Van Rossum consacrava la cattedrale di Reykjavik. I cattolici (su 127.770 ab.) sono c. 500 con 10 sacerdoti (fine 1951). — B. M. Gislason, *Islands literatur efter sagatiden (c. 1400-1948)*, Copenhagen 1949 (pp. 234). — R. G. Thomas, *Studia islandica*, in *Modern language quarterly*, 11 (1950) 281-97, 391-403. — Schmidlin-Tragella, *Manuale di storia delle missioni catt.*, I, 193 s. — Bihlmeyer, *Kirchengeschichte*, II, 25. — Guida *delle miss. catt.*, 360. — J. Metzler in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, V, col. 640-42. — Van Rossum, *Viaggio nei paesi del Nord*, Milano 1924. — A. Gregersen, *L'Islande. Son statut à travers les âges*, Paris 1937. — G. Turville-Petre, *Notes on the intellectual history of the Icelanders*, in *History*, 27 (London 1942) 111-23. — J. C. F. Hood (cappellano dell'esercito inglese in I.), *Icelandic Church Saga*, London 1946. — E. Krenn, *Christianisierung und kath. Mission in Island*, in *Neue Zeitschr. f. Missionswiss.*, 4 (1948) 241-51. — *Il libro degli Islandesi (Islendingabok)* del prete Ari il Sapiente, vers. tedesca di Wolfg. Golther, Halle a. S. 1892: vers. franc. di Fél. Wagner, Bruxelles 1898: è una cronaca chiara, precisa, fondamentale nella storiografia islandese, scritta da Ari (n. 1067, educato da Hall Thoramsson e poi da Teit vesc. d'I.) tra il 1122 e il 1130, rimaneggiata tra il 1134-38. Cf. un saggio in *Textes d'hist. médiév*, di Rob. Latouche, Paris 1951, p. 267-70. — G. Mortari, *I., Inferno spento*, Torino 1951.

ISLEBIANI, seguaci del teologo luterano Giovanni Agricola (v.), detto latinamente *Islebius* dalla città d'origine Eisleben, particolarmente accanito nell'escludere la necessità delle buone opere. v. Fede ed opere; Riforma.

ISMAELE (nome ebraico = Dio ascolta).

Fu figlio di Abramo (v.) per parte della fantesca egiziana Agar (v.), concessagli come concubina, secondo il diritto di allora, da Sara la moglie sterile. Quale cacciatore visse al settentrione della penisola sinaitica nel deserto di Faran, tra la terra di Hevila al sud e il confine fortificato dell'Egitto, detto *Shur* (= *muro*, contro l'Assiria), dove sposò una egiziana divenendo padre di 12 capostipiti di tribù arabe. L'espulsione del giovane quindicenne (Gen XVI 16; XXI 5), già circonciso (XVII 23), dal clan abramitico ebbe per primo motivo l'invidia di Sara che non voleva ammettere la partecipazione di uno schiavo alla eredità del patriarca. Ma vi s'aggiunse, un giorno, il disgustoso comportamento di I. nei riguardi di Isacco (Gen XXI 9; cf. Gal IV 29). Ciò, però, avveniva sotto la guida di Dio (ivi 12), e San Paolo (Gal IV 30) riferisce come detto della « Scrittura », ossia di Dio, le parole di Sara ad Abramo: « Caccia via la fantesca e suo figlio.... »

Conformemente ad una profezia divina (Gen XVI 12), rispecchiante la vita delle tribù arabe discendenti da I.: egli fu un « onagro, la cui mano fu contro tutti e la mano di tutti contro lui. E abitò di fronte a tutti i fratelli ». I. morì a 137 anni. — Gen XVI; XXI 9 21; XXV 12-18.

Ismaeliti erano i commercianti, ai quali fu venduto Giuseppe (v.), rivenduto poi in Egitto.

ISMAELITI, è il nome con cui nel mondo greco-bizantino fin dal tempo di S. Giovanni Damasceno (*Haer.* 101, PG 94, 764 ss) e poi nell'Occidente latino medievale furono chiamati i musulmani (v. Islam), considerati discendenti del biblico Ismaele (v.).

ISMAILITI (*Isma'iliya*), potente setta musulmana, scismatica ed eretica, organizzata in forma iniziatica segreta, che rappresenta la frazione estremista degli Sciiti (v. I, II)

I. Prendono il nome da Isma'il († 762), primogenito del VI imam alide Giafar-aç-Çadiq († 765), che gli Sciiti duodecimani escludono dalla serie degli imam perchè premorì al padre Giafar o perchè, dicono, essendo dedito alle bevande alcooliche, fu dal padre privato della successione in favore dell'altro figlio Musa al-Kizim († 799): v. Sciiti, I. Invece per gli I. successore legittimo di Giafar è Isma'il; e poichè costui, per morte immatura, non potè esercitare l'imamato (califfato), considerano come VII imam il figlio di lui, Muhammad, col quale chiudono la serie degli imam alidi (perciò furono detti anche *Sab'yya*, **Settimani**: v. pure Sciiti, I, con la genealogia degli imam). Infatti si favoleggia dagli I. che Muhammad, per sfuggire alle persecuzioni degli Abbasidi, si nascose e scom-

parve misteriosamente: a imitazione di lui i suoi successori si tennero nascosti, dirigendo la comunità come « imam invisibili ».

Degli SCIITI duodecimani (v. I e II) gli I. accettarono la dottrina dell'imamato; anzi ne accentuarono le esagerazioni e la portarono alle estreme conseguenze. Al disopra di ogni scienza e discussione umana posero l'insegnamento (*ta'lim*) dispensato dall'imam, infallibile, impeccabile, dotato di privilegi sovrumani: l'adesione ad esso è la prima legge del fedele (ond'è che gli I. furon detti anche ***Talimiti***, *Ta'limyya*). Questo *ta'lim* è la sapienza profonda, di cui il Corano e tutte le religioni, nel loro senso letterale esteriore, non sono che simboli, allegorie (v. SCIITI, II, f): il vero « senso interno » (*batin*), nascosto dai veli esteriori, può essere svelato solo agli iniziati (che perciò ebbero anche il nome di ***Batiniti***, *Batinyya*).

II. Gli I. balzarono da oscurità tranquilla a trista notorietà quando (fine sec. IX) aderirono ad essi i ***Qarmati***, condotti da Hamdam Qarmat, feroci rivoluzionari, le cui gesta sanguinose e incendiarie terrorizzarono la Siria, la Mesopotamia, l'Arabia nei sec. IX–XI: nel 930 riuscirono perfino a rapire la « pietra nera » dalla KA'BA (v.), che però più tardi restituirono. Trasformato in qarmatismo, l'ismailismo s'atteggiò come comunismo attivista, anarchico, violento; raccolse tutti i malcontenti e, sotto la veste di difendere il legittimismo alide, il puro islamismo e la giustizia egualitaria, li lanciò contro il califfato abbaside e alla conquista dei privilegi. All'uopo si diedero il fascino del mistero, organizzandosi in società segreta (che del resto era una necessità per evitare le reazioni dei poteri costituiti) e si presentarono coll'aureola della nuova scienza, tingendosi di allegorismo, di kabbala, di gnosticismo, di platonismo. In questo tempo, un ismailita emigrato tra i Berberi, 'UBAID-'ALLAH AL MAHDI (909–934) uscì dall'ombra, si presentò come legittimo successore dell'imam Muhammad, trovò seguaci e a Cairouan in Tunisia fondò l'impero sciita dei ***Fatimiti*** (909-1072), cosiddetti da Fatima figlia di Maometto e, con Ali, capostipite degli imam sciiti: trasferita la capitale al Cairo e assunto il nome di califfi, i Fatimiti dominarono tutta l'Africa settentrionale e la Siria, e, sia con le armi, sia con una fitta rete di devoti missionari e propagandisti (*da'i*), fecero sentire la loro influenza su tutto il mondo musulmano, fino a che dovettero piegare sotto l'ortodosso Saladino. Residui qarmati si trovano tuttora, più pacifici, nell'Ahsa' e nello Yemen.

III. Nell'epoca qarmata l'ismailismo s'era fuorviato, dimenticando il legittimismo alide per il quale era sorto. Perciò fu richiamato alle origini da HASAN IBN SABBAH († 1124), il quale diede vita al ***neo-ismailismo***, che è insieme riforma del fatimismo qarmata e nuova setta staccatasi da esso: di esso conservò lo scientismo gnostico cabalistico, l'organizzazione segreta coi gradi di iniziazione e i metodi di propaganda. Per quanto ci consente di sapere la scarsità delle fonti, la riforma neoismailitica professa, accanto alla dottrina esoterica che rispetta gli insegnamenti del Corano e della Sunna presi nel loro senso apparente, anche una dottrina esoterica, segreta, riservata agli iniziati. Maestro della verità apparente è Maometto, profeta di Dio; maestro della verità occulta, superiore, è Ali, amico (*wali*) di Dio: con la purità esterna che si procaccia con le abluzioni, va cercata anche la purità interiore che si conquista col dominio delle passioni e con la partecipazione ai misteri rivelati da Ali; alla preghiera rituale comune va associata, anzi preferita la preghiera spirituale, che è l'unione interiore con Dio; oltrechè girare intorno alla Ka'ba, il fedele deve soprattutto girare attorno al tempio di Dio che è l'anima...

La dottrina esoterica accetta il sistema sciita dell'imamato nella sua forma più spinta e intransigente. In essa ha gran posto il numero sette. Sette sono i gradi attraverso i quali si compie la emanazione cosmogonica: Dio, la ragione universale (*'aql*), l'anima universale (*nafs*), la materia primitiva, lo spazio, il tempo, il mondo terrestre. Sette sono i cicli del tempo (ere del mondo), corrispondenti ad altrettante manifestazioni di Dio, (ciascuna con un « profeta parlante »). Sette sono i « profeti parlanti » (*natiq*), che incarnano nel mondo la ragione universale: Adamo, Noè, Abramo, Mosè, Gesù, Maometto, Muhammad figlio di Isma'il e VII imam elevato alla dignità di profeta; essi predicarono pubblicamente la legge essoterica. Sette sono gli imam « tacenti », che diffusero in segreto la verità esoterica (il « senso interno ») e coadiuvarono, ciascuno, un « profeta parlante »: Seth, Sem, Ismaele, Aronne, Simon Pietro, Ali, 'Abdallah ibn Maimun al-Qaddah (quest'ultimo fu un celebre agitatore ismailita, precursore di Hamdam al-Qarmat); nell'intervallo fra un imam tacente e l'altro si intercalano altri imam che continuano l'opera del precedente; questi « tacenti », che « assistono » i « profeti parlanti », sono detti *asas* = basi, e considerati come incarnazioni dell'anima universale. Sette sono i gradi di iniziazione (che i Fatimiti portarono a 9), terminanti col *ta'sis* o stabilizzazione, in cui gli adepti sono collocati al disopra di ogni credenza religiosa e liberati da ogni obbligo religioso, morale, civile, in quanto si rendono coscienti che religione, morale, liturgia..., tutti i vincoli del vivere, del pensare e dell'agire non sono che simboli della perfetta libertà (ad es., l'inferno è l'ignoranza; il paradiso è la scienza assoluta; la risurrezione è la manifestazione dell'imam; il digiuno è l'occultamento dell'a verità suprema agli indegni...). Perciò gli I. son detti anche ***Ibahiti*** o libertari, nichilisti, e accusati di pratiche immorali. È a dire però che ben pochi pervengono a questo grado; i più s'arrestano al terzo, nel quale professano intera dedizione al *ta'lim* dell'imam invisibile (o palese). L'anima peccatrice espia dopo morte col rimorso o con la metempsicosi; l'anima fedele è premiata con l'unione a Dio. Quest'unione si può in qualche modo realizzare anche sulla terra mediante l'unione con l'imam, che è appunto l'incarnazione di Dio.

IV. Il califfo fatimita AL-HAKIM (995–1020), morto misteriosamente, da alcuni suoi aderenti fu ritenuto semplicemente scomparso, destinato a ritornare un giorno come *Mahdi*. Così in seno allo Sciitismo ismailita si costituì una nuova setta: i *Hakimiti* (*Hakimiya*), solitamente detti ***Drusi*** (*Druz*, plurale di *Darzi*) dal propagandista hakimita AD-DARAZI (familiare di al-Hakim), il quale, costretto ad abbandonare l'Egitto, impiantò la setta in Siria. Ma il vero fondatore del sistema dei Drusi fu un altro propagandista, il persiano HAMZA IBN ALI AZ-ZAWZANI. Darazi, entrato in conflitto con questo suo rivale per soppiantarlo, ebbe la peggio e fu condannato a morte e all'esecrazione. Perciò questi

settari rifiutano di chiamarsi da lui Drusi (nome, peraltro, popolare e storico) e preferiscono dirsi, per la loro dottrina, **Monisti** o **Unitari**. Grazie a un potente sistema di propaganda, strettamente gerarchizzato, si diffusero in Egitto, in Arabia, in Siria, in India. La morte di Ḥakim, il conflitto Darazi–Ḥamza, le mutazioni politiche dei paesi di loro influenza, frenarono la loro espansione. Essi abbandonarono la propaganda, si chiusero nel mistero e nell'isolamento, fino a rifiutare nuovi proseliti che si offrano ad essi. Oggi contano poco più di 100.000 aderenti, isolati in Siria (nel Libano meridionale e nella montagna di Ḥauran, detta la « montagna dei Drusi »), invisi ai poteri politici per il loro feroce spirito di indipendenza.

In dogmatica i Drusi accettano l'Ismailismo più estremista e audace, adattandolo però al loro dogma fondamentale della divinità di Ḥakim. Dio emana da sè 5 ipostasi o « limiti » (*ḥudud*): l'intelletto universale, l'anima universale, il Verbo, il « precedente » (*sabiq*) o « ala destra », il « seguente » (*tali*) o « ala sinistra ». Queste ipostasi si incarnano con Dio nelle sue periodiche manifestazioni in personaggi apparentemente umani, realmente divini, che sono dieci: al-Ali, al-Bar, abu Zakariya, 'Aliya, al-Mu'ill e i cinque califfi fatimiti al-Qayym, al-Mançur, al-Mu'izz, al-'Aziz, al-Ḥakim: quest'ultimo è la più grande, l'ultima manifestazione di Dio. Egli è, dunque, Dio, il vero, unico Dio: il suo corpo terrestre e anche le bizzarrie della sua vita (si dice infatti che fosse un criminale e un folle) non sono che il « velo trasparente della sua divinità »; la sua morte non è che il rientrare di lui nella sua essenza divina per riapparire al momento prefissato, quando ristabilirà la giustizia e darà ai suoi fedeli l'impero del mondo; è lui l'origine delle ricordate ipostasi, che sono suoi figli e ministri. Scomparendo sul Gebel Muqaṭṭam, lasciò il comando della comunità e l'imamato reale al suo portavoce Ḥamza ibn Ali, che è identico a lui, perchè in Ḥamza si incarna l'intelletto universale, che è il creatore del mondo, identico ad Ḥakim. Anche Ḥamza scomparve, per riapparire un giorno sotto forma del dio supremo Ḥakim, e lasciò l'incarico della predicazione a Baha ad-din al-Muqtana, il celebre propagandista e controversista della setta, capo invisibile della gerarchia missionaria, incarnazione della 5ª ipostasi (« il seguente »). Ritornano presso i Drusi, con gli stessi incarichi e con gli stessi nomi, i Profeti o « Parlanti » e i « Tacenti » o *asas* dei Settimani.

Tra un Tacente e il successivo vi furono 6 imam, cosicchè ogni Tacente è l'inizio di un gruppo di 7 imam; fra Muḥammad figlio di Isma'il e fondatore degli I., e il primo califfo fatimita al-Qayym vi furono sette imam occulti. L'opera dei Profeti, degli *asas* e degli imam non fu che una preparazione simbolica della vera religione: la fede in Ḥakim, che abroga e invera la rivelazione dei Sunniti (*tanzil*), l'interpretazione degli Sciiti (*ta'wil*) e ogni legge (*namus*). Perciò i Drusi non risparmiano critiche alle altre sette, ai cristiani, e nemmeno a Maometto. Posta questa fede in Ḥakim, « Dio, nostro Signore, *màulana* » e, che è poi lo stesso, in Ḥamza ibn Ali, intelligenza universale, creatore di tutte le cose, unico mediatore tra Dio e gli uomini, fonte di tutte le conoscenze soprannaturali, la teologia dei Drusi si svolge secondo il mutazilismo, con particolare accento sull'unità di Dio, che essi si credono essere soli a professare integralmente (donde il loro nome di « Unitari »).

In etica, ai 5 pilastri dell'Islam (che Ḥamzam portò a 7 con l'aggiunta della guerra santa e della sottomissione all'autorità) sostituiscono 7 « virtù »: la veracità della lingua, la solidarietà degli Unitari, l'abbandono delle religioni anteriori legalitarie e simboliche, il ripudio dei demoni e dei loro accoliti, confessione della divinità di Ḥakim, acquiescenza a tutti gli atti di Ḥakim, sottomissione a tutti gli ordini di Ḥakim.

La veracità non obbliga i Drusi verso gli eterodossi, coi quali essi possono e debbono ricorrere alla *taqyya* = prudenza, cioè sotterfugio, infingimento, menzogna, giuramento falso . . . (v. Sciiti, II, a). Il Formulario dei Drusi li autorizza anche a conformarsi esteriormente alle pratiche del culto dominante nel luogo dove vivono. Per nascondere le loro credenze religiose e nullameno riconoscersi tra loro, usano gergo e segni speciali, come la massoneria. La veracità li obbliga invece nei rapporti con gli aderenti alla setta.

Credono nella giustizia dei decreti divini e nella retribuzione futura. Pensano che non nascano al mondo nuove anime; le anime create da Ḥazma in numero limitato all'inizio dei tempi, non fanno che passare e ripassare sulla terra, sempre le stesse, ma attraverso vari corpi di uomini o di animali (metempsicosi).

Queste dottrine sono partecipate solo agli « spirituali », cioè agli iniziati: l'iniziazione, cui sono ammesse anche le donne, ha tre gradi. I non-iniziati, la maggioranza, costituisce la massa dei « corporali » o profani.

Come si vede, il Drusismo è una nuova religione che ben poco ha conservato dell'originario islamismo. Il suo fondamentale monismo emanatistico, gnostico e cabalistico era stato peraltro preparato dalla dottrina dell'imamato degli Sciiti (v.) e degli I.

V. Nel 1094, alla morte del califfo fatimita al-Mustançir, scoppiò un conflitto tra i suoi due figli Nizar e il cadetto Musta'li (divenuto califfo, 1094-1101), che fondarono le sette dei **Nizariti** e dei **Mustaliti**. Questi ultimi si diffusero nello Yemen e in India (quivi si chiamano *proto-ismailiti* o **Bohora**); in seguito alla rivalità di due loro propagandisti, si divisero in **Dauditi** (*Da'udiya*) prevalenti in India: c. 130.000 aderenti, e **Sulaimaniti** (*Sulaimaniya*) prevalenti nello Yemen.

I Nizariti furono diffusi in Persia dal nipote di Nizar, ivi trasferitosi nella fortezza di Alamut. Ad essi aderirono i partigiani del « Veglio della montagna », detti **Assassini** (*ḥashishiyn*, perchè dediti all'*ḥashish* e ad altri inebrianti e stupefacenti, con cui ottenevano l'estasi). Il loro nome entrò come nome comune nelle lingue europee col noto significato infausto perchè essi, rinnovando le lugubri gesta dei Qarmati, coi loro omicidi politici e con le loro efferate razzie seminarono il terrore nel Medio e Prossimo Oriente, al tempo delle Crociate. Sterminati dai Mongoli di Hulagu (1255), abbandonarono l'attivismo violento e si ridussero a gruppi sparuti e tranquilli in Siria (nei monti tra Ḥama e Lattaquie, a Salamaya: oggi c. 20.000), in Persia, nell'Afghanistan, nel Turchestan.

Il gruppo più notevole ed opulento di Nizariti è in India, col nome di **Khogia** o **Maula**: erano della casta indiana dei Lohana, che fu convertita al Nizarismo dal propagandista Khogia Çadr ad-din.

P. F. Mola: Il ripudio di Agar. (Galleria Capitolina, Roma).

Guercino: Il ripudio di Agar. (Pinacoteca di Milano). Fot. Alinari.

Adr. Van der Wert: Il ripudio di Agar. (Pinacoteca di Dresda). Fot. Alinari.

J. Ch. Cazin: Agar e Ismaele, soli nel deserto. (Parigi, Museo del Lussemburgo).

Giovanni Carnevali (detto il Piccio): Agar confortata dall'Angelo. Dipinto per la basilica di Alzano Lombardo (prov. Bergamo), ora nella Collez. Comm. Ern. Moizzi, Bassano.

È celebre nei nostri tempi, soprattutto per le sue favolose ricchezze e per le sue avventure mondane in Occidente, l'imam fatimita Shah ibn Agha 'Ali, conosciuto comunemente col titolo di Agha Khan, (conferito al suo avo da uno Shah persiano), discendente di Ḥasan ibn Sàbbàḥ (il ricordato iniziatore del neo-ismailismo e primo gran maestro di Alamut): da lui dipendono i Nizariti dell'India e della Persia. In dottrina i Khogia s'accostano all'ismailismo estremo e al drusismo.

VI. È impossibile seguire tutte le altre innumerevoli diramazioni degli I. e tutte le sette che si ispirano ad essi; dei *Nusairiti* (v.) si dirà sotto la voce apposita. — v. Islam; Sciiti. — P. Casanova, in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 1645 s: bibliogr. sullo sciitismo estremista. — W. Ivanow, *Kalami Pir. A treatise on Ismaili doctrine*, Bombay 1935. — Un importante trattato alchimico religioso dell'ismailita bir Jabin Hayyān (sec. IX-X) è tradotto e commentato da H. Corbin, *Le livre du Glorieux*, in *Eranos Jahrbuch* 18 (1950) Sonderband, p. 47–114. — v. R. Strothmann, sotto «Islam» XII, I.

ISNARDO di Chiampo, detto anche *I. di Vicenza* (B.), O.P. († 1244), n. a Chiampo (presso Vicenza), m. a Pavia, domenicano a Bologna nel 1219, discepolo di S. Domenico, amico del vescovo di Pavia B. Robobaldo, fondò e resse il convento di S. Maria di Nazaret nelle immediate vicinanze di Pavia. Esplicò grande attività contro gli eretici. Il culto fu approvato il 10-XII-1912 da Pio X, ma il decreto, per varie circostanze, non fu reso pubblico che nel 1919. Festa 22 marzo. — AAS XI (1919) 184-86. — R. Maiocchi, *Vita*, Pavia 1910, Foligno[2] 1920.

ISOARD Giovanni Gioachino, card. (1766-1839), di nobile antichissima famiglia, originaria del Delfinato, nacque ad Aix, nella Provenza. Rimasto orfano di padre in tenera età, fu posto nel Seminario di Aix, ove ebbe a condiscepolo il Fesch al quale si legò di amichevoli vincoli. Emigrato dalla Francia durante la Rivoluzione, vi fece ritorno sotto il Consolato, e quando il Fesch nel 1803 fu inviato a Roma come ambasciatore francese, l'I. lo seguì e fu nominato uditore di Rota. Accompagnò Pio VII durante la sua prigionia in Francia. Napoleone gli voleva concedere alte cariche e persino un posto in senato, ma I. vi oppose fermo rifiuto. Al suo ritorno in Francia Luigi XVIII fece pratiche per inviare a Roma un uditore di Rota di sua scelta nella persona di mons. Salamon. La S. Sede però non volle aderirvi, ritenendo la carica di uditore, della quale era investito l'I., inamovibile. Il cardinale Pacca in lettera al Consalvi (cf. *Civ. Catt.* s. XVIII, vol. VII [1902] p. 682), relativa ai maneggi diplomatici della corte di Francia, definiva l'I. come un prelato « di specchiatissima condotta tenuta in Roma donde è partito con la stima e il dispiacere di tutti i buoni » e in altra lettera lo diceva « pieno di religione, di onestà e di talenti ». I. ebbe parte importantissima nelle trattative pel Concordato del 1817 e godeva di tale fiducia presso Pio VII, che quest'ultimo lo designò altro dei suoi esecutori testamentari. Avendo ricevuto solo gli Ordini minori, nel 1825 venne ordinato prete e due anni dopo Leone XII lo elevò alla dignità cardinalizia. Ristabilitosi in Francia, nel 1829 gli fu conferito l'arcivescovado di Auch e nello stesso anno Carlo X lo creò pari di Francia col titolo di duca. Chiamato alle sedi metropolitane di Aix e di Bordeaux, preferì a queste la sua di Auch; ma morto il cardinal Fesch, s'era lasciato persuadere a succedergli nell'arcivescovado di Lione. La morte lo colse in Parigi, mentre era in corso la bolla di nomina.

IŠO' BAR NUN (743-828), patriarca nestoriano, successo a Timoteo, il quale era stato suo condiscepolo alla scuola di Bar Dašandad. Fu al grande convento del monte Izla, dove confutò la dottrina di Timoteo sull'Incarnazione. Diresse poi una scuola a Bagdad. Visse in seguito per c. 30 anni nel convento di Mar Elias a Mossul, fino a quando fu nominato patriarca (18-VI-823). È noto per il suo trattato di lessicografia (forse perduto) e specialmente per i suoi scritti di scienze sacre, ricordati nel catalogo di Ebedjesu (Assemani, *Bibl. orient.*, III-1, 165): trattato di *teologia; canoni*, *leggi e decisioni* in 130 articoli; questioni sulla S. Scrittura, in 2 voll.; orazioni funebri; lettere; trattato sulla divisione dei servizi della Chiesa, cui, secondo Assemani, appartenevano anche le « Risposte alle questioni del monaco Macario »; interpretazioni; trattato sull'efficacia degli inni e delle antifone. Gli si attribuisce pure una versione delle omelie di S. Gregorio Nazianzeno. — R. Duval, *La littérature syriaque*, Paris 1900[2], p. 387 e passim (v. indice analitico). — A. Baumstark, *Gesch. der syrischen Literatur*, Bonn 1922, p. 219 s. — E. Sachau, *Syrische Rechtsbücher*, II (Berlino 1914) 120-77. — E. Tisserant in *Dict. de Théol. cath.*, XI, col. 281.

IŠO' BAR ŠUSAN († 1073). Eletto patriarca giacobita nel 1058, col nome di *Giovanni X*, si ritirò in un convento lasciando il seggio al suo avversario Atanasio di Haye (Atanasio VI). Alla morte di questo, fu rieletto patriarca (1064). Compose una liturgia, un trattato sul pane eucaristico dei giacobiti, canoni ecclesiastici, e iniziò la raccolta delle opere di Isacco d'Antiochia (v.). Egli deve la sua fama, soprattutto, alle sue lettere e ai 4 poemi sulla distruzione di Melitene operata dai Turchi nel 1058: buone fonti per lo studio dell'Oriente nel periodo precedente le Crociate. — R. Duval, *o. c.*, p. 396 s.

IŠO' BOKHT di Rewardašir (sec. VIII-IX), metropolita nestoriano di Persia (verso l'800), a cui il catalogo di Ebedjesu (Assemani, *Bibl. orient.*, III-1, 194 s) attribuisce: un libro sull'universo e uno sui segni dell'aria. Un ms. del Museo Borgia K. VI vol. 3 conserva il suo importante trattato di diritto, *'Al dine* (= dei giudizi) nella versione siriaca ordinata da Timoteo I; fu scritto originariamente in pehlevico, e consta di 6 libri. — R. Duval, *l. c.*, p. 182, 284. — A. Baumstark, *l. c.*, p. 215 s. — E. Sachau, *o. c.*, III (Berlin 1914) p. 1-201. — Enc. It., XIX, 806 *b*.

ISOCRISTI, eretici del sec. VI. Dopo la morte di Nonno (v.), monaco origenista, nacquero tra i suoi seguaci in Palestina altre sette come i ***Protoctisti***, che sostenevano la preesistenza dell'anima di Cristo, detti anche ***tetraditi*** perchè divinizzavano l'anima di Cristo considerandola come un quarto Dio, o Damianiti (v.) dal loro capo Damiano, patriarca di Alessandria; gli ***Isocristi*** secondo i quali gli Apostoli alla fine dei secoli dovevano essere « uguali a Cristo » (onde il nome). Il capo degli I. fu Teodoro Ascidas, vescovo di Cesarea, il quale ebbe, alla corte di Giustiniano I, molta influenza e, dopo la condanna dell'origenismo da parte dell'imperatore (543) e del papa Vigilio (543; cf. Denz. — B., 203 ss),

si adoperò per la condanna del nestorianesimo al conc. Costantinopolitano II, forse per stornare l'attenzione dal nome di Origene. Gli I., poco numerosi, non hanno lasciato altra traccia nella storia delle eresie e non hanno influito sulle controversie del sec. VI. — EVAGRIO, *Hist. Eccl.*, IV, 38, PG 86, 2780. — H. LECLERCQ in *Dict. d'Arch.*, VIII, col. 590. — G. BAREILLE in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 112. — HERGENRÖTHER, II, 349 ss. — MANSI, IX, 58 ss.

IŠO'DAD, originario di Merw (*Meru, Mero*), nel nord del Khorassan, allora in Persia, oggi in territorio russo, scrittore nestoriano, eccellente esegeta del Nuovo e del Vecchio Test. (sec. IX). Era vescovo di Ḥaditha (a sud-est di Mossul: onde è detto anche *I. di Ḥaditha*), quando, alla morte del patriarca Mar Abramo († 852), egli, assai stimato per erudizione, sapienza e prestanza, fu designato come candidato alla successione patriarcale. Ma, per gli intrighi di Boktišo', medico del califfo Mutawakkil, riuscì eletto Teodosio, metropolita di Gondisapor. Il catalogo di Mar 'Abdišo' di Nisibi (ASSEMANI, *Bibl. orient.*, III-1, 210-12) gli attribuisce commentari al Nuovo Test. e ai libri delle *Mautbe* del Vecchio Test : quest'ultima notizia è incompleta. In realtà I. ha lasciato commenti, condotti « brevi et conciso sermone » ('Abdišo' in ASSEMANI, *l. c.*, p. 212), a tutti i libri del Vecchio Test., divisi in 4 parti: 1) Pentateuco; 2) i libri di *Beit Mautbe*, cioè Gios, Giud, I-IV dei Re, Prov. Sap, Eccl, Cant, Eccli, Giob; 3) i 16 Profeti, maggiori e minori; 4) i Salmi I. è il « miglior rappresentante dell'esegesi biblica fra i Nestoriani » (VOSTÉ). La sua esegesi deriva in linea diretta da TEODORO di Mopsuestia (v.), di cui è tutta impregnata. Fu largamente messo a profitto anche dai Giacobiti, non escluso Barebreo (v. ABULFARAGIO), specialmente da DIONIGI Bar Salibi (v.), i cui commenti, non sono che una compilazione di I. e di Mosé Bar Kepha.

BIBL. — Ediz. dei commenti al Nuovo Test., a cura di MARGARET D. GIBSON, *Horae semiticae*, V, VI, VII, X, XI, XII, Cambridge dal 1911 al 1916, con versione inglese. — Le edizioni, frammentarie, dei commenti al Vecchio Test. si trovano indicate presto J. M VOSTÉ, *Mar I. de Merw sur les Psaumes*, in *Biblica*, 25 (1944) 262 s (nota 6). Altri frammenti sono riportati negli studi (sotto segnati) posteriori dello stesso autore.

Studi. Si troveranno nelle edizioni citate. — R. DUVAL, *o. c.*, p. 84. — A. BAUMSTARK, *o. c.*, p. 234. — J. B. CHABOT, *Littérature syriaque*, Paris 1934, p. 111 s. — E. TISSERANT in *Dict. de Théol. cath.*, XI, col. 276. — J. M. VOSTÉ, *l. c.*, p. 261-96. — ID., *L'introduction de Mar I. de M. (c. 850) aux livres de l'Ancien Test.*, in *Biblica*, 26 (1945) 182-202. — ID., *Les citations syro-exaplaires d'I. de M. dans le commentaire sur les Psaumes*, ivi, p. 12-35. — ID., *La table ethnograpfique de Gen X d'après Mar I. de M.*, in *Mélanges L. Th. Lefort*, tomo LIX di *Muséon*, Louvain 1946, p. 319-29, con studio delle fonti di I. e un frammento del suo commento al Pentateuco. — ID., *La bénédiction de Jacob (Gen XLIX) d'après Mar I. de M.*, in *Biblica*, 29 (1948) 1-30. — ID., *Les oracles de Balaam (Num XXII-XXIV) d'après Mar I. de M.*, ivi, p. 169-94. — ID., *Le Proto-évangile (Gen III 15) selon l'exégèse de Mar I. de M.*, ivi, p. 313-20. — ID., *Le prophète promis par Moïse (Deut XVIII 15-19, d'après Mar I. de M.*, ivi, 30 (1949) 1-9. — ID., *Mar I. de M. sur Job*, ivi, 305-13. — ID. e C. VAN EYNDE hanno iniziato l'ediz. del commentario di I. sul V. Testam., in « Corpus script. christ. orientalium ». I, *Genèse, Texte*, Louvain-Heverle, 1950 (126 Syr. 67).

IŠO'DENAH (sec. VIII), vescovo di Bassora, autore di una storia ecclesiastica, di una introduzione alla logica, di omelie e discorsi metrici e del *Libro della castità*. Questa opera, l'unica di lui che ci sia pervenuta, contiene 140 notizie sui fondatori di monasteri orientali tratte dal *Paradiso degli orientali* di Giuseppe d'Adiabene (Hazzaya), molto utili per la storia della Chiesa nestoriana. — *Le livre de la Chasteté composé par Jésudenah, évêque de Baçrah*, edito e tradotto in franc. da J. B. CHABOT, Roma 1896. — RUB. DUVAL, *o. c.*, p. 215 s, 230 ss, 260. — BAUMSTARK, *o. c.*, p. 234. — E. TISSERANT in *Dict. de Théol. cath.*, XI, col. 273.

IŠO'JAB. Sotto questo nome si ricordano alcuni patriarchi nestoriani.

Iš. I, patriarca dal 581 al 595, favorito a corte. Originario di Beit-Arbaye (oggi Tur-Abdin), fu alla scuola di Nisibi ed ebbe il vescovato di Arzun. Morì nel convento di Hind, a Hira, in visita al re degli Arabi. Il catalogo di Ebedjeusu (ASSEMANI, *Bibl. orient.*, III-1, 108) gli assegna: un trattato contro Eunomio, un altro contro un vescovo monofisita, 22 discussioni sui sacramenti, canoni e lettere sinodali, un'apologia dei Nestoriani indirizzata all'imperatore Maurizio.

Iš. II, patriarca dal 628 al 644, originario di Gedala (presso Mossul). Aveva insegnato a Nisibi e fu vescovo di Balad. Nel 630 incaricato di una missione presso l'imperatore Eraclio da Bohran, figlia del re Cosroe II, consegnò ad Eraclio il legno della santa Croce che i Persiani avevano trasportato con sè da Gerusalemme. Il catalogo di Ebedjeusu (ASSEMANI, *o. c.*, 105) gli assegna: un commentario sui salmi, storie, omelie, lettere. Conosciamo di lui un inno inserito nel salterio nestoriano (ms. Add. 14675 del Brit. Mus.). — BAUMSTARK, *o. c.*, p. 195 s.

Iš. III, detto il *Grande* († c. 660), patriarca dal 650 c., originario dell'Adiabene. Aveva studiato a Nisibi. Fu vescovo di Mossul, poi metropolita di Arbela e Mossul. Ebedjesu (ASSEMANI, *o. c.*, 113 ss) gli assegna: una confutazione delle opinioni (eretiche), un trattato di controversia, omelie e discorsi, orazioni funebri, inni, composizioni liturgiche, una esortazione ai novizi, lettere, la storia dell'asceta e martire nestoriano Jesusabran (pubblicata da J. M. CHABOT in *Archives des missions scient.*, VII, p.486). Lavorò alla revisione del breviario nestoriano. Le sue lettere, che conserviamo quasi integralmente, sono importanti fonti storiche per la sua epoca (alcune furono edite da ASSEMANI, *o. c.*, p. 127 ss).

Iš. IV, vescovo di Nuhadraye, patriarca dal 1021 al 1026. W. C. VAN UNNIK, in *Nestorian questions on the administration of the Eucharisty, by Isho'yabh IV*, Haarlem 1937, ha pubblicato 3 serie di questioni e risposte inedite sull'Eucaristia (e riproduzione in fac-simile di un codice, il *Mingana Syriacus n. 566* di Birmingham), con versione inglese e commento (in testa, uno studio bibliografico sulla liturgia nestoriana). Van Unnik le attribuisce a « I. IV il Grande ». Senonchè i codici non sono concordi nella designazione dell'autore; del resto, l'appellativo di « Grande » è generalmente riservato a Iš. III; infine nessun autore nestoriano è testimonio di una qualsiasi attività letteraria di Iš. IV. Sicchè, fino a maggior luce, resta incerta la paternità delle dette importanti « questioni e risposte ». — RUB. DUVAL, *o. c.*, p. 351, 371, 371 s, e passim (v. indice analitico). — E. TISSERANT in *Dict. de Théol. cath.*, XI, col. 281.

ISOLANI (*de Isolanis*) Ercole Maria Giuseppe (1686–1756), n. e m. a Bologna. Studiò a Roma, a Torino e a Bologna. Quivi, l'8 febbraio 1705, entrò nella Congregazione dell'Oratorio. Una delle sue preferite applicazioni fu il raccogliere vite di Santi, di Beati e Servi di Dio: gli riuscì di farne una copiosa raccolta, apprezzata anche dai Bollandisti. Di lui si hanno 60 voll. mss. spettanti a materie ascetiche, conservati nella biblioteca dei Padri dell'Oratorio in Bologna, ed alcune opere a stampa.

Giacomo, Cardinale. Nacque in Bologna nel 1360 da illustre famiglia. Compì gli studi legali in patria, ed unitosi in matrimonio con Bartolomea Ludovisi ne ebbe vari figli Esiliato da Bologna in seguito alla decapitazione del padre suo, che voleva consegnare la città ai Visconti, confiscati i beni aviti, si diede con ardore allo studio del diritto, che insegnò nel fiorente ateneo pavese. Perduta la moglie nel 1404, si volse allo stato ecclesiastico, e nel 1409 seguì il card. Baldassare Cossa al conc. di Pisa. Costui, divenuto Papa col nome di Giovanni XXIII, adoperò l'I. nei più difficili e delicati affari di Stato. Nel 1413 l'I. fu elevato alla porpora assumendo il titolo di S. Eustachio, che lasciò in seguito per quello di S. Maria Nova. Vicario del Pontefice durante l'assenza di questi da Roma, seppe indurre Giovanna II, regina di Napoli, a far evacuare Castel Sant'Angelo dalle sue truppe. Giunto in Roma Braccio da Montone, dovette ritirarsi nella fortezza ora nominata, donde fu liberato da Attendolo Sforza. Anche Martino V, gli mostrò fiducia e benevolenza e gli conferì in commenda la chiesa di Melfi. Amico della casa viscontea per tradizione di famiglia, l'I. venne dal duca Filippo Maria, assenziente il Papa, inviato nel 1424 quale governatore a Genova a sostituirvi il Carmagnola; tenne l'ufficio per tre anni, al dire del diligente biografo suo Belvederi, anzichè cinque come asserisce il Ciaconio. Scoppiati alcuni tumulti in Francia, Martino V vi mandò per sedarli l'I., che nel viaggio di ritorno morì in Milano, nel 1431. Di lui scrisse il monaco Celestino Petracchi: *Vita di Messer Jacopo I.* (1762) e il bolognese Petronio Belvederi: *Anecdoto appartenente alla vita del Card. I.* (in forma di commento ad un antico manoscritto della biblioteca dei Cappuccini di Bologna). — Ciaconius, II, 809. — Tiraboschi, *Storia della letteratura ital.*, VI (Ven. 1795) p. 467–73.

Isidoro, O.P. (c. 1477–1528), n. e m. a Milano, dove era entrato in religione, valente filosofo, teologo e polemista, insegnò in varî studi della provincia lombarda: Pavia (1513), Verona (1515), Milano (1517), Cremona (1519), Bologna (1522–24).

Scrisse, tra l'altro: *De immortalitate animi humani*, Milano 1505; *De aeternitate mundi contra Averroistas*, Pavia 1513, spesso riedito; *Revocatio Martini Lutheri augustiniani ad Sanctam Sedem*, Cremona 1519; *Disputationes catholicae* (circa il fuoco dell'inferno e del purgatorio, il merito delle anime purganti e la conoscenza della propria salvezza eterna, le indulgenze), Pavia 1522. La sua maggior fama deriva dalla celeberrima *Summa de donis S. Joseph*, che, secondo Benedetto XIV, è la fonte a cui attinsero quanti hanno scritto su S Giuseppe; fu stesa a Fontanellato (Parma), nel 1514, riveduta a Pavia e ivi pubblicata nel 1522. Il suo capolavoro teologico è il *De imperio militantis Ecclesiae*, Milano 1517.

Bibl. — Quètif-Echard, *Scriptores O. P.*, II, 43 (ove si parla di un certo I. Cremonensis, che in realtà è il nostro I.) e p. 50, 336. — F. Lauchert, *Die italienischen literarischen Gegner Luthers*, Friburgo 1912, 200-216. — Schaff in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 112-115. — Hurter, *Nomenclator*, II (1906) col. 1222. — L. Bianchi, *I. I. e la diffusione del culto di S. Giuseppe*, in *L'Osserv. Rom.* 19-III-1950.

ISPIRATI. v. Camisardi.

ISPIRAZIONE biblica, v. Bibbia, II, III. Per una esposizione sistematica, v. Propedeutica biblica.

ISPIRAZIONI divine (*istinto* div., *illuminazioni*, *mozioni* ...): particolari impulsi, che Dio concede per Grazia attuale (v.), anche ad infedeli, increduli e peccatori, illuminando l'intelletto o muovendo la volontà e il sentimento, al fine di render l'anima più pronta nel percepire una verità, che già in qualche modo si possiede, e nel compiere azioni che già in qualche modo si conoscono doverose od opportune. Pertanto le I. si distinguono dalle Visioni e Rivelazioni (v.) soprannaturali, che forniscono all'anima un nuovo contenuto rappresentativo; a maggior ragione si distinguono dai Carismi (v.). Hanno per fine la santificazione individuale e il bene della società cristiana, e si attribuiscono perciò allo Spirito Santo (v.).

Le regole suggerite dai maestri di spirito circa le I. sono: — 1) *Vigilanza* umile ed amorosa per avvertire la sommessa voce di Dio e il soffio dello Spirito che spira quando, dove e come vuole (in occasione di una predica, un buon esempio, una disgrazia, una gioia, una suggestiva manifestazione liturgica, una pia lettura, una melodia, un peccato...); — 2) *Discernimento* delle buone I., provenienti da Dio, dalle malvage, provenienti dal Maligno. Le buone I. consolidano nel bene e nella pratica della virtù; ma poichè il Maligno è una abile « scimmia di Dio », occorrerà spesso rivolgersi alla Direzione spirituale (v.) di un maestro consumato nel Discernimento degli spiriti (v.). Vanno evitati, a questo proposito alcuni errori: *a*) di attribuire a una specifica I. di Dio, cioè a un suo « speciale » intervento, ciò che invece può essere un naturale, normale sviluppo del pensiero e della volontà che si esercitano sul patrimonio di idee e di abiti già posseduti, o magari un semplice riaffiorare di elementi giacenti nell'Inconscio (v.); *b*) di disprezzare i mezzi « esterni » che la struttura giurisdizionale sacramentaria della Chiesa offre e impone alle anime per la loro santificazione: chi svalutasse questi mezzi e li mettesse in opposizione con le I. « interiori » individuali, cadrebbe nelle eresie protestantiche degli Illuminati (v.) e di tutto il pseudo-misticismo (v.) che sognò una religione puramente interiore e una Ecclesia spiritualis (v.); *c*) di ritenere che solo le azioni, interne o esterne, mosse da I. speciali dello Spirito S. siano esenti da « amor proprio », e che quindi si debba agire soltanto dietro I. speciali: nel che sta uno degli errori del Quietismo (v.); — 3) *Docilità* per cui si aderisce generosamente alle I. giudicate buone; e l'esperienza spirituale mostra che la fedeltà alle I. è da Dio compensata con nuovi, più ricchi impulsi al bene. L'infedeltà alle I. generalmente non costituisce peccato specifico contro la religione, ma va giudicata soltanto dagli elementi dell'atto, che, nonostante l'ispirazione, viene trascurato. v. anche Imperfezione. — Per la bibl., v. i trattati di teo-

logia spirituale, e le voci a cui si rinvia. — A. Adriaenssens, *De div. inspirationibus opusculum*, Colonia 1570.

ISRAELE. 1) *Il nome e le sue varie accezioni.* — 2) *La religione d'I. ossia il monoteismo israelitico.* — 3) *Israele « popolo di Dio »: l'I. spirituale.* — 4) *Religiosità degli Israeliti d'oggi.*

I) Il nome e le sue varie accezioni. « I. » fu il secondo nome dato a Giacobbe (v.) dopo la misteriosa colluttazione con Dio: (Gen XXXII 23-33). In questo testo e in Os XII 4-5 il nome si suppone derivato dalla radice *sarah*, che altrove non ricorre, ma il cui senso più probabile è « esser forte », « contendere », per cui nei due testi citati esso è interpretato: « egli contende con Dio = 'El », « forte contro Dio ». Etimologia popolare, si ritiene, atta a ispirare confidenza e fierezza ai discendenti: De Vaux, col. 730. L'etimologia scientifica è tuttora incerta. Le congetture più attendibili sarebbero quelle che si rifanno alle radici: *sarar* = splendere, *jasar* = guarire, *sarah* = esser forte (questa è la più probabile e più rispondente ai citati testi biblici) e intendono Dio non come oggetto dell'azione, ma come soggetto: « Dio illumina », « Dio guarisce », « Dio è forte » (De Vaux).

« I. » divenne il nome patronimico di tutto il popolo diramato da Giacobbe attraverso le dodici tribù e stretto a Jahvè (v.) con i vincoli dell'alleanza stabilita al Sinai: « I. » aveva così un senso religioso (v. Legge Mosaica).

Dopo la scissione della monarchia davidico-salomonica (v. Geroboamo), « I. » assunse significato politico e indicò il regno del Nord, « regno d'I. », contrapposto al regno del Sud, « regno di Giuda »: per uno schema cronologico comparativo dei due regni v. Cronologia Biblica, I, 7.

Tuttavia l'accezione religiosa per cui « I. » significava tutto il popolo di Dio senza distinzione di Nord e di Sud non fu obliterata, sicchè, caduta Samaria, la capitale del regno d'I., nel 722 a. C., il nome « I. » si applicò, come appare dai profeti Michea e Geremia, alla parte del popolo eletto rimasta nel regno di Giuda e, dopo l'Esilio di Babilonia (v.) e il rimpatrio, nel fervore della rinascita tornò ad essere il nome del popolo di Dio, richiamo delle antiche glorie e motivo di speranze per l'avvenire: così negli ultimi Profeti, nei Par., in I. Macc. Già altrove (v. Ebrei, I) si è detto della sinonimia *Ebrei, Israeliti, Giudei.*

Nell'uso odierno « Israeliti » sembra avere suono più benevolo che gli altri due nomi.

II) La religione d'I. o monoteismo israelitico. 1) *Questione preliminare. L'evoluzionismo religioso secondo la dottrina razionalistica.* Per tracciare la storia della religione d'I. occorre decidere la questione pregiudiziale concernente il valore storico dei dati del Vecchio Testamento riferentisi alle varie tappe della storia d'I. Chi accoglie con sicurezza la testimonianza dei testi sacri deve riconoscere che fin dalle sue origini patriarcali il popolo d'I. fu iniziato all'idea monoteistica nel senso stretto della parola: vedi Abramo, III, 1. Chi invece richiama in dubbio o mette addirittura in discredito quella testimonianza, ricostruirà la storia della religione israelitica in maniera certamente molto diversa.

Per il periodo delle origini e il tempo di Mosè, e, quindi, per le linee principali della ricostruzione, entra in questione la testimonianza del Pentateuco (v.). Ora si vedrà appunto a suo luogo attraverso quale critica radicale sia stato passato il blocco dei libri che la tradizione ci aveva legato e noi riteniamo ancora, in sostanza, come opera di Mosè e che, all'opposto, la critica razionalistica, nella forma definitiva datale da Graf e da Wellhausen nell'ultimo quarto del secolo scorso, spiega come ultimo risultato di successive elaborazioni su un materiale storico-legislativo che si vuol restituire a quattro fonti o documenti o, come preferisce dire il Kautzsch (p. 612 *a*), « strati di fonti »: lo strato *Jahvistico*, formatosi fra il 900 e il 700 av. C., lo strato *Elohistico*, tra il 750 e il 650, lo strato *Deuteronomistico*, tra il 650 e il 550, e lo strato *Sacerdotale*, tra il 550 e il 400.

Ora — dice il citato critico protestante Kautzsch, dal quale abbiamo preso anche la cronologia dei quattro strati — la questione se noi possiamo farci un'idea certa intorno alla religione delle tribù israelitiche dei tempi premosaici, « dovrebbe immediatamente avere risposta affermativa, se fosse possibile considerare tutto il contenuto del libro del Genesi come storia nel senso stretto della parola ». Il che non è possibile perchè — risponde, per i critici il Kautzsch (p. 612 *b*) — la testimonianza delle quattro fonti vale, sì, per le idee religiose del tempo a cui ciascuna rispettivamente appartiene, « ma per il periodo premosaico noi possiamo farne uso soltanto con la massima cautela e con la stretta osservanza di complicati principii critici ».

Ebbene, si nota che alla base dei « complicati principii critici » sta un principio *filosofico*, ossia il principio evoluzionistico applicato come al fatto religioso in genere, così anche alla religione d'I., la quale, quindi, non può essere stata, fin dal nascere, monoteistica, ma deve avere seguito il normale percorso dalle forme inferiori, che si usa comprendere sotto il nome di *polidemonismo* (*totemismo, animismo, culto degli antenati, feticismo*), attraverso la forma intermedia del *politeismo*, fino alle forme superiori e supreme della *monolatria* (*enoteismo*), del *monoteismo* e, nel caso specifico, del *nomismo* o legislazione. Cosicchè l'antidatazione del monoteismo fino dai tempi patriarcali, quale è supposta dal Pentateuco nella sua forma attuale, deve attribuirsi ai redattori tardivi, i quali ritrattarono i materiali precedenti infondendovi lo spirito nuovo.

2) *Risposte all'interpretazione evoluzionistico-razionalistica.* *a*) Se si spinge lo sguardo un po' addentro, ci si accorge che il postulato evoluzionistico poggia a sua volta sul *presupposto razionalistico* che nega il fatto soprannaturale e, quindi, la rivelazione di Dio ai Patriarchi d'I. (v. Critica Biblica). Perciò tutte le prove che la filosofia e l'apologetica adducono per la possibilità e per la realtà storica dell'intervento soprannaturale di Dio valgono a scuotere le basi stesse dell'interpretazione evoluzionistica della religione d'I.

b) « Un colpo mortale alla teoria evoluzionistica e ai suoi vari schemi » (Messina, p. 21) è stato inferto da quella fra le scuole dedicate a spiegare l'origine e lo sviluppo della religione, che si denomina « storico-culturale » ed ha avuto a maestro, in questi decenni, soprattutto il padre Guglielmo Schmidt (v.). Un compendio dei suoi studi, continuati e amplificati oggi da un gruppo di suoi valorosi discepoli, è apparso da noi con il titolo « Manuale di storia comparata delle Religioni »

(Brescia, II ed. 1938). Il metodo storico-culturale, non basato, cioè, su ipotesi o teorie aprioristiche, ma su dati oggettivi e scientificamente coordinati, forniti dall'indagine etnologica, ha dimostrato l'esistenza, presso i popoli cosiddetti PRIMITIVI (v.) ossia meno evoluti culturalmente, di una forma di monoteismo ricca di contenuto metafisico ed etico. Il monoteismo dei primitivi — nota lo Schmidt — si fonda sul concetto di un Dio creatore del cielo e della terra e degli uomini, che domina e trascende il tempo e lo spazio: « il gran Dio di questa religione è così grande, che da solo basta a tutto e a tutti, agli uomini di tutti i tempi; egli soddisfa da solo tutti gli ideali, le aspirazioni, i bisogni. È perciò non conosce essere pari a sè; la sua grandezza non ha limiti e non lascia margini per altri vicini » (*Compendio* cit., p. 464-465; cf. p. 402 ss). Secondo lo schema degli evoluzionisti, questi popoli, che appaiono statici in un grado infimo di cultura, dovrebbero ancora apparire immersi nelle forme del polidemonismo o, per lo meno, dovrebbe risultare che la loro religione attuale è emersa dalle forme inferiori per una specie di evoluzione unilaterale, ossia limitata al solo fenomeno religioso. Ma ciò non risulta affatto, anzi appare impossibile: SCHMIDT, p. 313, 344, 467 s. Nè una fede così pura, ricca ed elevata come quella dei primitivi può ritenersi il risultato di un processo razionale dialettico. La continuità di una rivelazione veramente primitiva è l'ipotesi che da un lato è convalidata dalla convinzione dei primitivi stessi, secondo i quali l'Essere Supremo si sarebbe rivelato per tramite del « progenitore » (SCHMIDT, p. 467-473), e dall'altro lato concorda con i dati della Bibbia.

c) Alle risultanze della etnologia si aggiungono le ultime conclusioni della paleoantropologia. Il Levy-Bruhl nell'ultima fase della sua attività scientifica ha ripudiato la teoria dell'uomo primitivo « alogico » o « prelogico ». Infatti allo studio, oggi così progredito, della preistoria, l'uomo appare sempre dotato di facoltà razionali e di alti concetti religiosi. Dal confronto fra i primitivi della preistoria e i primitivi delle culture viventi risulta la presenza, presso quelli, di una religiosità più o meno spiccata ed elevata e che in certi casi raggiunge un grado di purezza davvero sorprendente: conoscenza dell'Essere Supremo riconosciuto talvolta con i titoli di Padre, di Creatore, di Giudice; alta moralità familiare, alto concetto della castità, alto senso di compassione e di misericordia. La teoria evoluzionistica non quadra affatto con questi risultati della paleoantropologia.

d) Accostandoci di più ora alla valutazione della testimonianza biblica, è il caso di ricordare qui i risultati dell'archeologia dell'Oriente biblico. Gli scavi, i materiali, i documenti scoperti dimostrano insostenibile, come troppo ritardata, la cronologia stabilita dai Wellhauseniani per le quattro fonti del Pentateuco (cf. A. VACCARI, La Sacra Bibbia, *Il Pentateuco*, Firenze 1943, p. 51) e confermano in gran parte la storia biblica anche più antica così da legittimare, anche prescindendo da principi teologici, la più grande fiducia nelle informazioni dei Libri Sacri. Gli studi dell'ALBRIGHT (v. *Bibl.*), ad esempio, hanno veramente aperto « orizzonti nuovi nella storia »: le scoperte archeologiche, fin dove si sono spinte, hanno recato mirabili conferme alla tradizione israelitica.

e) Va inoltre notato che, a tenere il rigido schema evoluzionistico, I. avrebbe bruciato le tappe del suo cammino religioso in modo sconcertante (cf. BEA, *De Pentateucho*², Roma 1933, p. 40). Bisognerebbe almeno ammettere che l'evoluzione d'I. non è partita dal polidemonismo, ma dal politeismo. ABRAMO (v.), infatti, il capostipite del popolo israelitico, uscì, secondo la testimonianza del Genesi, da ambiente politeistico. Ma anche ammesso ciò, resterebbe sempre il fatto singolarissimo e storicamente inesplicabile che I. sarebbe pervenuto al più puro monoteismo, mentre nessun altro dei popoli circostanti, Egiziani, Babilonesi, Cananei, Fenici, vi pervenne. Cf. HEINISCH, p. 38, 56 ss.

Si conosce, d'altra parte, lo slogan di Renan: « il deserto è monoteista », come a dire che il monoteismo dei patriarchi d'I. è il monoteismo comune a tutti i Semiti nomadi del deserto. Ma se la monotonia del deserto e l'immanente immagine dell'uno, l' uniformità e semplicità del costume nomade bastavano a generare il monoteismo, resta a spiegare perchè monoteisti non siano divenuti tutti i popoli usciti dal deserto: gli Accadici, i Cananei, gli Aramei. Il monoteismo d'I. resta un fatto storicamente inesplicabile.

3) *Pretese tracce di evoluzione dell'idea di Dio nella Bibbia* (*Pentateuco*). Gli indizi biblici sui quali la critica confida di poter ricostruire l'evoluzione della religione d'I. o sono fantastici o sono falsamente interpretati. Ad es., il fatto che personaggi israeliti portano nomi di animali (Rachele = pecora; Debbora = ape; Jona = colomba....) o di piante (Ela = quercia; Tamar = palma...) non dimostra minimamente un passato *totemistico*, come non lo dimostra il verificarsi dello stesso fatto nelle nostre civiltà (si è notato che in Inghilterra il 3 °/₀ delle famiglie porta nomi di animali, ed anche da noi chi non conosce nomi di famiglia come Colombo, Mosca, Cervi, Cavalli, ecc., o di persone, come Palma, Rosa, Giacinto, ecc.? Cf. P. BUGNICOURT, *Le totémisme et la religion d'Israël*, in *Dict. apolog. de la Foi cathol*, IV, col. 1731-36; si noti ivi l'opera fondamentale di ZAPLETAL. — « L'evocazione dei morti non fu un culto, come, del pari, non ebbe carattere di sacrificio l'offerta di alimenti ai defunti » (HEINISCH, p. 37). Vedervi tracce di *animismo* e di *manismo* è del tutto gratuito. — Così pure i cippi (maṣṣeboth) eretti nei luoghi consacrati da fatti straordinari, specialmente teofanie (cf Gen XXVIII 18 e XXXV 14) non erano per nulla oggetto di culto, ma piccoli monumenti commemorativi: e non dimostrano quindi una mentalità *feticista*. — Altrove (v. JAHVÈ) già si è detto della vera etimologia del nome « Jahvè » e fantastica deve ritenersi la derivazione dell'arabico *hawā* che significherebbe « cadere » secondo l'Ewald o, secondo Wellhausen, « soffiare », il che sarebbe un richiamo al carattere primitivo di Jahvè come dio della tempesta. Non per nulla — dicono — Jahvè appare all'Oreb « in flamma di fuoco » (Es III 2) e sul Sinai tra fumo e fuoco e tuoni (Es XIX 11-12). Ma basterà osservare che Jahvè nella Bibbia è appunto distinto dai fenomeni fisici che ne contrassegnano le manifestazioni (cf. III Re XIX 11-12!) e costantemente presentato come autore e dominatore della natura, che egli trascende. — La forma plurale di *Elohim* = Dio, anzichè traccia di antecedente *politeismo* in I., è una protesta contro il politeismo pagano: v. DIO, (*I nomi biblici di*). È certo, ad ogni modo, che tale uso del plurale è da

spiegarsi piuttosto filologicamente che storicamente. Gli autori ed i redattori del V. Test. certamente non hanno sospettato nessuna traccia di politeismo in tale uso linguistico, e noi vediamo che, mentre essi sono così scrupolosi da evitare persino il nome di un qualsiasi dio falso, non si prendono invece cura di evitare il plurale *elohim* e talvolta lo sostituiscono persino al nome santissimo di Iahwé. Anche in altre lingue semitiche ricorre un nome plurale, che pur si riferisce a un solo Dio: così nelle lettere di *Tell-el*-AMARNA (v.) nella letteratura di RAS-SHAMRA (v.) e presso i Fenici. Del resto plurali di tal genere s'incontrano anche altrove nella stessa lingua ebraica (cf. KÖNIG, *Vulg. Synt.*, § 262) e DHORME pensa che tale terminologia equivale un po' al nostro uso delle lettere maiuscole con cui scriviamo nomi di speciali dignità. — Nulla nella Bibbia dimostra o suppone che Jahvè sia stato un tempo semplicemente il Dio «nazionale» degli Ebrei (*monolatria*). Gli dèi nazionali dei popoli vicini avevano, se non al di sopra di sè, certo al di sotto, divinità vassalle. In I. Jahvè è unico e «geloso» (Es XX 5; XXXIV 14; Deut IV 24; V 9 ...). Mai avvenne che I., per quante sconfitte subisse, riconoscesse gli dèi nazionali dei vincitori. Certi testi, a cominciare dal Decalogo (Es XX 2-3; cf. XXIII 13; XXXIV 14 ...), sembrerebbero, a tutta prima, non esigere altro che la non-considerazione, il non-culto degli altri dèi: «non avere altri dèi...», «non adorare altro dio»; che sarebbe, appunto, *monolatria*. Ma da altri testi, che solo per petizione di principio si giudicherebbero dovuti a mentalità posteriore, appare che la ragione intrinseca del non-culto degli altri dèi è la loro non esistenza: verità che, se non sempre intesa dal popolo, certamente fu sempre intesa dai capi spirituali. Già Mosè in Deut VI 4 ribadisce il rigido principio monoteistico: «il Signore è unico».

È superfluo addurre a testimoni del più puro *monoteismo* i Profeti, dal momento che i critici radicali non solo non negano il loro merito in proposito, ma perfino lo esagerano facendo dei Profeti i fondatori del monoteismo. Il che, come è smentito da quanto siamo venuti dicendo, contraddice al tenore stesso della predicazione dei Profeti, i quali non si presentano al popolo come innovatori, ma come riformatori, non annunciano una fede nuova, ma richiamano all'antica. (v.). PROFETI.

4) *Spiegazione positiva dei fatti.* «Sarebbe tanto falso quanto puerile negare una certa evoluzione nel dogma e nella morale, dai Patriarchi fino a Gesù Cristo. La rivelazione è progressiva; essa diviene sempre più chiara, sempre più ricca a mano a mano che ci si avvicina alla legge di grazia, in cui essa avrà il suo pieno svolgimento. Ma questo progresso indiscutibile differisce completamente dalla concezione razionalistica, come un esame imparziale lo mostra all'evidenza». (PRAT, col. 1236).

Mentre la teoria razionalistica deve affermare l'assurdo morale di una alterazione pressochè totale della storia religiosa d'I. attraverso successive elaborazioni, noi, riconoscendo o coordinando tutti i dati positivi della testimonianza biblica, affermiamo che I. fu monoteista fin dai suoi inizi con ABRAMO (v.), chiamato da Dio stesso fuori dal nativo ambiente politeista. Sembra esagerato il dire, con KORTLEITNER, che Abramo fosse monoteista ancor prima della chiamata di Dio, ma certo lo fu da quando Iddio gli si confidò. La linea del monoteismo risulta continua da Abramo a Isacco, a Giacobbe e ai suoi figli in Egitto. MOSÈ (v.), il liberatore, è anche il grande Profeta del Dio unico, che per mano di lui dà al popolo liberato la LEGGE (v.) e istituisce la TEOCRAZIA (v.). Da Mosè ai Profeti, attraverso i periodi di GIOSUÈ (v.) e dei GIUDICI (v.) e della monarchia, prima unita e poi divisa, il monoteismo non cessò di essere la religione ufficiale di I. Con i PROFETI (v.) la «teologia» del Dio unico tocca il fastigio della pienezza e dello splendore: «ciò che nei Profeti si contiene intorno alla natura e agli attributi di Dio, alla Provvidenza e all'amore di Dio verso gli uomini, non è superato neppure nel Nuovo Testamento, se si prescinde dalla rivelazione del mistero della SS. TRINITÀ (v.) e dell'Incarnazione di Nostro Signore, che presso i Profeti è solo adombrato». Così CORNELY-MERK, *Introductionis ... compendium*, ed. IX, 1927, p. 537. Un esame della teologia di ISAIA (v.) può bastare a conferma di questa importante affermazione. Altra gloria dei Profeti fu di aver acceso e chiarito sempre più la speranza messianica che protendeva con sicurezza l'anima di I. verso il futuro: v. MESSIANISMO.

Ma, affermando questa continuità del monoteismo in I., non neghiamo per nulla i suoi alti e bassi nella vita e nella storia del popolo. Decadenze anche gravissime, ma non totali nè durature, si devono ammettere; i messi di Dio non cessano di deplorarle. Il RICCIOTTI (p. 133, 140, 147 ...) ha ben rilevato questa specie di dualismo parallelo fra una religione, se si vuole talvolta di minoranza, che si mantiene all'altezza del puro monoteismo, e una religione del volgo che molto indulge a credenze e usi pagani, e ne vede quasi un pronostico nel noto episodio di Rachele che si porta con sè i TERAPHIM (v.), statuette idolatriche come per accordare insieme il politeismo della casa paterna col monoteismo dei discendenti di Abramo.

Tra le forze di resistenza dello Jahvismo, in certi periodi, come quello dei GIUDICI (v.), messo davvero a dura prova, il DESNOYERS (*Histoire du peuple hébreu*, I, Parigi 1922, p. 293 ss) segnala il sentimento nazionale (era infatti la religione che distingueva I. dagli altri popoli), l'azione dei leviti e l'influsso dei santi, soprattutto dei Profeti.

Si ha ben diritto di conchiudere che il monoteismo, tanto caratteristico del genio di I., non fu il frutto di speculazioni filosofiche maturato dal politeismo, ma sorse nell'anima d'I. per effetto della grazia rivelatrice. Cf. ZOLLI, p. 205 s.

III. I. «popolo di Dio»: l'I. spirituale. Il ricordato sentimento nazionale d'I. derivava da una idea religiosa: I era «il popolo di Dio» (DESNOYERS, *o. c.*, p. 296). Al Sinai Jahvè aveva stretto alleanza con I., che diveniva un popolo «santo». Donde il carattere «etico» del monoteismo israelitico che desta nella coscienza del popolo l'imperativo di imitare la santità di Dio con la santità della vita. A ciò mirava tutta la LEGGE (v.). Cf. Lev XX 26; v. ISAIA, IV, 2. «L'idea che la religione di Jahvè era il bene proprio e riservato di I. a noi sembra angusta.... perchè il cristianesimo ci ha familiarizzati con la concezione.... della religione universale. Ma chi non vede che condividendo con tutta l'antichità questa idea della religione nazionale, l'I. antico era meglio in grado di conservare il suo monoteismo»? (DESNOYERS, *o. c.*, p. 298 s). Anche il CAUSSE (v. Bibl.), prote-

stante ha messo in rilievo la forza coesiva della religione in I.

D'altra parte, nell'atto stesso della elezione del popolo nel suo capostipite Abramo, Dio aveva detto: « e per te saranno benedette tutte le nazioni della terra » Gen XII 3, e ciò fu ripetuto ai discendenti di Abramo. Dunque, « esclusivismo e universalità: questi sono i contrassegni della Chiesa dell'Antico Testamento... Esclusivismo nel presente, ma universalità futura. Esclusivismo da parte di Dio, che chiude in I. le sue manifestazioni e le sue promesse, che mette come in un chiostro il suo popolo e gli imprime nella carne il sigillo dell'alleanza; esclusivismo da parte d'I. che si appropria un Dio, pur non ignorandone la trascendenza . . . »: Clérissac, *Il mistero della Chiesa*, Brescia 1935, p. 55.

Ma nell'unità grandiosa del disegno divino della salvezza l'I. vero non era in definitiva l'I. della carne e del sangue, ma l'I. dello spirito, ossia quel più grande popolo, del quale I. non era che la preparazione e quasi l'abbozzo. Abramo fu già « padre di tutti i credenti » (Rom IV 11; cf. Gal III 6 ss) « Israeliti »! grande nome, sembra dire San Paolo: ma nel vero senso religioso non si è Israeliti per il fatto che si discende da Abramo (Rom IX 6 ss), bensì per la fede. Vi è, in altre parole, un « Israele di Dio » (Gal VI 16), un « I. spirituale » distinto e contrapposto all'« I. secondo la carne » (I Cor X 18).

Sui nessi dottrinali fra la religione d'I. e la religione cristiana come sul tragico urto fra i Giudei e Cristo, v. Giudaismo e Cristianesimo, Legge Mos. Per i rapporti storici fra gli aderenti delle due religioni v. Ebrei e Cristiani.

IV) Religiosità degli Israeliti d'oggi. Il giudaismo, osserva A. Romeo, è « una religione vivente » professata da oltre 17 milioni di uomini. I. sopravvive conservando, come popolo, gli elementi essenziali della religione dei padri. Come ai tempi del Nuovo Testamento, ancora oggi la coscienza religiosa d'I. s'incentra sul concetto del vincolo fra Dio e il suo popolo: Dio è il Dio d'I., e I. è il popolo di Dio.

La Bibbia (v.) del Vecchio Test., soprattutto la *Torāh* (v. Legge Mos.), rimane la norma divina della fede d'I. Ma, pure essendo come una incarnazione della Sapienza divina, la Torāh è quasi norma remota. Più direttamente valgono per la fede e per la pratica riassunti del Talmud (v.) e i Midrashîm (v.) e specialmente l'insegnamento dei Rabbini (v.) maestri autorevoli della Legge scritta e orale, ritenuta, anche questa, di origine mosaica e valutata anche più della Legge scritta (cf. Marc VII 13). Manca tuttavia una « Summa » del pensiero religioso dell'ebraismo contemporaneo. Qui si toccano i temi principali (v. Romeo).

1) I. conserva gelosamente il *monoteismo*. Recitando nello Shema (v.) il testo di Deut VI 4, il pio israelita fa almeno due volte al giorno la sua professione di fede nel Dio unico. La « teologia » del giudaismo concorda con quella dei Profeti del V. T. Particolare risalto, non quanto al concetto in sè, ma quanto alla sua esplicitazione, venne dato alla « spiritualità » di Dio, quantunque con tale preoccupazione faccia poi strano contrasto la reincidenza della teologia giudaica in forme grossolane di Antropomorfismo (v.). Bisogna anche notare che l'affermazione del monoteismo da parte dei giudei sottintende ormai ai suoi accenti non tanto una reazione contro il politeismo quanto una reazione contro il dogma cristiano della Trinità.

2) Fra Dio e gli uomini e la creazione stanno gli *Angeli*, senza numero, capitanati da quattro Arcangeli: Michele, Gabriele, Uriele e Raffaele. Fra gli Angeli che presiedono agli elementi della natura primeggia « Metatron », mediatore e avvocato d'I. presso Dio. Angeli custodiscono popoli e regioni; soprattutto sono per I. Essi meritano venerazione. Agli Angeli buoni stanno opposti gli Angeli malvagi, tra cui Satana con molti emissari. L'Angelologia (v.) giudaica lascia grande posto alla fantasia e alcuni teologi ebrei vedono ormai negli Angeli dei puri simboli (v. Kabbala).

3) In virtù della sua predestinazione eterna e immutabile, I. è *popolo profeta* e *sacerdote* che deve portare la vera religione al mondo. Tuttavia I., secondo la concezione odierna, resta sempre una entità sacra a se stante, l'aristocrazia spirituale dell'umanità, della quale non può far parte veramente se non chi è anche ebreo di sangue. Donde il disprezzo e anche l'odio per gli altri, per gli « idolatri », per i cristiani specialmente: tra i giudei circolano ancora le ignobili leggende inventate nei secoli passati a riguardo di Gesù Cristo e della Vergine (v. Gesù Cristo, VIII; Shemone Esre).

4) I. vive ancora nell'ardente attesa del Messia (v.), l'inviato di Dio, che apporterà al popolo piena libertà e felicità ed estenderà a tutto il mondo il Regno di Dio: i pagani o si convertiranno e saranno soggetti a I., o saranno sterminati. L'èra messianica sarà lunghissima. Molti ebrei di oggi interpretano però in senso ideale l'avvento del Messia, come trionfo della religione d'I. nel mondo.

5) I. crede nell'*immortalità* e nella *risurrezione*. Le pene della Geenna (v.) per i peccatori in antico erano credute eterne, oggi i Rabbini le hanno ridotte a mesi o a settimane. Gli eletti avranno per sede il *Gan 'Eden* o Paradiso terrestre: nessun ebreo vi mancherà. La risurrezione, di cui i Rabbini per lo più facevano un privilegio esclusivo d'I., da altri è estesa a tutti.

6) La catastrofe nazionale dell'anno 70 fece scomparire il Tempio (v.), il Sacerdozio (v.) e i Sacrifici (v.). Il culto israelitico comune si esplica da secoli nelle Sinagoghe (v.) e consiste essenzialmente in preghiere, letture, sermoni e riti. La festa settimanale è il Sabato (v.). Nell'anno sacro dominano le tre feste antiche di Pasqua (v.), Pentecoste (v.) e Tabernacoli (v.). Di grande rilievo penitenziale è la festa annuale della Espiazione (v.). Gli israeliti praticano vari riti di consacrazione e di purificazione per la santificazione anche del corpo, primo fra essi la Circoncisione (v.). I riti sacri e le feste hanno il loro intimo e pieno svolgimento in casa: vi è una vera « liturgia del focolare ».

7) La *morale* giudaica, pure mancando una esposizione organica di essa, « è ricca di sani e profondi principii, che la casuistica farisaica non distrugge, ma suppone » (Romeo, p. 373). La religiosità d'I. è fatta più di pratiche che di dottrine. Gli israeliti confessano le proprie colpe a Dio in comune nella Sinagoga o ciascuno in privato. Si ignora la ascetica; sola norma nell'uso dei beni è la temperanza.

8) Non occorre sottolineare il senso di *solidarietà* che stringe fra loro i membri della famiglia ebraica e tutti i connazionali.

Bibl. — 1) De Vaux, *Israël*, in *Dict. de la Bible, Supplém.*, IV, col. 730-1.

II) Per la teoria evoluzionistico-razionalistica. E. Kautzsch, *Religion of Israel*, in *Dictionary of the Bible* Hastings, Extravolume, p. 612-732. — F. Prat, *Jéhovah*, in *Dict de la Bible*, III, col. 1220 ss. — G. Messina, *L'indagine rel. nella sua storia e nei suoi metodi*, in *Storia delle religioni* a cura di Tacchi Venturi, I (1944) 24-27. — G. Ricciotti, *La religione d'I.*, ivi, II (1944) 129-215, p. 129-130. — Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*², Paris 1905. — F. X. Kortleitner, *Religio a Patriarchis Israëlitarum exercitata*, Oeniponte 1936. — J. M. Barton, *The religion of Israel*, tre opuscoli della « Catholic Truth Society » inglese, 1935. — Br. Balscheit, *Alter und aufkommen des Monotheismus in der Israelitischen Religion*, Berlin 1938: antievoluzionista; « certune delle sue conclusioni bruciano ciò che una generazione intera di critici razionalisti aveva adorato »: I. Coppens in *Ephem. theol. Lov.*, 16 (1939) 508. — J. Hempel, *Gott und Mensch im Alten Testament*, Stuttgart 1936²: cf. *Revue Biblique* 46 (1937) 461-2. — Id., *Das Ethos des Alten Testaments*, Berlin 1938: cf. *Ephem. theol. Lov.*, 16 (1939) 509. — H. Middendorf, *Gott sieht*, Freib. i. Br. 1935: studio sul concetto della Provvidenza divina nel V. T. — L. Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen 1936: cf. *Revue Biblique* 45 (1936) 615-617. — A. Lods, *La religion d'Israël*, Paris 1939: in senso protestante liberale, ma moderato. — W. F. Albright, *From the stone age to christianity. Monotheism and the historical process*, Baltimora 1946²: cf. *Revue Bibl.*, 54 (1947) 435-440. — Id., *Archeology and the religion of Israel*, ivi 1946: cf. *Revue Bibl.*, 55 (1948) 283-287. — G. E. Wright, *The challenge of Israel's faith*, Chicago 1946²: cf. *Biblica* 28 (1947) 160. — A. Gelin, *Les idées maîtresses de l'Ancien Testament*, Paris 1948: rivelazione di Dio nel V. T., il disegno divino della salvezza, la salvezza personale. — W. Möller-H. Möller, *Biblische Theologie des Alten Testament in heilsgeschichtlicher Entwicklung*, Zwickau, Sachsen 1938: più una teologia di singoli libri che una Teologia Biblica (v.) in senso sistematico organico; gli Autori sono protestanti, ma di posizione dottrinale antirazionalistica molto vicina a quella cattolica; qualche frecciata contro la Chiesa. — L. Tondelli, *Il disegno divino* nella storia, Torino 1947. — P. Heinisch, *Teologia del Vecchio Test.*, Torino-Roma 1950, p. 31 ss. — A. Romeo, *Dio nella Bibbia*, nel vol. « Dio nella ricerca umana », a cura di G. Ricciotti, Roma 1950, p. 257 415.

III) A. Causse, *Du groupe ethnique à la communauté religieuse. Le problème sociologique de la religion d'Israël*, Paris 1938: cf. *Revue Biblique* 47 (1938) 603-605.

IV) J. Bonsirven, *Sur les ruines du Temple*, Paris 1928. — A. Romeo, *Il giudaismo*, in *Le religioni del mondo* a cura di N. Turchi, Roma 1946, p. 309-378: *Bibl.* p. 379-386. — E. J. Finbert, *Aspects du génie d'Israël*, Paris 1950. — D. R. Runes, *The hebrew impact on western civilisation*, New-York 1950. — D. Lattes, *L'idea di I.*, Roma² 1951: apologia, dell'ebraismo.

ISRAELE (Lo Stato d'). v. Palestina.

ISRAELE, Santo (+ 22-XII-1014), canonico regolare agostiniano, n. e m. a Dorat (dioc. di Limoges). Ivi fu religioso. Preposto alla formazione dei giovani, ebbe tra i discepoli S. Gualtiero, in seguito abbate di l'Esterp. Dopo essere stato preposto a St. Julien, dove restaurò la chiesa, tornò come maestro a Doral. Gli si attribuisce una *Vita di Gesù Cristo,* in versi. — Acta SS. *Octob.* VII-2 (Par.-Romae 1868) *die* 16, p. 844 C. — *Vita* presso F. Labbe, *Bibl. nova mss.*, II (Parigi 1657) col. 566 ss. — Rougerie, Limoges 1871.

ISRAELE *ben Eliezer* **Shem-Tob.** v. Kabbala III I.

ISRAELI. v. Isacco ben Salomon I.

ISSACAR (nome ebraico da « sacar » = « mercede »: cf. Gen. XXX 18).

1) Nono figlio di Giacobbe (v.), natogli da Lia (Gen XXX 17 s), che ebbe per eredi quattro figli: Tola, Fua, Job (o Jashul) e Seimron o Semron (ivi XLVI 13). Trasferitosi col padre in Egitto, vi morì.

2) La sua posterità formò una delle 12 tribù israelitiche e si stanziò in gran parte nella fertile piana di Jezrael (Esdrelon) adiacente al Tabor e bagnata dalle acque del Kishon, dove fu occupata a trasportare a dorso d'asino (cf. Gen. XLIX 14 s: « Issacar è un asino robusto ») le merci a favore delle industriose città cananee (donde una particolare spiegazione del nome: *ish shachar*= mercenario). Il nerbo dei suoi uomini stava tuttavia accantonato nelle valli del Tabor e di Nebi Dachi, dove era dedito all'agricoltura e alla pastorizia (Gen XLIX 13 ss).

La tribù che nel primo censimento dell'Esodo (v.) contava 54.400 uomini (Num I 28 s), salì nel secondo a 64.300 (ivi XXVI 25) e durante il regno davidico a 87.000 (I Par VII X 5: gente « valorosa »). Alcuni suoi uomini stettero tra coloro che sul monte Garizim benedissero il popolo (Deut XXVII 12); anche il giudice Tola (v.) e il re Baasa (v.) furono issacariti (Giud X I; III Re XV 27). Con acuto senso politico i suoi capi passarono, al momento opportuno, dalla parte di Davide abbandonando la dinastia di Saul (I Par XII 32). Molti issacariti, pur essendo del regno settentrionale, parteciparono alla solenne Pasqua indetta da Ezechia (II Par XXX 18). Anche la tribù di I. è presente nella descrizione simbolica della Terra Santa e della Gerusalemme nuova in Ez XLVIII 25-26, 33 e nell'Apocalisse VII 7 a rappresentare, come l'altre tribù, con i suoi 12.000 uomini, l'innumerevole e ordinato popolo dei Beati.

ISSERLES Mosè (c. 1520-1572), n. e m. a Cracovia, quivi rabbino, insigne talmudista e capo di una rinomata scuola talmudica. Con note, glosse, correzioni erudite partecipò alla codificazione del diritto tradizionale ebraico, mentre con vari scritti filosofici-religiosi, rituali, esegetici illustrò la storia, lo spirito e le forme dell'ebraismo. — Enc. It., XIX, 661. — *Enc. Judaica*, VIII, col. 677.

ISSOPO pianta aromatica che spunta nelle valli di Palestina o di Egitto. Va probabilmente identificata con lo *Hyssopus officinalis* di Linneo, oppure con la varietà detta *Origanum maru*. Mazzetti di I. servirono per tingere di sangue le porte delle case ebree in Egitto (Es XII 22), ed erano usati in aspersioni, come nel caso dei lebbrosi purificati e dell'offerta per il peccato (Lev XIV 4, 49-52). Si capisce perciò la frase del Salmista (L 9): *aspérgimi con l'i. e sarò mondato.* L'I. su cui fu, secondo Giov XIX 29, posta una spugna per abbeverare Gesù morente, è, con tutta probabilità, un errore di scrittura e va corretto in «lancia»: «attaccando a una lancia (ὑσσῷ περιέντες) una spugna imbevuta di aceto... ». — L. Fonck in *Lexicon biblicum*, II (1907) col. 574-578.

ISSOUDUN (Padri di): *Missionari del SS. Cuore di Gesù* (M.S.C.), fondati da Giulio Chevalier (v.) l'8-XII-1854 per promuovere il culto del S. Cuore di Gesù. v. Sacro Cuore (*Congregazioni*).

ISTALLAZIONE. v. Installazione, Intronizzazione.

ISTANZE Giudiziali. v. Appello; Processi eccles.

ISTAR (sumerico *Ninni*, *Ininna*), divinità femminile assiro-babilonese. v. ASTARTE; BABILONIA (*Religione assiro-babilonese*), I. •

ISTASPE *Vistacpa*. Personaggi persiani, di cui il primo è il re mitico regnante sulla Battriana, che vide i suo saggi di corte sfidati da Zaratustra. Allorchè costoro, 30 da una parte e 30 dall'altra, si furono dichiarati vinti, il re con la sua famiglia e gran parte del popolo credette nell'inviato da Dio, e seguì la nuova religione adorando Ahura-mazda. — Un altro sovrano omonimo fu il padre di Dario I, che nel luglio del 519 sottomise al dominio persiano l'Ircania. — Un terzo Istaspe fu il fratello di Artaserse I Longimano (465–424) che, oppostosi alla successione di lui al trono, ne fu vinto e ucciso nel 462.

ISTERECTOMIA. v. CHIRURGIA E MORALE, 3. — A. JANSSENS, *L'hystérectomie pendant la grossesse*, in *Ephem. theol. Lovanienses*, 11 (1934) 525-61, 12 (1935) 335-49, circa la controversia tra A. Gemelli e A. Vermeersch, con abbondanza di testi e di indicazioni bibliografiche; cf. ivi, 12 (1935) 582–85, la risposta di A. MANCINI agli articoli precedenti. — *L' hystérectomie*, studi di DELARUE, REDON, JAMAIN, LAROCHE, ASSAILLY, *Cahiers Laënnec*, VIII-1 (marzo 1948). — *I. Liceità dell'estirpazione di utero canceroso. Documenti e note*, Torino, L.I C.E

ISTERISMO, Isteria, malattia nervosa costituzionale, per lo più ereditaria, che colpisce i due sessi, sebbene di gran lunga più frequente nella donna. Può manifestarsi sin dall'infanzia o dall'adolescenza, ma più spesso rimane larvata in queste età per esplodere nella giovinezza con accessi convulsivi, simili agli accessi di epilessia (mal caduco, morbo sacro), ma distinguibili da questi per la maggior durata, una certa teatralità, i contorcimenti, il vaniloquio, il delirio fantastico, la crisi terminale di riso o di pianto. Manca all'attacco isterico l'immediata e assoluta perdita di coscienza che caratterizza l'attacco epilettico ed è causa frequente di morsicature alla lingua e di altre lesioni anche gravi.

Nello studio dell'I., malattia già sospettata da Ippocrate, prevista da Sydenham (sec. XVI), illustrata da Charcot (sec. XIX), eccelsero Tamburini, Myers, Babinski, Zhien, Claparède, Dejerine, Morselli .... Freud, partendo da casi clinici di I. guariti col richiamo, in stato sonnambolico da ipnotismo, delle cause psichiche determinanti la sintomatologia isterica, con una tecnica di esplorazione psichica discutibile (metodo psicanalitico), con una arbitraria presunzione di una causa fondamentale traumatica di natura psicosessuale e con una estensione abusiva di tali concetti alla interpretazione della personalità umana, determinò un orientamento psicologico (v. PSICANALISI), che non va senza gravi riserve.

Alla base della polimorfa sintomatologia dell'I. è il cosiddetto *temperamento isterico*. Fra i suoi segni nervosi tipici sono l'assenza del riflesso faringeo, l'exoforia transitoria (difetto di convergenza oculare), la presenza di zone anessetiche o analgesiche o iperestesiche, la cui caratteristica consiste nel non seguire territori di innervazione encefalica, o midollare, o radicolare, o neurale, ma di essere capricciosa, a forma di guanto, di calzettone, di corazza .... Nei sensi specifici son ben noti la cecità isterica, la sordità isterica, l'amosmia...; nel campo della motilità, le paralisi, le contratture, i tremori..., le cui caratteristiche cliniche consentono di individuarne la natura in confronto dei somiglianti disturbi organici; nella sfera del trofismo e della vasomotilità, abbiamo reazioni sia spontanee sia provocate, fra le quali tipico è il dermografismo, la cui reazione è intensissima e di notevole durata. Fenomeni più impressionanti quelli delle emorragie vicarie (al posto delle normali mestruazioni) e dei vomiti incoercibili.

Nel campo psichico dobbiamo distinguere il carattere degli isterici e gli attacchi accessuali. Circa il carattere: capricciosità, volubilità, incostanza, tendenza estrema alla bugia, alla quale finisce per credere il soggetto stesso (mitomania), egoismo feroce e tipico egocentrismo, superficiale passionalità, teatralità, senso morale deficitario, erotismo morboso spesso deviato o sublimato in orientamenti pseudo-mistici o pseudo-caritativi, costituiscono l'inconfondibile profilo psichico dei soggetti isterici.

Fra le crisi di parossismo, tipico è l'accesso isterico caratterizzato in primo tempo dall'abbandono del corpo o da una certa rigidità, cui segue la fase convulsiva vera e propria caratterizzata da contorsioni, dal noto arco di cerchio, dai tremori generalizzati; tien dietro il terzo periodo, estatico, contrassegnato da atteggiamenti estatici, drammatici; nella fase ultima, il periodo psicosensoriale dell'accesso (cioè periodo visionario e allucinatorio), il soggetto, con gli occhi sbarrati, segue una sua visione, parla, confabula, magari anche scrive in uno stato psichico speciale. Questo periodo può spingersi fino allo stato crepuscolare, di quasi incoscienza, sicchè spessissimo l'isterico non ricorda quel che ha compiuto. Tuttavia, se l'isterico cade in un secondo accesso crepuscolare, dimostra di ricordare quel che è avvenuto nel primo, alla stessa stregua di quanto avviene nel soggetto ipnotizzato. Infatti il malato può esprimere in ogni crisi le idee deliranti palesate in quella precedente ed assumere gli stessi atteggiamenti. Ne deriva il cosiddetto « sdoppiamento della personalità »: accanto alla personalità normale dei periodi interaccessuali, ne esiste un'altra patologica limitata solo agli attacchi e completamente ignorata dalla prima. Le due personalità si alternano: una evoluta ed una regredita infantile. Altre volte la personalità sonnambolica è assolutamente diversa da quella normale, di modo che si hanno i cosiddetti stati doppi di coscienza, di cui vi sono esempi famosi, mentre in qualche soggetto si è avuta anche la successione di personalità multiple, persino 4 o 5, come in quello molto celebre di Morton Prince. È supponibile che anche tutti i casi di medianità con personificazione di defunti appartengano a questo singolare gruppo di stati isterici, e che vi si debbano pure ascrivere le scritture automatiche, ben note nello spiritismo (v. METAPSICHICA).

Nelle manifestazioni spettacolari di religiosità esteriore eccellono i soggetti isterici. Caratteristiche sono le loro visioni serafiche, le confabulazioni a contenuto religioso o pseudo-mistico, la cui teatralità, organizzata dalla mentalità mitomane, colpisce in modo suggestivo famiglia, estranei e qualche volta intere folle.

Dal punto di vista religioso e morale, crediamo utile avvertire: 1) L'I., al pari di ogni altra malattia, per sè stesso non può porre ostacolo a speciali favori divini, come santità e malattia non si escludono necessariamente a vicenda. I più alti fastigi sopranna-

urali della mistica possono impiantarsi su un terreno psicologico guasto o fragile; e converso, la sanità e l'integrità della psicologia del soggetto non è affatto una sufficiente garanzia della soprannaturalità di un asserito fenomeno mistico. Non è impossibile e neppure strano che Dio distribuisca i suoi più eccellenti favori proprio ai più deboli. Ma poichè la volubilità, la suggestionabilità e la mendacità degli isterici sono spesso causa di pietismo e di pseudomisticismo, molta prudenza occorre per discernere i vaneggiamenti isterici dalle vere VISIONI e RIVELAZIONI (v.) ed ESTASI (v.). Gli stati estatici veri si differenziano facilmente da quelli isterici (a cui vanno ragguagliati quelli dei mediums) per i caratteri detti sopra: negli stati isterici predomina l'elemento autosuggestivo e imitativo, si notano infantilità e povertà del contenuto, egocentrismo teatrale superficiale e falsa pietà. Del resto, l'APOLOGETICA (v.) insegna come discernere il soprannaturale.

2) L'I. come ogni altra malattia nervosa, presenta ingranditi in misura patologica difetti che si trovano anche in persone normali (poichè il normale non è perfetto). Perciò un certo grado di fatuità, di volubilità, di vanità, di suggestionabilità, non ci autorizza a qualificare alcuno di I. Solo l'esame medico, in base a sintomi oggettivi e soggettivi (v. sopra) può formulare la diagnosi di I. Chi non è competente si guardi da giudizi avventati in materia tanto difficile anche per i medici; nè si indulga al malvezzo comune di qualificare isterica ogni manifestazione nervosa o psichica di cui ci sfugga la causa.

3) Infine, non è onesto, nè umano, nè cristiano coprire col disprezzo o colla canzonatura, come troppo spesso accade di vedere, chi per disavventura si trova affetto di I. Il quale è una vera e grave malattia, anche se, per non saperne dimostrare le lesioni nervose donde dipende, dobbiamo catalogarla tra le psiconeurosi funzionali: la volontà, il carattere morale e la responsabilità, almeno in gran parte, non sono in causa.

E l'isterico, pertanto, ha diritto di essere trattato con quella carità con cui si trattano gli INFERMI (v.).

BIBL. — v. i trattati di psichiatria. — DE SINETY, *Psicopatia e direzione spirituale*, Brescia, Morcelliana. — B. VAN ACKEN *Hysterie. Beitrag zur spezielle Seelsorge*, Paderborn 1940: natura e sintomi dell'I., consigli pratici sulla responsabilità, l'educazione e la condotta degli isterici, specialmente in vista della recezione dei sacramenti (confessione, comunione, matrimonio) e della loro ammissione al sacerdozio e alla vita religiosa. — Altra *Bibl.* e ottime indicazioni presso M. WALDMANN in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, V, col. 238-40. — E. KRETSCHMER, *Hysterie, Reflex u. Instinkt*, Stuttgart 1948[5]. — TH. KAMPMANN, *Anthropologische Grundlagen ganzheitlicher Frauenbildung unter besonderer Berucksichtigung des religiösen Bereichts*, Paderborn 1947[2], 2 voll., specialmente vol. II. — Cf. anche RODR. Y RODRIGUEZ, *Misticismo, subconsciencia y patologia*, in *Rev. de espiritualidad*, 1949, p. 164-203.

ISTINTO, potenza innata degli animali e dell'uomo, che precede ogni esperienza individuale, apprendimento o tirocinio, ed è fonte di un complesso sistema di attività comune a tutti gli individui di una specie.

1) Negli animali e nell'uomo esistono I.I. molteplici, classificabili in vario modo, ma riducibili schematicamente a pochi fondamentali: *I. di nutrizione* (ricerca e accumulo di cibo, cattura della preda); *I. di difesa* (fuga, combattimento, costruzione di ripari, nidi, tane); *I. di progenitura* (accoppiamento, generazione, allevamento della prole); *I. gregario* (ricerca e imitazione dei simili). È facile dimostrare l'esistenza di I. I. innati: è l'esistenza stessa delle « nature specifiche » come principii di operazioni determinate e specifiche. I pulcini nati nell'incubatrice artificiale beccano appena vedono il miglio, senza aver visto nessuna gallina che becchi; l'anatrotto sgusciato da un uovo d'anatra covato da una gallina, giunto all'orlo dello stagno, vi si tuffa e nuota, malgrado gli schiamazzi di protesta della chioccia; i gattini neonati che non hanno ancor visto cane nè flutato odor di cane, si agitano tosto se li accarezza una mano che prima ha accarezzato un cane. In singoli gruppi di animali l'uno o l'altro I. appare più o meno sviluppato e può manifestarsi in forme varie e tal volta sorprendenti: lo stesso I. di nutrizione, che guida i ragni a costruire la tela per la cattura dei moscerini, spinge i mammiferi ibernanti (riccio, marmotta) ad accumulare ingenti provviste prima del letargo invernale; sotto l'impulso dell'I. di difesa il riccio si foggia a palla aculeata, il cane stuzzicato morde, la lepre fugge; l'I. di progenitura guida gli uccelli a costruire il nido, con architettura caratteristica per ogni specie; l'I. gregario guida le pecore d'un gregge ad imitare i movimenti della prima, regge aggregati numerosi e complessi (impropriamente detti società) di api, formiche....

2) Gli I.I. hanno uno scopo utile all' animale che li possiede, in quanto tendono tutti, in ultima analisi, alla conservazione dell'individuo o della specie. Ma il semplice animale non ne ha coscienza: se una pecora salta un ostacolo, tutte le altre saltano, anche dopo che l'ostacolo è rimosso; la gallina sorpresa sulla strada dall' automobile fugge schiamazzando in direzione del pollaio, anche se, così facendo, sarà investita; l'ape continua a deporre il miele nella celletta, anche sfondata, che non si riempirà mai; il bruco della farfalla « Saturnia piri » prosegue la costruzione del bozzolo leso senza ripararne la lesione, in conseguenza della quale morrà allo stato di pupa.

3) Negli animali l'addomesticamento e l' addestramento sfruttano e sviluppano gli I. I.: ne offrono ricchi esempi i cavalli e gli elefanti dei circhi, i topi addestrati nei laboratori psicologici a percorrere labirinti sempre più complessi per la ricerca del cibo e per il ritorno alla gabbia. Ma l'addomesticatore e lo sperimentatore, per quanto abile e paziente, non può creare I.I. nuovi; nessuno addestrerà mai un coniglio a fare il can da caccia.

4) La vita umana infantile è vita istintiva e perciò suscettibile di un addestramento che non è vera educazione, ma ad essa prelude e la facilita: questo addestramento comincia dalla nascita e può conferire abitudini utili (orario dei pasti, del sonno, astensione dal succhiare il dito, ecc.); solo via via che acquista l'uso della ragione il bambino impara, se educato, a governare gli I.I., fino a stabilire quel normale dominio della volontà libera sugli I.I., che distingue l'uomo dal bruto, dominio che progredisce con l'esercizio, fino a che gli I.I. siano perfettamente dominati (benchè mai soppressi).

5) L'I. è potenza dell'anima sensitiva. Quindi la biologia odierna ne ricerca il substrato materiale nelle strutture nervose e negli ormoni (prodotti di secrezione delle ghiandole a secrezione interna). La **Biotipologia** (v. Corpo, IV; Fisiognomia) scopre nei singoli soggetti il prevalere dell'una o dell'altra tendenza istintiva e lo attribuisce come a causa immediata al prevalere dell'uno o dell'altro gruppo di ormoni: distingue il biotipo ***ipertiroideo***, tachipsichico, iperemotivo, facile all'entusiasmo, all'espansione affettiva, al riso e al pianto; l'***ipotiroideo***, bradipsichico, ipoemotivo, apatico; l'***ipersurrenale***, iperattivo, portato all'azione e alla violenza; l'***iposurrenale*** docile e timido; l'***iperpituitarico***, vorace, con forte istinto di dominio, portato alla prepotenza e alla sopraffazione; l'***ipersessuale*** in cui gli I.I. del sesso sono sovresaltati rispetto alla sessualità normale dei coetanei (v. Temperamenti). — L'**antropologia criminale** (v.) scopre in alcuni delinquenti deviazioni istintive legate ad anomalie di costituzione: « *non tendenza fatale ad aggredire*, ma una maggiore facilità a reagire con violenza » (Pende). — Tra le moderne scuole psicologiche, quella della **Psicoanalisi** (v.) fondata dal Freud, pur insegnando molti gravi errori, ebbe il merito di richiamare l'attenzione degli studiosi sull'importanza della vita istintiva, specialmente nell'infanzia e nell'adolescenza. La conoscenza del biotipo del soggetto, con le sue tendenze istintive, è premessa necessaria ad una buona educazione.

La **psicologia** e la **pedagogia**, fino a un certo punto della loro evoluzione, non si interessarono che da lontano di questo sostrato istintivo della Persona umana (v.), veramente fondamentale, sorgente e risorsa che interviene profondamente nel determinare i sentimenti e il comportamento individuale e sociale, come i sentimenti di libertà, di simpatia, di amore, di giustizia, le tendenze alla proprietà, al risparmio... Abbandonate a se stesse, queste forze innate, nelle condizioni effettive della natura umana decaduta, sembrano portare l'uomo verso il tipo animale, facendone un « uomo-massa »; ma governate da saggia educazione possono « sublimarsi »: « Non è probabile che l'uomo possa essere salvato senza un grande sforzo personale verso l'ascensione... Contrariamente alle illusioni collettive, la persona umana non può salvarsi mediante il semplice equilibrio della vita istintiva: solo con uno sforzo continuo di raddrizzamento e di trasformazione spirituale delle tendenze istintive, l'umanità potrà sfuggire alla traiettoria di un destino animale » (E. De Greef, *Notre destinée...*, p. 215). Sottolineare l'importanza dell'I. non significa affermare la « sovreminenza della vita istintiva », ma soltanto dare un suggerimento di metodo pedagogico: « agire secondo le tendenze profonde dell'uomo,... ritrovare l'accordo tra l'essere incosciente e le concezioni, le idee, i sistemi, i simboli, i miti, il cui senso pare provvisoriamente perduto, ricostituire in tal modo un insieme accettabile, solido... più rigorosamente conforme a un umanismo biologico » (Id., *Aux sources de l'humain*, p. XXIII).

6) La **psicologia razionale** approfondisce le condizioni della vita istintiva, pur senza chiarirne il suggestivo mistero in tutti i suoi aspetti. In senso largo I. si può dire la destinazione naturale e necessaria di ogni essere o facoltà verso il proprio oggetto: in tal senso sono istintive anche le operazioni della potenza vegetativa (digestione, circolazione, accrescimento...) e perfino della potenza intellettiva in quanto obbediscono a un finalismo innato, naturale. In senso proprio I. è una *facoltà sensitiva* che si esplica in due momenti necessari: uno *conoscitivo*, l'altro *appetitivo*. In quest'ultimo momento l'I. si manifesta col moto spontaneo dell'appetito naturale verso l'oggetto singolare conosciuto nel primo momento. Infatti l'animale nelle immagini (o « specie sensibili ») fornite dai sensi esterni e conservate dalla memoria e dalla immaginativa, coglie qualche cosa che in esse è virtualmente contenuta: cioè la *utilità o la dannosità* dell'oggetto sensibile all'animale stesso. Ora questo aspetto dell'oggetto sensibile non è percepito dai sensi esterni (dagli scolastici è perciò detto « insensato »), ma da uno speciale senso interno, chiamato ***Estimativa:*** principio prossimo per il quale gli animali (dei gradi superiori della zoosfera) percepiscono le cosiddette « intenzioni insensate », cioè, prima e indipendentemente da ogni sensazione esterna, percepiscono ciò che è ad essi conveniente o nocivo. « Ovis videns lupum venientem fugit non propter indecentiam coloris vel figurae sed *quasi inimicum naturae*; et similiter avis colligit paleam non quia delectet sensum sed quia est *utilis* ad nidificandum. Necessarium est ergo animali quod percipiat huiusmodi intentiones quas non percipit sensus exterior; et huius perceptionis oportet esse aliquod *aliud* principium... » (S. Tommaso, *S. Theol.*, I, q. 78, a. 4). L'estimativa è dunque una facoltà *conoscitiva*, che conosce e, in certo modo, giudica (« aestimat », appunto) la convenienza o la nocività all'animale dell'oggetto presentato dai sensi esterni. Dietro questa « estimazione » l'appetito scatta cercando l'oggetto o ritraendosi da esso. Essa propriamente non conosce la convenienza o la nocività dell'oggetto, il che richiederebbe astrazione intellettiva, ma conosce soltanto, in concreto, questo oggetto utile o questo oggetto dannoso. Utile o dannoso, dico, non già al senso che l'apprende, ma alla natura completa dell'animale. Se non si ammette questa fase « conoscitiva » dell'I., o, che è lo stesso, se si riduce, come piace ad alcuni, l'estimativa all'appetito, il moto istintivo non sarebbe più elicito, ma meccanico, e si deformerebbe il genuino concetto di appetito, che è appunto tendenza verso un oggetto *conosciuto*. Perciò S. Tommaso a spiegare le meraviglie dell'I. animale non invoca solo le determinazioni dell'appetito ma anche l'intervento conoscitivo dell'estimativa: « Animalia bruta in sui principio accipiunt naturalem aestimationem ad cognoscendum nocivum et conveniens, quia ad hoc ex propria inquisitione pervenire non possunt » (*De verit.*, q. XVII, a. 7, ad 7m).

7) La dottrina è abbastanza ferma e uniforme nel riconoscere la necessità di una facoltà naturale « estimativa »; non così nello spiegare il modo con cui si formano siffatte « estimazioni » nell'animale, poichè per alcuni autori sono innate (date dal Creatore in patrimonio originario all'animale fin dalla nascita) o prodotte da Dio quando occorra il caso, per altri sono prodotte dagli stessi oggetti esterni, per altri da una specie di senso agente analogo all'Intelletto agente (v.), per altri dagli oggetti esterni mediante le sensazioni esterne e interne del passato... Tutte le soluzioni presentano inconvenienti; ma, se lasciano incerto il *quomodo est*, non possono mettere in dubbio il *quia est*.

8) Nell'uomo l'estimativa opera in modo speciale ed ha un nome speciale: *Cogitativa* o *ratio particularis:* « nam alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones [insensatas] solum naturali quodam instinctu, homo autem per quandam collationem. Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur *cogitativa,* quae per collationem quandam huiusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur *ratio particularis*: est enim collativa intentionum individualium, sicut ratio intellectiva est collativa intentionum universalium » (*S. Theol.*, I, q. 78, a. 4). Questa opinione di S. Tommaso, secondo cui la cogitativa non opera immediatamente, come l'estimativa negli altri animali, ma per « confronto » delle specie singolari e quindi con un certo « discorso », ci sembra incongruamente criticata da alcuni scolastici.

9) Le sorprendenti manifestazioni della vita animale, descritte, ad es., nei noti popolari libri di H. Fabre, non sono tali da postulare negli animali un principio intellettivo propriamente detto, potendosi spiegare per associazione di immagini e riflessi condizionati, oppure per abitudini ereditarie fondate su specifiche disposizioni organiche, o per l'I. sopra descritto. L'uomo, ponendosi dal punto di vista dell'uomo, è tratto a giudicarle intellettive perchè si presentano analoghe a quelle che avvengono in lui per influsso dell'intelletto: il cane di Crisippo che, in cerca della preda, davanti a un trivio scarta la prima e la seconda via dopo averle annusate, e imbocca la terza senza annusarla, non ha fatto il ragionamento: « la lepre, se non è passata dalla prima nè dalla seconda via, non potè che passare dalla terza », ma, se il fatto è vero, ha « sentito » che la terza via era la buona pista; la scimmia di Köhler che, dopo aver provato a cogliere un frutto con una canna e poi con un'altra, raggiunge lo scopo congiungendo le due canne, può essere giunta a questo risultato non già per ragionamento, ma per semplice combinazione fortuita. In verità, nella vita animale non solo manca la prova della presenza dell'intelletto, ma vi è la prova della sua assenza, poichè l'animale manca di progresso, del linguaggio e degli altri segni dell'intelletto. Di un intelletto proprio, individuale, beninteso: poichè tutta la loro vita è un segno dell'intelletto ordinatore di Dio che li ha creati (v. la V prova tomistica di Dio, che parte appunto dalle cose « quae ratione carent » e sono ordinate al fine).

10) D'altronde non si deve cadere nell'eccesso opposto di concepire l'I. come semplice movimento riflesso: le due cose differiscono essenzialmente.

Nei movimenti riflessi si vede l'indirizzo ad uno scopo e la tendenza a un oggetto, ma sono ignoti all'animale e l'oggetto e lo scopo, e quindi non sono appetiti da esso; mentre nei movimenti istintivi lo scopo dell'azione è bensì ignoto, ma l'oggetto è noto ed è appetito dall'animale. In questi qualche cosa li rende spontanei e soggettivi, che in quelli manca. « Alla nostra osservazione, dice il Wundt, non si presentò mai alcun organismo, le cui manifestazioni istintive fossero causate dai movimenti riflessi. Gli stessi protozoi manifestano i loro istinti per mezzo di operazioni che tradiscono un certo grado di conoscenza. L'istinto adunque è un fatto psicologico, che anche nella forma più semplice non si può ridurre al meccanismo delle azioni riflesse ». Erra, dunque, LEIBNIZ (v.) quando pensa: « da parte mia sembrami così evidente che gli animali *ragionino*, quanto mi sembra evidente che abbiano la sensibilità » (*Nuovo saggio sull'intend. umano*, libro IV, c. 16), ma erra anche DESCARTES (v.) col suo meccanicismo esteso anche al mondo vivente: « Le bestie, diceva egli, sono automi; non operano per conoscenza, ma solamente per la disposizione dei loro organi; alla guisa che un orologio, composto solamente di ruote e di molle, può contare le ore e misurare il tempo più giustamente che la nostra prudenza ». La rappresentazione meccanica della vita istintiva non rende conto dell'unità dell'azione totale, che termina a un risultato generalmente importante per l'individuo o per la specie, nè del carattere di adattabilità manifestato dal comportamento istintivo, che può ottenere un risultato con più o meno larga varietà di mezzi.

A provare la differenza tra vita riflessa e vita istintiva valga anche l'esperimento di Goltz. Egli metteva in un vaso pieno d'acqua, riscaldata a bagnomaria, due rane, l'una decapitata, l'altra acciecata. Quando la temperatura saliva a 25°, la rana acciecata diventava inquieta e cercava di fuggire spiccando salti; ma, cresciuto il calore, fino a 42°, l'anfibio fra spasimi e convulsioni ne moriva. Nello stesso tempo la rana decapitata non dava alcun segno di vita, finchè, non potendo più reggere pel calore, anch'essa ne moriva. Che se una terza rana pure decapitata veniva gettata improvvisamente nel vaso riscaldato, tosto la rana era colta da violente convulsioni e moriva dimenandosi furiosamente come la rana a cui non erano stati tolti gli emisferi cerebrali. Ciò significa che, essendo l'encefalo l'organo non solo dei sensi interni, ma anche dell'appetito animale, tolto questo organo, non resta più che il meccanismo esecutore degli ordini dell'appetito, quel meccanismo che chiamano dei movimenti riflessi, i congegni del quale si trovano nel midollo spinale, nel midollo allungato, nel cervelletto e nei lobi della base del cervello. Ora un'eccitazione forte e rapida delle fibre sensitive di questi apparati locomotori, come quello che toccò alla terza rana immersa improvvisamente nel bagno più caldo, provoca nelle fibre motrici dei medesimi apparati una reazione, che si comunica ai muscoli secondo le leggi fisiologiche generali del sistema nervoso. E sebbene questa reazione sia ordinata allo scopo di evitare lo stimolo nocivo del calore (poichè i salti che fa la rana sono evidentemente ordinati a fuggire un agente pericoloso), l'adattamento però a questo scopo fu tutto predisposto dalla natura nell'apparecchio locomotore spinale, e non solo questo scopo è ignoto all'animale, ma gli è ignoto anche l'oggetto che fugge. Invece nella prima rana (non decapitata) il calore crescente è sentito, è percepito e produce in essa un sentimento di dolore, a cui segue naturalmente il tentativo di fuggire.

11) Che l'I. in senso proprio possa costituirsi come criterio di verità e di moralità per l'uomo sarà discusso ed escluso sotto VOLONTARISMO (v.). v. anche IRRAZIONALISMO.

BIBL. — Oltre i trattati di psicologia filosofica e sperimentale ricordiamo alcuni studi recenti. — G. DE MONTPELLIER D'ANNEVOIE, *Conduites intelligentes et psychisme chez l'animal et chez l'homme*, Louvain 1946, Paris 1949. — E. DE GREEF, *Notre destinée et nos instincts*, Paris 1945. — L. V. BUJEAU, *La philosophie entomologique de J. H. Fabre*, Paris 1943. — A. LEY, M. L. WAUTHIER,

Etudes de psychologie instinctive et affective, ivi 1946. — M. THOMAS, *La notion de l'instinct et ses bases scientifiques*, ivi 1936. — *Vues sur le psychologie animale*, di H. ANDRÉ, F. J. J. BUYTENDIJK ...., ivi 1930. — CH. S. MYERS, *The comparative study of instincts*, in *The British Journal of Psychology*, 36 (1945) 1-9. — R. MONTANDON, *De la bête à l'homme: le mystère de la psychologie animal*, Paris, V. Attinger. — A. MOREINA DE SÀ, *A psicologia animal e o seu valor*, Lisbona 1946, estratto da « Revista de facult. de letras », T. XII). — A. MIOTTO, *I. e società animale*, Firenze 1945. — J. A. BIERENS DE HAAN, *Instinct en intelligentie bij de dieren*, Gorichem 1946. — F. ZEDTWITZ, *Dieren en hun karakter*, 's Gravenhage 1945. — H. MONRO FOX, *The personality of animals*, New-York 1946. — E. DE GREEF, *Les instincts de défense et de sympathie*, Paris 1947. — M. THOMAS, *Les anciens philosophes et le problème de l'instinct*, in *Scientia*, 81 (1947) 21-32. — G. ZUNINI, *Animali e uomo visti da uno psicologo*, Milano 1947. — G. VIAUD, *Le phototropisme animal*, Paris 1948. — P. GUILLAUME, *La psychologie animale*, Paris 1948². — E. RABAUD, *L'instinct et le comportement anymal*. I, *Réflexes et tropismes* II, *Etude analytique et vue d'ensemble*, Paris 1949, 2 voll.: per l'Autore l'I. si riduce a reazioni riflesse, meccaniche. — E. DE GREEF, *Aux sources de l'humain*, Paris 1949. — T. BARTOLOMEI, *Natura, carattere e genesi dell'I.*, in *Divus Thomas* Piac., 51 (1948) 251-89. — F. LEHEL, *Philosophy of instinct*. I, *Instinct in history*. II, *Instinct in universe*, London 1942-1947, 2 voll. — D. KATZ, *Mensch und Tier*, I, Zürich 1948. — G. SIEGMUND, *Tier und Mensch*, in *Philos. Jahrb.*, 59 (1949) 65-104. — H. M. PETERS, *Grundfragen der Tierpsychologie*, Stuttgart 1948. — CH. BAUDOIN, *De l'instinct à l'esprit. Précis de psychologie analytique*, Paris 1950. — J. A. BIERENS DE HAAN, *Animal psychology. Its nature a. its problems*, London 1950. — M. ROLAND, *Parmi les insectes et devant la nature*, Paris, Durel 1950 e F. W. LANE, *Histoires extraordinaires des bêtes*, Paris, Hachette 1950: osservazioni condotte nello spirito, tra poetico e scientifico, di Fabre. — M. BONAPARTE, *Introduction à la théorie des instincts. De la prophylaxie infantile des névroses*, Paris 1951. — E. ZAVATTARI, *Biologia e I.*, in *Scienza e mistero*, Roma 1948, p. 207-34. — Opere di NIC. PENDE, citate in FISIOGNOMIA (v.), riservate a medici e a persone mature. — R. BIOT, *Il corpo e l'anima*, Brescia 1943². — v. INCLINAZIONE, TEMPERAMENTO, CARATTERE, PASSIONE, PEDAGOGIA, PSICOLOGIA.

ISTITUTI di studi superiori — A) ***Università, Istituti, Atenei, Facoltà di scienze sacre ed ecclesiastiche a Roma.***

1) **Pontificia Università Gregoriana** cui sono consociati il **Pontificio Istituto per gli Studi Orientali** sotto la direzione della Compagnia di Gesù. *a*) La *Pontificia Università Gregoriana* fondata da S. Ignazio di Loyola e da S. Francesco Borgia, fu costituita con tutti i diritti di una Università degli Studi da Giulio III nel 1552, arricchita con dotazioni e nuovi edifici da Gregorio XIII nel 1582, ampliata da Pio IX che, nel 1876, erigeva la facoltà di diritto canonico, e da Pio XI, che, nel 1927, le annetteva l'Istituto di Cultura religiosa superiore per l'Azione Cattolica, nel 1928 col Motu proprio del 30 sett. le consociava, pure conservandone l'autonomia, il Pontificio Istituto Biblico e il Pontificio Istituto per gli Studi Orientali, e nel 1932 erigeva le facoltà di Storia ecclesiastica e di Missiologia. Essa ha ora le facoltà di Teologia, di Diritto Canonico, di Filosofia, di Storia Ecclesiastica, di Missiologia.

b) Il *Pontificio Istituto Biblico* fu fondato da Pio X, 7 maggio 1909, ampliato nel 1932 da Pio XI coll'erezione della facoltà degli Studi dell'Oriente antico.

c) Il *Pontificio Istituto per gli Studi Orientali* fu fondato da Benedetto XV, 15 ottobre 1917.

2) **Pontificio Ateneo Lateranese.** Fu fondato da Leone XII nel 1824, con la facoltà di Teologia, alla quale fu aggiunta dallo stesso Pontefice nel 1828 la facoltà di Filosofia. Le facoltà di Diritto Canonico e di Diritto Civile, istituite da Pio IX nel 1853, costituiscono, in seguito alla Costituzione Apostolica *Deus scientiarum Dominus* di Pio XI, il *Pontificium Institutum Utriusque Juris*.

3) **Pontificio Ateneo Urbano « de Propaganda Fide ».** Fu fondato da Urbano VIII nel 1627 con le facoltà di Teologia e di Filosofia. Presso il medesimo Ateneo la S. Congr. dei Seminari e delle Università degli Studi con decreto del 1 settembre 1933 eresse l'Istituto Missionario Scientifico, con diritto di conferire i gradi accademici nelle discipline missionologiche, e, con Rescritto in data 25 agosto 1943, la laurea nelle discipline giuridiche, equivalente *in locis Missionum* alla ordinaria laurea in Diritto Canonico.

4) **Pontificio Ateneo « Angelicum ».** La facoltà teologica fu eretta da Gregorio XIII nel 1580 sotto il nome di Collegio di S. Tommaso per i soli alunni dell'Ordine dei Predicatori e Benedetto XIII nel 1727 permise il conferimento dei gradi accademici anche agli alunni esterni. Leone XIII nel 1882 fondò presso lo stesso Collegio la facoltà di Filosofia e nel 1896 quella di Diritto Canonico. Nel 1909 l'antico Collegio di S. Tommaso si trasformò in Pontificio Istituto Internazionale « Angelicum », conservando le medesime tre facoltà, le quali furono confermate dalla S. Congr. dei Seminari e delle Università degli Studi in seguito alla Cost. Apost. *Deus scientiarum Dominus*. Cf. A. WALZ, *Il P. A. « Angelicum ». Storia e descrizione*, Roma 1950.

5) **Pontificio Istituto Internazionale di S. Anselmo (dei Benedettini).** Fu fondato da Innocenzo XI nel 1687 per i Benedettini della Congr. Cassinese. Quasi estinto nell'anno 1837, fu restituito da Pio IX nel 1867 per tutto l'Ordine di S. Benedetto, ma coll'occupazione di Roma nel 1870 si chiuse di nuovo, finchè Leone XIII lo ricostituì con le sue tre antiche facoltà di Teologia, Filosofia e Diritto Canonico « pro alumnis universi cleri, tam regularis quam saecularis ». Il diritto di conferire gradi accademici in tutte le suddette tre facoltà, concesso da Leone XIII, fu rinnovato da Pio X col Motu Proprio *Praeclara inter*, del 24 giugno 1914.

Con decreto della S. Congr. dei Seminari e delle Università degli Studi del 15 gennaio 1933 l'Istituto Anselmiano fu decorato del titolo di *Pontificio*.

6) **Pontificio Ateneo Antoniano (dei Frati Minori).** Con le facoltà di Teologia, di Diritto Canonico e di Filosofia per i soli alunni dell'Ordine dei Frati Minori, fu eretto con decreto della S. Congr. dei Seminari e delle Università degli Studi in data 17 maggio 1923.

7) **Pontificio Istituto di Musica Sacra.** Fondato da Pio X nel 1911 col titolo di *Scuola Su-*

periore di Musica Sacra, fu eretto in Facoltà con rescritto della Segreteria di Stato il 10 luglio 1914. Ricevette l'attuale denominazione il 24 maggio 1931 dalla Cost. Ap. *Deus scientiarum Dominus.*

8) **Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana.** Venne fondato da Pio XI, l'11 dicembre 1925.

9) **Pontificia Facoltà Teologica dei Frati Minori Conventuali.** La S. Congregazione dei Seminari e delle Università degli Studi con Decreto del 13 giugno 1935, confermando l'antico privilegio concesso al Collegio Internazionale dei Frati Minori Conventuali, di conferire i gradi accademici in Teologia agli alunni del medesimo Ordine, approvava i nuovi Statuti dell'Istituto, che assumeva il titolo di *Pontificia Facultas Theologica Fratrum Minorum Conventualium in Urbe.*

10) **Facoltà Teologica del Collegio Internazionale dei Carmelitani Scalzi.** Per i soli alunni del medesimo Ordine, fu eretta con decreto della S. Congr. dei Seminari e delle Università degli Studi in data 16 luglio 1935.

B) *Università cattoliche nel mondo, erette canonicamente*: v. UNIVERSITÀ CATTOLICHE.

C) *Atenei di studi ecclesiastici* (con la rispettiva data dell'erezione canonica).

1) **Comillas** (Spagna), *Universidad Pontificia de Comillas*, 29 marzo 1904. Facoltà di Teologia, di Diritto Canonico, di Filosofia.

2) **Georgetown** (Stati Uniti d'America), *Athenaeum Georgiopolitanum S. J.*, 30 marzo 1833. Facoltà di Teologia, di Filosofia. Ambedue le facoltà sono state trasferite nel 1869 nel Collegio di Woodstock della medesima Compagnia di Gesù (*Woodstock College*).

3) **Innsbruck** (Germania), *Athenaeum Canisianum*, 15 agosto 1938. Facoltà di Teologia, di Filosofia.

4) **Kandy** (India), *Pontificium Athenaeum Kandyense*, 27 luglio 1926. Facoltà di Teologia, di Filosofia.

5) **Salamanca** (Spagna), *Universidad Pontificia de Salamanca*, 25 settembre 1940. Facoltà di Teologia, di Diritto Canonico.

6) **Torino** (Italia), *Pontificio Ateneo Salesiano*, 8 maggio 1940. Facoltà di Teologia, di Diritto Canonico, di Filosofia.

D) *Facoltà di studi ecclesiastici* (isolate) con la rispettiva data dell'erezione canonica.

1) **Baltimora** (Stati Uniti d'America): Facoltà Teologica della Università di Santa Maria (*St. Mary's University*), 1° maggio 1822.

2) **Buenos Aires** (Argentina): Facoltà Teologica dell'Immacolata Concezione, presso il Pont. Seminario Metropolitano, 8 dicembre 1944.

3) **Chicago** (Stati Uniti d'America): Facoltà Teologica del Seminario Arcivescovile di Santa Maria del Lago (*St. Mary of the Lake*) 30 settembre 1929.

4) **Cuglieri** (Italia): Pontificia Facoltà Teologica del SS. Cuore di Gesù presso il Pont. Seminario Regionale, 5 luglio 1927.

5) **Milano** (Italia): Pontificio Istituto Ambrosiano di Musica Sacra, 12 marzo 1940.

6) **Napoli** (Italia): Facoltà Teologica per l'Archidiocesi Napoletana, presso il Seminario Maggiore Arcivescovile, 31 ottobre 1941.

7) **Napoli** (Italia): Facoltà Teologica S. Luigi, presso il Pont. Seminario Campano, 16 marzo 1918.

8) **Toronto** (Canadà): *Institute of Medieval Studies*, 18 ottobre 1943.

9) **Venegono Infer.** (Italia): Facoltà Teologica, presso il Seminario Maggiore Arcivescovile Milanese, 8 agosto 1933.

10) **Treviri** (Germania): Facoltà Teologica presso il Seminario diocesano, 29-IX-1950.

E) *Facoltà di Magistero riservate alle religiose*, per il conseguimento delle lauree civili in Materie letterarie, Pedagogia, Lingue straniere e del diploma di Vigilanza nelle scuole elementari.

1. **Castelnuovo Fogliani** (Piacenza): Apostolico Istituto del S. Cuore (Sezione della facoltà di Magistero della Università Cattolica del Sacro Cuore in Milano).

2. **Roma**: Istituto Universitario di Magistero Femminile Maria SS.ma Assunta.

F) *Accademie Pontificie (a Roma).*

1) *Accademia Teologica*, fondata 25-IV-1718.

2) *Accademia Liturgica*, fondata da Benedetto XIV nel 1740; ricostituita da Gregorio XVI nel 1840.

3) *Accademia Romana di S. Tommaso d'Aquino e di Religione Cattolica.* L'Accad. di S. Tomm. d'Aq. venne fondata da Leone XIII, 13 ottobre 1879, il quale ne approvò le leggi con Breve del 9 maggio 1895; confermata da Pio X con Lettera apost. del 23 gennaio 1904; ampliata da Benedetto XV, 31 dicembre 1914. Pio XI il 10 gennaio 1934 unì ad essa l'Accad. di Religione Cattolica fondata nel 1801. Ha tre sezioni: teologica, filosofica, giuridico-economica.

4) *Pontificia Accademia delle Scienze.* Venne fondata in Roma il 17 agosto 1603 da Federico Cesi, Giovanni Heck, Francesco Stelluti ed Anastasio De Filiis col nome di *Linceorum Academia;* dopo varie fortune, fu restaurata nel 1847 da Pio IX col nome di *Pontificia Accademia dei Nuovi Lincei;* ampliata nel 1887 da Leone XIII; dotata di nuova sede alla Casina di Pio IV nei Giardini Vaticani nel 1922, e ricostituita con nuovi Statuti da Pio XI col Motu Proprio *In multis solaciis* del 28 ottobre 1936.

Essa è posta alle dirette dipendenze del Sommo Pontefice ed è composta da 70 « Accademici Pontifici » di nomina sovrana, scelti fra i più noti scienziati di tutto il mondo.

Ad essi si aggiungono gli « Accademici Soprannumerari » in ragione del loro ufficio, e gli « Accademici Onorari » in ragione delle loro benemerenze verso l'Accademia stessa.

Pio XII con Breve apostolico del 25 novembre 1940, concedeva agli « Accademici Pontifici » il titolo di « Eccellenza ».

5) *Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, fondata da Benedetto XIV.

6) *Pontificia Insigne Accademia dei Virtuosi al Pantheon*, fondata nell'anno 1542.

7) « *Collegium Cultorum Martyrum* », fondato nel 1879.

8) *Accademia dell'Immacolata Concezione della B. V. Maria*, fondata nel 1835.

ISTITUTI Ecclesiastici di educazione e di istruzione. (Gli Istituti con un asterisco dipendono dalla S. Congr. per la Chiesa Orientale, quelli con due dalla S. Congr. de Propaganda Fide).

a) *Pontificia Accademia Ecclesiastica in Roma.*

Già *Pontificia Accademia dei Nobili Ecclesiastici*, fondata da Clemente XI, nel 1701, ha lo scopo di preparare, con un corso di speciali studi, giovani ecclesiastici al servizio diplomatico della S. Sede, dopo aver conseguita la laurea in Diritto Canonico. I suoi Statuti furono riformati dai Pontefici Pio VI nel 1775, Leone XII nel 1829 e Leone XIII nel 1879. Pio XI, in data 8 settembre 1937, stabiliva che Protettore dell'Accademia fosse il cardinale Segretario di Stato *pro tempore*.

b) *Seminari in Roma.*

1) **Pontificio Seminario Romano**, fondato da Pio IV nel 1565. Nel 1834 Gregorio XVI vi annesse il Collegio Cerasoli già eretto nel 1735 per gli alunni della Nazione Bergamasca. Nel 1913 Pio X vi congiunse il Seminario Pio, eretto da Pio IX per i chierici degli Stati Pontifici, e nello stesso tempo divise il Seminario Romano in *Maggiore* al Laterano e *Minore* al Vaticano.

2) **Pontificio Seminario Romano per gli studi giuridici**, fondato da Benedetto XV nel 1920.

3) **Francese** (Pontificio), fondato il 2 ottobre 1853, appr. da Pio IX con Lett. apost. del 14 luglio 1859; Regolamento appr. il 24 maggio 1867.

4) **Lombardo dei SS. Ambrogio e Carlo** (Pontificio): fondato 1854; ampl. 1878; ristab. 1920.

c) *Collegi ecclesiastici in Roma.*

1) **Americano del Nord** (Pontificio), fondato nel 1859.

* 2) **Armeno** (Pontificio), fondato 1° marzo 1883.

3) **Beda**, fondato nel 1852; separ. dal Collegio Inglese nel 1917.

4) **Belga** (Pontificio), fondato nel 1844.

5) **Canadese** (Pontificio), inaugurato nel 1888.

6) **Capranicense** (Almo), istit. nel 1457 dal card. Domenico Capranica; riform. da Alessandro VII e Pio VII; addetto da Benedetto XV al servizio della Patriarc. Basilica Liberiana nelle solenni funzioni (Motu-proprio *Nobilissimam sacrarum aedium*, 8 aprile 1917).

* 7) **Etiopico** (Pontificio), 1° ottobre 1919 e 12 febbraio 1930.

8) **Germanico-Ungarico** (Pontificio), fond. 28 ottobre 1552; un. nel 1580; riaperto nel 1818.

* 9) **Greco** (Pontificio), fondato 13 gennaio 1577; riformato 15 dicembre 1897.

10) **Inglese** (Venerabile), fondato 23 aprile 1578.

11) **Irlandese**, fondato nel 1628; ricostituito 14 febbraio 1926.

12) **Lituano S Casimiro**, aperto nel 1946.

* 13) **Maronita**, fondato 17 giugno 1584; rist. 30 novembre 1891; riordinato 10 ottobre 1920.

14) **Nepomuceno** (Pontificio), fondato nel 1890 (*Boemo*), ricostituito e ampliato il 23 aprile 1930 (*Nepomuceno*).

15) **Olandese Pio XI** (Pontificio), fondato 26 ottobre 1930.

16) **Pio Brasiliano** (Pontificio), fondato nel 1934.

17) **Pio Latino Americano** (Pontificio), fondato nel 1858.

* 18) **Pio Romeno** (Pontificio), fondato nel 1930.

19) **Polacco** (Pontificio), fondato 9 marzo 1866.

20) **Portoghese** (Pontificio), fondato 28 ottobre 1900.

* 21) **Russo** (Pontificio) **di S. Teresa del Bambino Gesù**, fondato 15 agosto 1929.

* 22) **Ruteno** (Pontificio) **di S. Giosafat**, fondato nel 1897.

23) **dei Sacerdoti per la Emigrazione Italiana** (Pontificio), fondato 13 marzo 1914; aperto 6 gennaio 1920.

24) **di S. Girolamo degli Illirici**, istit. da Leone XIII, 1° agosto 1901.

25) **di S. Maria del Lago**, casa di Studi superiori dell'arcid. di Chicago, fondata nel 1935.

** 26) **di S. Pietro Apostolo**, fondato nel 1946 dalla Pont. Opera di San Pietro Apostolo per il clero indigeno ed eretto canonicamente dalla S. Congr. « de Propaganda Fide » 18 gennaio 1947, per sacerdoti provenienti dalle Missioni.

27) **Scozzese** (Pontificio), fondato 5 dicembre 1600; riaperto nel 1820.

28) **Spagnuolo** (Pontificio), fondato 1° aprile 1892.

29) **Teutonico**, in S. Maria dell'Anima, fondato nel 1859.

30) **Teutonico**, presso S. Maria in Campo Santo, fondato 21 novembre 1876 per gli studi di archeologia sacra e storia ecclesiastica.

** 31) **Urbano de Propaganda Fide**, fondato da Urbano VIII con la Bolla *Immortalis Dei* del 1° agosto 1627.

32) **Istituto** (Pontificio) **Ecclesiastico Polacco**, fondato nel 1910.

33) **Istituto** (Pontificio) **Ecclesiastico Ungherese**, fondato 14 luglio 1940.

34) **Istituto Ecclesiastico Maria Immacolata** (1902).

35) **Convitto « Villa S. Giovanni »** (1938).

* 36) **Istituto di S. Giovanni Damasceno** (4 dicembre 1940): convitto per i sacerdoti che completano in Roma i loro studi per l'Oriente.

d) *Seminari Pontifici « extra urbem ».*

Anagni: *Pont. Seminario Regionale Leoniano* (Seminario Maggiore per il Lazio Inf.). Seminario regionale per il Lazio Inf. è l'antico Collegio Leoniano, fondato nel 1897 da Leone XIII. Però fino a quando il Lazio Sup. non ebbe un proprio Seminario regionale, accoglieva anche i seminaristi del Lazio Superiore. Furono eseguiti importanti lavori di ampliamento sotto Pio XI. È affidato ai Padri Gesuiti.

Assisi: *Pont. Seminario Regionale Umbro « Pio XI »* (Seminario Maggiore per l'Umbria). Eretto nel 1912, si trasferì nel 1924 nel monumentale edificio costruito per munificenza di Pio XI. Ebbe notevoli ampliamenti nel 1932-33. È affidato al Clero secolare.

Benevento: *Pont. Seminario Regionale Beneventano « Pio XI »* (Seminario Maggiore per il Beneventano). Edificio di recente costruzione, eretto sul colle di San Felice, accolse i primi allievi nel novembre 1932. È affidato al Clero secolare.

Bologna: *Pont. Seminario Regionale Flaminio « Benedetto XV »* (Seminario Maggiore per la Romagna). La magnifica sede fu costruita in piena guerra mondiale da Benedetto XV. Requisito dal governo italiano come ospedale militare, solo nel 1919 potè ritornare alla sua primitiva destinazione ed accogliere i primi alunni. Seguirono grandiosi

lavori di ampliamento per munificenza di Pio XI. È affidato al Clero regolare.

Catanzaro: *Pont. Seminario Regionale Calabro « Pio X »* (Seminario Maggiore per le Calabrie). Iniziatane la costruzione nel 1910 sul colle « Madonna dei Cieli », accolse i primi alunni nel gennaio 1912. Distrutto quasi totalmente da un incendio nel 1941, i seminaristi furono temporaneamente ospitati dal Pontificio Sem. Reg. di Reggio Calabria. Era affidato ai Padri Gesuiti dal 1926. Ha solo il corso di Teologia.

Chieti: *Pont. Seminario Regionale Aprutino « Pio X »* (Seminario Maggiore per gli Abruzzi). In ordine al tempo, fu il primo Seminario Reg. sorto in Italia. Iniziatane la costruzione nel 1908, fu solennemente inaugurato nel nov. 1914. Vi furono ampliamenti nel 1932. È affidato al Clero secolare.

Cuglieri (Nuoro): *Pont. Seminario Regionale Sardo del « Sacro Cuore »* (Seminario Maggiore per la Sardegna). Ne fu posta la prima pietra nel 1925, presso il Santuario della Madonna della Neve e fu solennemente inaugurato nel 1927. È affidato ai Padri della Compagnia di Gesù. È Sede di una Facoltà teologica (v. ISTITUTI DI STUDI SUPERIORI, D, 4).

Fano: *Pontificio Seminario Regionale Piceno « Pio XI »* (Seminario Maggiore per le Marche). Il Seminario Regionale per le Marche ebbe ai suoi inizi una doppia sede: Fano e Fermo (Seminari interdiocesani). Benedetto XV acquistò il terreno per la erezione di un unico grande Seminario Regionale a Fano. Iniziatane la costruzione nel 1923, già poteva essere solennemente inaugurato nell'ottobre 1924. È affidato al Clero secolare.

Molfetta: *Pont. Seminario Regionale Appulo « Pio XI »* (Seminario Maggiore per le Puglie). Venne da principio istituito a Lecce presso il Collegio Argento dei Padri Gesuiti per opera di Pio X. Nel 1915 si trasferì nei locali del Seminario diocesano di Molfetta, finchè, nel 1925, trovò la sua sistemazione definitiva nella nuova monumentale sede edificata per la generosità di Pio XI. È affidato al Clero secolare.

Napoli (Posillipo): *Pont. Seminario Campano* per gli alunni della Facoltà teologica S. Luigi in Napoli. Vennero gettate le fondamenta nel 1910 e già nel nov. 1911 potè accogliere i primi alunni. Fu ampliato nel 1924–26 per munificenza di Pio XI. Sorto come Seminario Maggiore per la Campania, dal 1935 è riservato per il corso accademico di Teologia ed accoglie chierici della Campania e delle altre regioni dell'Italia Meridionale. È affidato ai Padri Gesuiti.

Potenza: *Pont. Seminario Regionale Lucano* (Seminario Minore per la Lucania). È questo l'unico Seminario Minore a carattere regionale esistente in Italia. Iniziatane la costruzione nell'ottobre 1926, fu inaugurato nel nov. dell'anno seguente. È affidato al Clero secolare.

Reggio Calabria: *Pont. Seminario Regionale Calabro « Pio XI »* (Seminario Filosofico per le Calabrie). Iniziatane la costruzione nel 1931, fu inaugurato nell'ottobre 1933. Dopo l'incendio del Seminario Reg. di Catanzaro accoglie anche gli alunni di Teologia delle Calabrie che prima andavano in quel Seminario. È affidato ai Padri Gesuiti.

Salerno: *Pont. Seminario Regionale Salernitano Lucano « Pio XI »* (Seminario Maggiore per il Salernitano e la Lucania). La grandiosa costruzione, iniziata in località amenissima nel 1931, fu inaugurata nell'ottobre 1933. Può ospitare oltre 400 alunni. È affidato al Clero secolare.

Viterbo: *Pont. Seminario Regionale del Lazio Superiore* (Seminario Maggiore per il Lazio Sup.). Fu aperto nel 1933 nell'edificio dei Domenicani di S. Maria della Quercia, opportunamente ampliato e adattato. È affidato al Clero secolare.

Buenos Aires (Argentina): *Pontificio Seminario Metropolitano.*

Columbus: (U. S. A., Ohio): *The Pontifical College Josephinum* (Theological Seminary and Preparatory Department).

* **Grottaferrata** (Italia): *Pontificio Seminario Minore Italo-Albanese « Benedetto XV ».*

Kaddy (Ceylon, India): *The Papal Seminary.*

Santiago De Chile: *Pontificio Seminario Metropolitano degli Angeli Custodi.*

Scutari (Albania): *Pontificio Collegio Albanese.*

e) *Collegi di religiosi in Roma.*

Angelicum, Convento dei SS. Domenico e Sisto (canonicamente eretto 15 novembre 1932), internazionale dei Frati Predicatori.

dell'Assunzione (fondato anno 1877. canonicamente eretto 6 maggio 1929), internazionale per gli Agostiniani dell'Assunzione.

** **della Congregazione del Cuore Immacolato, di Maria** (canonicamente eretto 13 dicembre 1930), per le Missioni Estere di detta Congr. (Missionari di Scheut).

della Misericordia (fondato nel 1903), internazionale per i Padri della Misericordia.

dei Crocigeri (fondato nel 1923), internazionale per i Canonici Regolari Crocigeri.

Madonna del Buon Consiglio (fondato nel 1928), per i Canonici Regolari dell'Abb. di S. Maurizio d'Agaune.

Maryknoll (fondato nel 1927), per i sacerdoti della Società per le Missioni Estere degli Stati Uniti d'America (di Maryknoll).

degli Oblati di Maria Immacolata (fondato nel 1881 presso S. Ignazio; trasferito nell'attuale sede nel 1887), internazionale per i Missionari Oblati di Maria Immacolata.

Marista (fondato nel 1890), internazionale per i Padri Maristi.

** **dei Missionari Figli del Cuore Immacolato di Maria per le Missioni all'estero** (canonicamente eretto 20 febbraio 1924).

Norbertino (fondato nel 1626), pei Canonici Regolari Premostratensi.

** **di Nostra Signora d'Africa** (canonicamente eretto 2 febbraio 1930), internazionale per le M. E. dei Missionari d'Africa (Padri Bianchi).

** **Regina degli Apostoli** (fondato nel 1887, canonicamente eretto 15 gennaio 1926), internazionale per le M. E. della Pia Società delle Missioni (Pallottini).

Romano (fondato 23 febbraio 1551), della Compagnia di Gesù.

del Sacro Cuore (fondato 22 ottobre 1924), internazionale per i Missionari del Sacro Cuore di Gesù.

di San Basilio Magno (fondato anno 1631, rist. 30 gennaio 1935), Collegio Missionario per l'Oriente, dei monaci Basiliani di Grottaferrata.

di **San Camillo** (fondato nel 1932), internazionale per i Ministri degli Infermi.

di **San Clemente** (fondato nel 1667), per i Domenicani Irlandesi.

** di **San Crisogono** (canonicamente eretto 27 ottobre 1909), per le M. E dell'Ordine della SS.ma Trinità.

** **Serafico Internazionale** (fondato nel 1885, canonicamente eretto 5 maggio 1910), per le M. E. dei Frati Minori Conventuali.

** di **San Francesco Saverio** (canonicamente eretto 10 gennaio 1927), per le M. E. della Compagnia di Gesù.

** di **San Lorenzo da Brindisi** (fondato nel 1908, canonicamente eretto 5 febbraio 1909), internazionale per i Frati Minori Cappuccini.

di **San Pantaleo** (fondato 1° ottobre 1928), internazionale per gli Scolopi.

di **San Patrizio** (fondato 1656 in San Matteo; trasferito nel 1819 in S. Maria in Posterula e nell'attuale sede nel 1892), per gli Agostiniani Irlandesi.

di **Santa Croce** (fondato nel 1854), internazionale per i religiosi della Congr. di Santa Croce.

Ispano-Americano, già *Collegio Pio di S. Adriano* (fondato nel 1785), per i Mercedari.

di **Sant'Alberto** (fondato nel 1464), per i Carmelitani dell'antica osservanza.

** di **Sant'Alessio Falconieri** (fondato nel 1669 sotto il nome di *Collegio di Enrico Gandavense;* rist. nel 1895 col presente nome), internazionale per i religiosi dell'Ordine dei Servi di Maria, che si consacrano alle Missioni.

di **Santa Monica** (fondato in S. Agostino nel 1324; ristab. nella nuova sede nel 1882), internazionale por i frati dell'Ordine Agostiniano.

di **Sant'Anselmo** (fondato nel 1687, estinto nel 1837, ristabilito nel 1887), internazionale per i Benedettini.

** di **Sant'Antonio di Padova** (canonicamente eretto 12 aprile 1888), internazionale per i Frati Minori.

di **Sant'Antonio M. Zaccaria**, internazionale per i Barnabiti.

di **Sant'Isidoro** (fondato nel 1625), per i Frati Minori Irlandesi.

** **della B. V. del Carmelo e di S Teresa del B. G.** (fondato 7 settembre 1612, ripristinato col nuovo nome novembre 1936), internazionale per le Missioni Estere dei Carmelitani Scalzi.

dei Santi Teresa di Gesù e Giovanni della Croce (fondato nel 1902, ripristinato 14 novembre 1926, eretto in Facoltà Teologica 16 luglio 1935), internazionale per i Carmelitani Scalzi.

** **della Società di S. Colombano** per le Missioni Cinesi (canonicamente eretto 26 gennaio 1934), casa di studi superiori per i sacerdoti della Società.

di **Sua Santità Pio XI** (fondato nel 1931), per i Carmelitani dell'antica osservanza.

del **Verbo Divino** (fondato nel 1928), internazionale per i Missionari della Società del Divin Verbo.

del **Beato Eymard**, già *Collegio del SS.mo Sacramento* (fondato 16 gennaio 1883), internazionale per i Padri Sacramentini.

di **San Carlo Borromeo** (fondato nel 1932), per i Missionari di S. Carlo per l'assistenza agli emigrati italiani (Scalabriniani).

« **Calasanctianum** » (canonicamente eretto 1° marzo 1936), per le Scuole Pie d'Italia.

** **Antonio Rosmini** (canonicamente eretto 29 maggio 1937), per le Missioni Estere dell'Istituto della Carità.

** **Montfort** (fondato nel 1899). per i Preti Missionari della Compagnia di Maria.

** **dei Sacri Cuori** (rist. 29 ottobre 1933), per i Missionari dei Sacri Cuori di Gesù e di Maria).

del Preziosissimo Sangue (fondato nel 1824, per i Missionari del Preziosissimo Sangue.

f) *Ospizi in Roma.*

dei Catecumeni e Neofiti (fondato da Paolo III nel 1534), per gli infedeli di ambo i sessi che vogliono farsi cristiani.

* **dei Monaci Maroniti Aleppini** (fondato da Clemente XI nel 1707 presso i SS. Marcellino e Pietro; trasferito a S. Pietro in Vincoli nel 1753).

Polacco di S. Stanislao (fondato da Gregorio XIII, 15 ottobre 1578).

Orfanotrofio e Patronato di Vigna Pia (fondato da Pio IX, 30 dicembre 1859).

Ospizio Ecclesiastico dei Cento Preti (fondato da Pio IX, 2 agosto 1855) per i sacerdoti vecchi e inabili che abbiano servito la dioc. di Roma.

ISTITUTI Religiosi: con questo termine, non giuridico ma corrente, si designano le Congregazioni e le Società di RELIGIOSI senza voti (v. III E), quando i loro membri sono laici. Facciamo seguire cenni sugli I.I. R.R. maschili con dati statistici tratti da *Statistica degli Ordini e delle Congregazioni maschili e femminili di diritto pontificio . . .*, a cura della S. CONGR. DEI RELIGIOSI, Tipogr. poliglotta Vaticana 1942², confrontati con altre raccolte (per es. con l'*Annuario Pontif.*, *Il volto della Chiesa,* Città del Vaticano 1944, ecc.).

1) **Fratelli delle Scuole Cristiane**, *Institutum Fratrum Scholarum Christianarum,* abbrev. ***Carissimi,*** sigla ***F.S.C.***, fondati a Reims nel 1680 da S. Giov. Batt. de LA SALLE (v.), approvati il 7-IV-1719 e 26-I-1725. — Statistica (1940-1941): case 1.265, di cui 48 in Italia con 14.415 membri di cui 720 in Italia. (Nel 1942 case 1275 e 50 di noviziato, con 15.303 membri, di cui 950 novizi. Nel 1947: professi 14.385). — Scopo: educazione cristiana della gioventù in scuole, collegi ed opere annesse. — Casa generalizia: Roma.

2) **Fratelli delle Scuole Cristiane d'Irlanda**, *Fratres Scholarum Christianarum de Hibernia,* abbr. ***Christian Brothers, Fratelli Cristiani,*** fond. a Waterford (Irlanda) nel 1802 da mons. Edm. Ign. RICE (v.), approv. il 5-IX-1820. — Scopo: istruzione e formazione cristiana della gioventù. — Statist. (1939): case 206 di cui 1 in Italia, con 2.130 membri di cui 9 in Italia. Nel 1942: case 192 e 5 di noviziato, con 1892 membri di cui 117 novizi. Nel 1947: professi 2226. — Casa gener. a Dublino.

3) **Fratelli dell'Istruzione Cristiana di Ploermel**, *Institutum Fratrum Instructionis Christianae de Ploermel,* sigla ***F.I.C.P.***, fond. a St. Brieuc (Francia) il 29-IX-1817, da Giov. M. de LA MENNAIS (v.), approv. nel 1891 (decr. di lode 7-I-1851). — Scopo: istruzione ed educazione cristiana della gioventù. — Statist. (1936): case 265, di cui 1 in Italia, con 1853 membri di cui 4 in Italia. Nel 1942: case 265 e 4 di noviziato, con 1853 mem-

bri, di cui 123 novizi. Nel 1947: professi 2.100. — Casa gener.: Ploermel (Vannes).

4) **Fratelli di Nostra Signora della Misericordia,** *Institutum Fratrum B. M. Virginis a Misericordia,* sigla *F.D.M.*, fond. a Malines (Belgio) il 25 gennaio 1839, da mons. Vittore G. B. SCHEPERS (v.), approvati il 18-XII-1857. — Scopo: Istruzione ed educazione della gioventù; assistenza ai malati, ai carcerati; altre opere di misericordia. — Stat. (1941): case 32, di cui 7 in Italia, con membri 450 di cui 65 in Italia. Nel 1942: case 32 e 5 di noviziato, con 410 membri, di cui 28 novizi. Nel 1947: c. 400 professi. — Casa gener.: Malines Starrenhof, Cappellen-lez-Anvers in Belgio.

5) **Piccoli Fratelli di Maria o Fratelli Maristi delle Scuole,** *Institutum Parvulorum Fratrum Mariae,* o *Institutum Fratrum Maristarum Scholarum,* abbr. **Maristi,** sigla *F.M.*, appr. il 9 gennaio 1863 (decr. lode 9 dicembre 1859), fond. a Lavalla (Francia) il 2 gennaio 1817, da Marcellino CHAMPAGNAT (v.). — Scopo: istruzione ed educazione cristiana della gioventù a mezzo di scuole elementari, medie e superiori, di convitti, semiconvitti, esternati e orfanotrofi, anche in terre di missione. — Stat. (1940-41): case 700, di cui 12 in Italia; membri circa 10.000, di cui 400 in Italia. Nel 1942: case 701 e 24 di noviz., con 6941 membri di cui 390 nov. Nel 1947: 7500 professi. — Casa generalizia: St. Genis-Laval (Rodano, prov. di Lione, Francia).

6) **Fratelli Ospedalieri Figli dell'Immacolata Concezione,** *Fratres Hospitalarii Filii Imm. Conceptionis,* abbrev. **Concezionisti** approv. 10 maggio 1865 (decr. lode 4 ottobre 1862), fond. a Roma, 8 settembre 1857, da Luigi M. MONTI (v.). — Stat. (1940-41): case 27, di cui 22 in Italia; membri 350, di cui 280 in Italia. Nel 1942: case 22 e 2 di noviz., con 173 membri, di cui 20 novizi. — Casa gener.: Roma.

7) **Fratelli del Sacro Cuore,** *Fratres a Sacratissimo Corde Jesu,* appr. 22 luglio 1894 (decr. lode 16 marzo 1891), fond. a Lione, 30 settembre 1821, da Andrea COINDRE (n. a Lione 1787- m. a Blois 1826). — Stat. (1940-41): case 185, di cui 2 in Italia; membri circa 3.000, di cui 16 in Italia. Nel 1942: 167 case e 8 di noviz., con 1707 membri, di cui 113 novizi. — Casa gener.: Renteria (Guipúzcoa, Spagna).

8) **Fratelli dell'Istruzione Cristiana di S. Gabriele,** *Institutum Fratrum Instructionis Christianae a S. Gabriele,* sigla *F.S.G.*, approv. 19 febbraio 1910, fond. a St. Laurent-sur-Sèvre (Francia) nel 1705, da Luigi Maria Grignon de MONFORT (v.); come anno di fondazione si assegna anche il 1820 o il 1835. — Scopo: istruzione cristiana della gioventù nelle scuole e nelle missioni; istruzione cristiana dei sordomuti e dei ciechi. — Stat. (1935): case 155, di cui 3 in Italia; membri dell'Istit. 1.255, di cui 25 in Italia. Nel 1942: case 155 e 5 di noviziato, con 1255 membri di cui 82 novizi. Nel 1947: professi c. 1300. — Casa gener.: Etterbeek-Bruxelles (Luçon).

9) **Fratelli Missionari di S. Francesco d'Assisi,** *Congregatio Missionaria S. Francisci Assisiensis,* sigla *C.M.S.F.*, appr. 29 giugno 1931, fond. a Nagpore (India) nel 1895 da vari Confondatori. — Scopo: propagazione della fede cattolica specialmente in India. — Stat. (1939): case 35, di cui 1 in Italia, con c. 100 membri di cui 6 in Italia. (Nel 1947: professi 70). — Casa gener.: Mont Poinsur, P. O. Borivli, Bombay (India); Procura generale a Maslianico (Como).

10) **Fratelli Celliti o Alessiani di Aquisgrana,** *Congregatio Fratrum Cellitarum seu Alexianorum,* fondati nel sec. XIV, ricostituiti nel 1854, approv. il 12-IX-1870. — Scopo: direzione degli ospedali e asili per alienati, case di riposo per vecchi e bisognosi; amministrazione dei cimiteri. — Stat. (1942): case 19 e 5 di noviz., con 549 membri, di cui 67 novizi. Nel 1947: professi 370. — Casa gener.: Aachen.

11) **Fratelli della Misericordia,** *Fratres de Misericordia,* fond. nel 1856, decr. di lode 21-IX-1888. — Scopo: assistenza dei malati. — Stat. (1942): 29 case e 3 di noviz., con 346 membri, di cui 18 novizi. Nel 1947: professi 279. — Casa gener.: Montabaur (Limburg, in Germania).

12) **Fratelli Francescani Terziari di Waldbreitbach** (Treviri), *Institutum Fratrum Franciscalium Tertii Ordinis loci Waldbr.,* fondati 12-VI-1862, decr. di lode 6-II-1910, approv. 30-I-1923. — Scopo: esercizio delle opere di misericordia, assistenza degli infermi; istituti per orfani. — Stat. (1942): case 26 e 1 di noviz., con 276 membri di cui 16 novizi. Nel 1947: professi 276. — Casa gener.: Roma.

13) **Fratelli della Presentazione** (**Presentation Brothers**), *Fratres Piae Congregat. a Praesentatione,* fond. nel 1802, appr. il 15-VI-1889. — Scopo: istruzione e formazione cristiana della gioventù. — Stat. (1942): case 29 e 2 di noviz., con 244 membri di cui 31 novizi. Nel 1947: professi 1915. — Casa gener.: Mount St. Joseph (Cork, in Irlanda).

14) **Fratelli della S. Famiglia di Belley,** *Institutum Fratrum a S. Familia de Bellecio,* sigla *F.S.F.*, fond. a Belley (Francia) nel 1835 da Fr. Gabr. TABORIN (n. a Belleydoux in Francia l'1-XI-1799, m. a Belley il 24-XI-1864), appr. nel 1841 (approvaz. delle Costituz. nel 1936). — Scopo: istruzione ed educazione cristiana della gioventù nelle scuole elementari, medie e superiori, in convitti, semiconvitti ed esternati. — Stat. (1941): case 27 e 2 di noviz. (1 casa in Italia), con 330 membri, di cui 29 in Italia. Nel 1942: membri 289 di cui 15 novizi. Nel 1947: professi c. 500. — Casa gener.: Belley.

15) **Fratelli di S. Francesco Saverio,** *Congregatio a S. Franc. Xaverio,* sigla *C.F.X.*, fond. il 5-VI-1839, decr. di lode 10-XII-1927, approv. 12-I-1931. — Scopo: istruzione ed educazione della gioventù. — Stat. (1942): case 51 e 3 di noviz., con 699 membri di cui 69 novizi. Nel 1947: professi 772. Casa gener.: Roma.

16) **Fratelli della Carità,** *Fratres a Charitate,* fond. nel 1807, decr. di lode 1888, approv. 1899. Scopo: cura dei vecchi, dei malati, degli alienati; istruzione dei fanciulli poveri, dei ciechi e dei sordomuti. — Stat. (1942): case 75 e 4 di noviz., con 1580 membri di cui 91 novizi. Nel 1947: 1605 professi. — Casa gener., Gand.

17) **Fratelli di N. Signora di Lourdes,** *Fratres D. N. Lurdensis,* fondati nel 1830, appr. nel 1892. Scopo: educazione della gioventù, insegnamento professionale, cura dei malati e dei poveri. — Stat. (1942): case 45 e 4 di noviz., con 804 membri di cui 160 novizi. Nel 1947: 783 professi. — Casa gener.: Gand.

18) **Fratelli Poveri di S. Francesco Serafico,**

Fratres Pauperes Tertii Ordinis S. Francisci Seraphici, fond. nel 1861, approv. nel 1910. — Scopo: educazione dei giovani abbandonati o discoli. — Stat. (1942): case 17 e 2 di noviz., con 302 membri di cui 45 novizi. Nel 1947: professi 180.

19) Compagnia di S. Paolo, abbrev. ***Paolini***, sigla ***S.P.***, fond. a Milano il 17–XI–1920 dal card. Andrea FERRARI (v.), decr. di lode 20–IV–1926, approv. l'1–VII–1942. — Scopo: l'evangelizzazione con la parola e con la stampa, assistenza di carità e di cultura per avvicinare ogni classe sociale, partecipazione all'Az. Catt. e alla vita pubblica culturale e professionale del nostro tempo. — Stat. (1942): case 7, di cui 6 in Italia, con 172 membri, di cui 149 in Italia. — Direzione gener.: Milano.

ISTITUTI Secolari. L'ideale della PERFEZIONE (v.) e dei CONSIGLI evangelici (v.) si realizza non solo con la PROFESSIONE religiosa (v.) negli ***Ordini*** (v.) regolari (Canonici regolari, Ordini monastici, Mendicanti, Chierici regolari) e nelle ***Congregazioni*** religiose (v.) a voti semplici, riconosciute e regolate definitivamente da Leone XIII (Costituz. *Conditae a Christo* dell'8–XII–1900) e dal CJC (l. II, parte 2, *De religiosis*), ma anche in una terza categoria di società religiose, dette ***Istituti secolari***, clericali o laicali, di diritto diocesano o pontificio, che già il CJC (l. II, tit. XVII, cann 673–681) regolava in parte ed avvicinava allo stato canonico di perfezione: ebbene la costituz. *Provida Mater Ecclesia* di Pio XII (2–II–1947) li riconosce definitivamente, ne fissa il nome di I. I. ss., ne stabilisce in 10 articoli gli Statuti propri fondamentali, ne definisce gli elementi essenziali e la posizione giuridica. Cf. AAS 39 (1947) 114–24; v. anche 40 (1948) 283–86: motu proprio «Primo feliciter» (12–III–1948); istruzione della S. Congr. dei Relig., 19–III–1948, AAS 40 (1948) 293–97; ivi, p. 378–84, decreto della stessa S. Congr. per la relazione quinquennale dei religiosi. — A. LARRAONA, *Decreta, rescripta, formulae*, in *Comment. pro Relig. et Miss.*, 28 (1949) 292–307. — A. LARRAONA, A. GUTIERREZ, *Jurisprudentiae pro Institutis saecul. hucusque conditae summa lineamenta*, ivi, p. 308–45.

A partire dal sec. XIX fioriscono schiere di anime elette le quali, pur vivendo nel mondo, praticano i consigli evangelici, in società autonome o aggregate a società religiose, favorite e lodate dalla S. Sede come le vere Congregazioni religiose (Decr. *Ecclesia cath.*, della S. Congreg. dei Vescovi e dei Regolari, confermato da Leone XIII l'11–VIII–1889; cf. ACTA S. SEDIS, 23 [1890–91] 634–36). L'esperienza mostrò che questi I. I. sono, per molti aspetti, un efficace strumento di santità personale e di zelo, in quanto estendono la possibilità della vita di perfezione anche là dove non è possibile o conveniente la vita religiosa canonica propriamente detta, e praticano l'apostolato, nel contatto intimo e quotidiano col mondo, anche là dove non può giungere l'opera del sacerdote, contribuendo validamente alla restaurazione cristiana della società. D'altra parte, però, cosiffatti I. I. non andavano esenti da pericoli e da difficoltà, sia per l'assenza di voti pubblici, di vita comune, di un abito religioso esterno, sia per l'impossibilità di una stretta e continua vigilanza degli Ordinari e dei Superiori. Inoltre si disputava circa la loro natura giuridica.

La costituz. di Pio XII, completando il cit. Decr. e il CJC, ne potenzia le capacità di bene, ne previene i pericoli e ne fissa le regole.

Si diranno, con nome proprio, I. I. o I. I. ss. le società, clericali o laicali, i cui membri professano i consigli evangelici nel secolo, per raggiungere la perfezione cristiana e per esercitare pienamente l'apostolato (art. 1). Non sono propriamente nè RELIGIOSI (v.), nè SOCIETÀ di vita comune (v.), poichè non emettono i tre voti pubblici e non fanno vita comune (art. 2, par. 1; cf. cann 487; 488, 1; 673, 1). Fanno voto, o promessa di celibato e di castità perfetta, di obbedienza e di povertà (art. 3, par. 2). Dipendono dalla S. Congreg. dei Religiosi, salvo quanto dispone il CJC can 252, 3 (art. 4). Possono essere eretti dai vescovi, consultata però la stessa S. Congreg. (art. 5). Sono di diritto pontificio quelli che hanno avuto l'approvazione o il decreto di lode dalla S. Sede (art. 7, 1).

La erezione canonica degli I. I. ss. prova che la Chiesa non rifugge dai gesti audaci quando i tempi lo richiedano. Nella tradizione di Ordini e Congregazioni fino ad oggi esistenti, non si concepiva lo stato religioso senza vita in comunità e senza convento: invece negli I. I. ss. la vita comune è soltanto quella dello spirito, poichè ciascun religioso vive come se fosse un laico tra laici, nel mondo, senza alcun segno esteriore di distinzione. Nelle Regole delle antiche religioni il lavoro manuale e intellettuale era elemento di santificazione personale, «consacrato» anch'esso dall'atmosfera sacra del convento, pur quando da esso la comunità traeva i mezzi d'esistenza; i religiosi degli I. I. ss., invece, partecipano a tutti i rami del lavoro comune, come ogni altro operaio del braccio o della mente, e vi partecipano non perchè è «sacro», consacrato da una regola di santità, ma, semmai, perchè è decristianizzato, al fine di riconsacrarlo colla propria spiritualità. Laicato religioso d'un tempo e laicato religioso odierno sono agli antipodi quanto alla forma; ciò che non cambia in essi è lo spirito che fa dei laici comunità più o meno larghe di anime tese verso la piena realizzazione del Regno di Dio in sè e nel prossimo. — Cf. i commenti alla *Provida Mater*: J. SIRNA, in *Miscell. Francisc.*, 47 (1947) 557–65; J. CREUSEN, in *Periodica de re mor., can. et lit.*, 36 (1947) 104–25; ID., in *Rev. des communautés relig.*, 20 (1948) 133–40, 165–78; C. CICOGNANI, in *Rev. españ. de der. can.*, 2 (1947) 357–73 (discorso); S. CANALS NAVARRETE, ivi, p. 821–61 e in *Monitor eccles.*, 74 (1949) 151–63; J. S. GOYENECHE, in *Comment. pro Relig. et Miss.*, 26 (1947) 1–17 e in *Apollinaris*, 20 (1947) 15-41; E. FOGLIASSO, in *Salesianum*, 9 (1947) 1-64, 147, 206, 318-59; A. GUAY, in *Rev. de l'univers. d'Ottawa*, 18 (1948) 5*-21*, 77*-103*; L. OLDANI, in *La Scuola catt.*, 76 (1948) 143-45; A. GEMELLI, *Gli I. I. ss. come strumento di apostolato*, ivi, 77 (1949) 161-81; W. ONCLIN, in *Ephem. theol. Lovan.*, 24 (1948) 456-62; E. BERGH, in *Nouv. Revue théolog.*, 70 (1948) 1052-62; J. PERRIN, in *La vie spirituelle*, 81 (1949) 98-107; J. BONDUELLE, *Réflexions sur le «laïcat religieux adapté au temps présent»*, ivi, Suppl. 1950 (15 agosto) 245-65 (tre innovazioni relative allo stato religioso tradizionale, concernenti: la vita comune, l'abbandono del mondo, la vita di lavoro); F. PETIT, *L'Eglise et les Instituts séculiers*, Paris 1950 (versione franc. dei documenti, con note); E. GAMBARI, *Institutorum saecularium et Congreg. religiosarum evo-*

lutio comparata, in *Comment. pro Relig. et Miss.*, 29 (1950) 224-80.

ISTITUTI Teologici *per laici*. v. INTELLETTUALI VI A, B.

ISTITUTO di Archeologia Cristiana (*Pontificio*). v. ISTITUTI DI STUDI SUPERIORI A 8.

ISTITUTO della Beata Vergine Maria. v. DAME 7 (*Dame Inglesi*).

ISTITUTO della Carità. v. ROSMINI e ROSMINIANI.

ISTITUTO della Carità. v. ROSMINIANI; RELIGIOSI VI 20.

ISTITUTO delle Missioni Estere di Milano. v. RAMAZZOTTI; RELIGIOSI VI 69.

ISTITUTO delle Missioni Estere di Parma. v. RELIGIOSI VI 59; CONFORTI GUIDO M.

ISTITUTO delle Missioni della Consolata di Torino. v. ALLAMANO GIUS.; RELIGIOSI VI 62.

ISTITUTO di Musica Sacra (*Pontificio*). v. ISTITUTI DI STUDI SUPERIORI, A 7 (di Roma), D 5 (di Milano).

ISTITUTO per le Opere di Religione. Fondato ed eretto nella Città del Vaticano con chirografo di Pio XII in data 27 giugno 1942, con personalità giuridica propria e responsabilità separata e distinta da quella degli Uffici della Santa Sede, ha assorbito l'Amministrazione delle *Opere di Religione*, costituita nel 1887 da Leone XIII.

Scopo dell'Istituto è di provvedere alla custodia e all'amministrazione dei capitali destinati ad opere di religione. È costituito da una Commissione cardinalizia di vigilanza, da Consultori e da un Ufficio amministrativo. — AAS 34 (1942) 217-19, fondazione; 36 (1944) 45 s, la compagine direttiva (chirografo 24-I-1944).

ISTITUTO per gli Studi Orientali (*Pontificio*). v. ISTITUTI DI STUDI SUPERIORI A 1 c.

ISTITUTO Biblico (*Pontificio*). v. ISTITUTI DI STUDI SUPERIORI, A 1 b.

ISTITUTO Cattolico *per le Attività Sociali* (I. C. A. S.). v. ITALIA, XVIII B 8.

ISTITUTO Cavanis: *Congregazione dei Sacerdoti delle Scuole di Carità*. v. RELIGIOSI VI 15; CAVANIS ANT. ANG. e MARCANTONIO.

ISTITUTO Internazionale di S. Anselmo (*Pontificio*). v. ISTITUTI DI STUDI SUP., A 5.

ISTITUTO Missionario Scientifico. v. ivi, A 3.

ISTITUTO « Utriusque Juris » (*Pontificio*). v. ivi, A 2.

ISTITUTRICI (*Suore Ospitaliere e I. del Terz'Ordine di S. Francesco*), dette « Francescane di Calais »: Congregaz. relig. femminile di diritto pontificio, con casa general. ad Arras e 870 membri (nel 1942).

ISTITUZIONE Canonica si diceva, in generale, l'atto di conferimento dell'ufficio, della dignità o del beneficio ecclesiastico da parte dell'autorità ecclesiastica, qualunque fosse stato il modo di designarne la persona. Più precisamente ora si dice I. C. il conferimento dell'ufficio alla persona presentata dal patrono e che abbia esercitato il diritto di opzione (CJ can 148; cf. cann 236, 395, 1466). — v. COLLAZIONE, GIUSPATRONATO. — Riferendosi al significato generico di I. C., un decreto della S. Congr. del Conc. (29-VI-1950, AAS 42 [1950] 601 s), richiamate le sanzioni del conc. di Trento (sess. XXIII, cap. 4, can. 7), del Sillabo (n. 50) e del CJC (cann 2331 § 2, 2334 nn. 1-2, 147 § 1-2, 332 § 1, 2394), precisa che incorrono nella scomunica riservata « speciali modo » alla S. Sede: 1) chi in qualunque modo trama contro la legittima autorità eccles. e tenta di ostacolarla; 2), chi senza regolare I. o provvisione canonica, occupa un beneficio eccles., un ufficio, una dignità, o li ritiene, o permette di esservi illegittimamente immesso; 3) chi, in qualsivoglia modo, diretto o indiretto, prende parte ai delitti nominati sopra.

ISTRUZIONE. v. INSEGNAMENTO e le voci cui ivi si rinvia.

ISTRUZIONE dei Processi. v. PROCESSI; INQUISIZIONE GIUDIZIALE.

ISTRUZIONE Religiosa. Poichè l'I. R. è un compito fondamentale dell'apostolato e del ministero pastorale, tutte le famiglie religiose sono dedicate (e spesso anche intitolate) all'*Istruzione*, alla *Dottrina cristiana*, all'*Educazione cristiana*, alle *Scuole*, all'*Insegnamento*... Si vedano gli scopi degli ORDINI RELIG. (specialmente dei CHIERICI Regolari). Per le CONGREGAZIONI e gli ISTITUTI Religiosi particolarmente dediti all'I. R., rimandiamo a RELIGIOSI, VI, 2, 3, 15, 18, 19, 20, 22, 26, 27, 28, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 40, 41, 46, 48, 57, 61, 63, 74, 79, 85; — VII C 4, 8; D 1; F 9; I; M 4; O 2, 4; P 4; R 2; S 3, 20, 24, 34, 41, 57, 61, 62, 64, 65, 67; T 8, 9; a ISTITUTI RELIG., 1, 2, 3, 4, 5, 8, 13, 14, 15, 17, 18. — v. anche SCUOLE. — Cf. ISTITUTI DI STUDI SUP. e ISTITUTI ECCLES. DI EDUCAZ. E DI I.

ISTRUZIONI della S. Sede. v. PAPA (*Atti e documenti della S. Sede*); CONGREGAZIONI ROMANE.

ITA. v. IDA.

ITACIO. v. IDAZIO; ITAZIO.

ITALA o Vecchia Latina. v. VERSIONI DELLA BIBBIA.

ITALIA. Dell'I. o con riferimento all'I. si discorre, com'è ovvio, in tutta la nostra Enciclopedia, che illustra sotto apposite voci separate le singole diocesi italiane, che fa un luogo di preferenza a personaggi, cose, istituti italiani, e che solitamente riferisce in particolar modo all'I. la trattazione di argomenti comuni. Qui si daranno, dunque, soltanto cenni riassuntivi e complementari. Del resto ometteremo di ripresentare i passati primati civili, religiosi, culturali, artistici d'I. — tutti ispirati e coloriti dalla fede cristiana —, non già perchè ci lascino insensibili, ma perchè, generalmente incontestati, trovano gran posto in tutte le storie generali della Chiesa e delle nazioni, della religiosità, della cultura, dell'arte. Ond'è che crediamo più proficuo, dopo un secco excursus di storia religiosa, toccare i punti più significativi del travaglio interiore dell'I. contemporanea. — I. *Generalità*. — II. *Storia religiosa*. — III. *Circoscrizioni ecclesiastiche*: A) Diocesi in ordine alfabetico; B) Abbazie e Prelature nullius; C) Diocesi secondo le Regioni conciliari; D) Ordinariato militare; E) Tribunali ecclesiastici. — IV. *Clero, Seminari, studi eccles.* — V. *Folklore e tradizioni popolari religiose*. — VI. *Istruzione pubblica*. — VII. *Opere cattoliche*. — VIII. *Istruzione religiosa, pietà*. — IX. *Opere culturali, educative*. — X. *Stampa cattolica*. — XI. *Arte sacra*. — XII. *Biblioteche eccles.* — XIII. *Formazione e apostolato*. — XIV. *Difesa, unità e diffusione della fede*. — XV. *Italia missionaria*. — XVI. *L'Azione Catt. e altre opere sorelle*. — XVII. *Opere caritativo-sociali e assistenza*. — XVIII. *Gli acattolici in Italia*. — XIX. *Bibliografia*.

I. Generalità. La Repubblica Italiana (Regno fino

al giugno 1946) ha una superficie di km² 301.021 e una popolazione calcolata (30-VIII-1950) a 46.395.000. Col trattato di pace, l'I. ha perduto 709,5 km² sul confine francese, 7827 km² a favore della Jugoslavia e i 783 km² costituenti il Territorio Libero di Trieste. Il censimento del 1936 dava una popolazione di 42.444.588 ab. La popolazione è quasi raddoppiata dopo il cens. del 1861, che dava la cifra di 25.017.000 ab., e aumentata d'un quarto dal 1900 (32.452.000).

In base al cens. 1936, le statistiche religiose danno: Cattolici 995,1 °/₀₀; Protestanti 2 °/₀₀ (83.610); Ebrei 1,2 °/₀₀ (47.820); Greco-scismatici 0,2 °/₀₀ (6.990); di altre religioni, 1470; senza religione, 0,4 °/₀₀ (17.280); di religione non determinata, 5.570. Il censimento 1951 non è istruttivo dal punto di vista religioso.

I Cattolici di rito bizantino (Italo-albanesi), secondo le statistiche della S. Cong. Orientale, sono c. 58.000 appartenenti alle eparchie di Lungro (38.000) e di Piana dei Greci (20.000).

Pio XI il 18-VI-1939 dichiarava e costituiva come Patroni primari d'I. S. Francesco d'Assisi e S. Caterina di Siena « qui, Italici ambo, patriam suam nostramque, magnam quidem jugiter Sanctorum parentem, non modo, dum viverent, perspicuo factorum ac virtutum fulgore inlustrarunt, sed temporibus quoque difficillimis insuetisque beneficiorum copia auxerunt ». AAS 6 (1939) 256 s. Pertanto la loro festa fu elevata in I. a rito doppio di I classe; cf. anche il discorso tenuto da Pio XII in S. Maria sopra Minerva il 5-V-1940, AAS 7 (1940) 181-88.

Furono dichiarati principali patroni speciali: S. Michele Arcang. per l'amministrazione dell'ordine o della sicurezza pubblica (29-IX-1949): AAS 42 (1950) 286-88; la Vergine Maria SS., sotto il titolo *Virgo fidelis*, per l'Arma dei Carabinieri (11-XI-1949): ivi, p. 288-90; S. Giovanni Bosco per l'associazione degli editori cattol. italiani (24-V-1946): ivi 425-27.

II. Storia religiosa. A) Il cristianesimo si propagò in I. da Roma (v.); ma è assai difficile seguirne gli stadi di sviluppo.

Possiamo dire in genere che nei secoli I e II la nuova religione fuori di Roma non ebbe larga propagazione. « Al tempo di Nerone, il cristianesimo in I. non era ancora uscito dalle mura di Roma e da alcuni pochi centri dell'I. meridionale » (P. Savio, *I Santi Martiri di Milano*, p. 33). Scarse sono le testimonianze sulle prime comunità cristiane d'I. Da Atti XXVIII 13 s sappiamo che S. Paolo trova a Pozzuoli dei cristiani. L'epistola agli Ebrei, che, come è probabile, è scritta da Roma, aggiunge i saluti dei cristiani d'I. (Ebr XIII 24). È ancora discussa ma è probabile la presenza di cristiani a Pompei e ad Ercolano al tempo della celebre eruzione del Vesuvio (cf. *Rend. R. Accad. di Archeol. Lett. e B. Arti di Napoli*, XVII, 1937 e XIX, 1939); Fr. di Capua, *Il « mysterium crucis » di Ercolano*, ivi, XXIII, 1947-48, p. 157-89: la croce trovata ad Ercolano nel 1938 sarebbe cristiana; v. anche Napoli); Erma accenna già a comunità cristiane del Lazio e della Campania (*Visio II*). Se la II epistola del ps. Clemente fosse, come vuole l'Harnack, di papa Sotero, ci informerebbe che a questo tempo il numero dei fedeli superava oramai quello degli Ebrei. Tertulliano (*Apol.* II, 37) ci dice che alla fine del II secolo i convertiti erano molto numerosi.

Anche le sedi episcopali in I. sembrano avere la loro origine solo verso la fine del II sec. (Lanzoni, II, 1084); forse nessuna sede italiana, esclusa Roma, è di origine apostolica. Durante i secc. I e II i Papi avrebbero governato l'I. come unica diocesi (cf. Savio, *Alcune considerazioni sulla prima diffusione del cristianesimo*, in *Rivista di scienze storiche*, Pavia 1904, p. 108 ss).

Nel III sec., benchè sia difficile precisare quali, le diocesi sono assai più numerose, anche in regioni meno importanti: segno, quindi, che il cristianesimo è già assai diffuso. Nel 251 papa Cornelio raccoglie in un sinodo romano 60 vescovi, almeno nella maggior parte italiani. Sono certamente di questo tempo le diocesi di Napoli, Nola, Nocera, Benevento e probabilmente anche di Capua, Cagliari, Siracusa e Brindisi.

In alta I. le sedi di Milano, Ravenna ed Aquileja, nelle quali città il cristianesimo affluì da Roma, ma anche, direttamente o indirettamente, dall'Oriente (soprattutto per Ravenna), sono certamente del III sec.; forse anche della seconda metà del II sec. Similmente Parenzo può essere anteriore al IV sec.

Nel IV sec., all'inizio, i cristiani sono, al dire del Savio, una notevole minoranza, numerosi soprattutto nel Lazio, in Campania, Umbria, Tuscia suburbicaria, Sicilia orientale e Cagliari.

B) Naturalmente la piena libertà concessa da Costantino (v.) determina una più rapida diffusione del cristianesimo, cosicchè, verso la fine del secolo, pare che la maggioranza, tanto in Roma che nelle provincie, sia cristiana, benchè anche dopo il IV sec., continuino sopravvivenze pagane: tracce notevoli, infatti, ne rimangono ancora al tempo di S. Pietro Crisologo, di S. Leone Magno, di S. Benedetto e S. Gregorio M. È a questo secolo che rimontano in buona parte le diocesi dell'I. meridionale e settentrionale, anche nelle piccole città, come può vedersi alle rispettive voci e come si desume dal numero elevato di vescovi presenti nei sinodi (300 a Milano nel 355; 400 a Rimini nel 359, con maggioranza, senza dubbio, di Italiani; 50 a Roma nel 340 sotto Giulio I; 90 [o 93] sotto Damaso nel 372 e 80 circa sotto Siricio nel 386). Simile diffusione di sedi episcopali dice evidentemente una vasta propagazione del cristianesimo.

Passata l'epoca delle Persecuzioni (v.), sotto gli imperatori cristiani, l'I., come l'Occidente, sente la bufera ariana più come fenomeno di turbolenza che come crisi dottrinale. Basta pensare ai fatti che inquadrano la figura di S. Ambrogio (v.). Ancora principalmente attorno al vescovo di Milano si svolgono i tentativi per ripristinare ufficialmente il paganesimo morente; ma oramai il favore degli imperatori d'Occidente è per la Chiesa cattolica (v. soprattutto Graziano, Teodosio). Sotto i successori di Teodosio l'opposizione al paganesimo e all'eresia prende un carattere radicale: è il periodo in cui i templi pagani superstiti vengono adibiti, in tutta I., ad uso cristiano.

Milano, che sotto S. Ambrogio è stata centro di vita politica e religiosa, almeno per l'Alta I. e per l'Illirico, agli inizi del V sec. perde la sua importanza.

C) Con la caduta dell'Impero Romano d'Occidente (476) e le invasioni barbariche, l'I. è sottoposta a una doppia forza d'attrazione: Bisanzio e i nuovi conquistatori.

Al tempo dello scisma di ACACIO (v.), si trovò in opposizione all'Oriente; ma composto lo scisma e vinti gli Ostrogoti per opera di Belisario e Narsete, ritornò sotto l'influsso degli imperatori d'Oriente. Nel 552 venne fondato l'esarcato di Ravenna, organizzato nel 554 da Giustiniano. Al tempo di papa Pelagio, in occasione della controversia dei TRE CAPITOLI (v.), si verificano episodi di sapore scismatico, capeggiati da Vitale, metropolita di Milano, e da Paolino di Aquileia. Milano, sotto Lorenzo II, ritorna all'unità; Aquileia invece rimane nello scisma, mentre il patriziato cattolico dal 606 risiede a Grado. Lo scisma ebbe termine alla fine del sec. VII.

Nel 568, l'I. veniva invasa dai Longobardi (568–774), che tolsero quasi tutta l'I. settentrionale ai Greci. Sotto GREGORIO Magno (v.), per opera di Teodolinda, fu promossa la conversione dei nuovi conquistatori e stabilita la pace coi Greci. Ma nel 751 anche Ravenna cadde in potere dei Longobardi. Tentata da Liutprando, la conquista del ducato romano fu ripresa da Astolfo. Papa STEFANO II (v.) si rivolge a Pipino, che, vinti i Longobardi, favorisce il POTERE TEMPORALE DEI PAPI (v.). Carlo Magno, vincendo definitivamente i Longobardi, incoronato imperatore a Roma (800), unisce l'I. settentrionale e centrale all'impero (v. ROMANO IMPERO), mentre la meridionale continua ad esser soggetta a Bisanzio.

Caduto il dominio carolingio, sotto la pressione dei Saraceni, che riescono ad impadronirsi delle 3 maggiori isole e si spingono fino a Roma (846-849), l'I. viene unita alla Germania: Ottone I nel 962 riceve dal papa Giovanni XII la corona imperiale e rinnova in tal modo l'impero.

D) All'inizio del sec. XI, con la morte di Arduino d'Ivrea e la coronazione imperiale di Enrico II, si pone termine ai tentativi di continuare il regno d'I., che viene unita definitivamente alla Germania.

In questo tempo le condizioni della Chiesa sono particolarmente caratterizzate dalle contese delle principali famiglie romane per disporre della cattedra pontificia, da un vertiginoso succedersi di Papi (41 in 161 anno), da una vasta decadenza del clero e dal vincolo sempre più stretto che lega i vescovi a preoccupazioni politiche.

Nell'opera di riforma, GREGORIO VII (v.) fu coadiuvato dall'azione di forti personalità e da famiglie religiose: S. ROMUALDO (v.) coi Camaldolesi, S. GIOVANNI GUALBERTO (v.) coi Vallombrosani, S. NILO (v.), S. Pier DAMIANI (v.) . . .

Nello sforzo di sottrarre i vescovi all'influsso imperiale, si scatena la lotta delle INVESTITURE (v.).

Intanto compaiono nell'I. meridionale i Normanni che sopraffanno Greci ed Arabi.

Nel 1059 Roberto Guiscardo diviene vassallo della S. Sede; nel 1084 corre in aiuto a Gregorio VII assediato in Sant'Angelo; nel 1130 lo Stato normanno è eretto in regno con Ruggero II. I Normanni, come pure altre città italiane (Genova, Pisa, Venezia), partecipano largamente alle CROCIATE (v.). Furono ancora i Normanni che, insieme ai liberi Comuni, fornirono uno scampo al Papa durante la lotta con gli Hohenstaufen, potrattasi fino alla composizione nella pace di Venezia nel 1177, dove furono di fronte i due grandi protagonisti della seconda lotta tra papato e impero: Alessandro III e Federico Barbarossa.

Tutta l'I. settentrionale ardentemente partecipò a questo conflitto, divisa com'era tra Guelfi, partigiani della Chiesa e difensori della propria indipendenza, e Ghibellini fautori dell'impero (v. GUELFI e GHIBELLINI).

E) Dopo gli splendori del pontificato di INNOCENZO III (v.), la lotta contro il papato si accanisce da parte di Federico II contro GREGORIO IX (v.). Carlo d'Angiò occupa nel 1268 l'I. meridionale, che dal 1134 era passata ad Enrico VI unito in matrimonio a Costanza, ultima principessa normanna. Nel 1282 la Sicilia passa alla casa d'Aragona.

Per quanto riguarda più particolarmente il movimento religioso, ricordiamo che, a partire dal sec. XI, vanno delineandosi diverse correnti ereticali, sia pure come reazioni alla decadenza del clero: ARNALDO DA BRESCIA (v.), la cui azione non è limitata al campo puramente religioso ma ha pure finalità politiche, i VALDESI (v.), i POVERI di Lombardia (v.). A questi gruppi vanno aggiunti CATARI (v.), ALBIGESI (v.), MANICHEI (v.), PATARINI (v.), GIOACHIMITI (v.), GUGLIELMITI (v.)... Contro tutti questi movimenti la reazione fu molteplice: da quella esteriore, soprattutto contro i Catari, attuata anche con l'intervento coercitivo dei poteri civili, alla INQUISIZIONE (v.), a quella più profonda, condotta dai nuovi ORDINI religiosi (v.), che, nella piena dipendenza dalla autorità, tanto contribuirono a riformare i costumi (v. FRANCESCANI, DOMENICANI), e di molte altre famiglie religiose, quali i SILVESTRINI, gli Eremiti AGOSTINIANI, i CELESTINI...

Nell'universale fervore per gli studi che fiorisce nella SCOLASTICA (v.), e ha i suoi migliori rappresentanti negli italiani TOMMASO d'Aq. (v.) e BONAVENTURA di Bagnorea (v.), l'I., prima di ogni altra, ha a Bologna la sua università, che diviene la madre del diritto.

F) Dalla fine del sec. XIII sino al sec. XV l'I. è sottoposta a lotte sanguinose. Dopo l'affronto di Anagni subito da BONIFACIO VIII (v.), il papato rimane asservito al re di Francia e nel 1308 con CLEMENTE V (v.), eletto 3 anni prima, si stabilisce ad Avignone.

GREGORIO XI (v.) nel 1377 ritorna a Roma, accogliendo le pressanti insistenze di S. CATERINA DA SIENA (v.), che personifica i desideri universali. Sotto il successore URBANO VI (v.), ha inizio lo SCISMA d'OCCIDENTE (v.), spento solo al concilio di COSTANZA (v.), quando i due antipapi furono deposti e GREGORIO XII (v.) abdicò. Nel sec. XIV gli Ordini degli OLIVETANI (v.), GESUATI (v.), GEROLAMITI (v.) rappresentano una ripresa di vita religiosa.

G) Il RINASCIMENTO (v.) trova nei Pontefici dei mecenati: purtroppo talvolta essi tollerarono anche situazioni che nella Chiesa portarono disordini ed abusi. Tuttavia una voce severa risuona nella predicazione di S. BERNARDINO da Siena (v.), S. GIOVANNI CAPISTRANO (v.), SAVONAROLA (v.), BERNARDINO DA FELTRE (v.), nello zelo di S. ANTONINO DA FIRENZE (v.), S. Lorenzo GIUSTINIANI (v.) e nell'azione di nuovi Ordini e Congregazioni religiose (v. MINIMI, Compagnia del DIVINO AMORE e, alla fine del secolo, gli OBLATI).

Intanto si va consumando la RIFORMA (v.) protestante. Il protestantesimo tentò di penetrare in I. Come argine a questi tentativi, nel 1542, fu rior–

ganizzata la INQUISIZIONE (v. S. UFFICIO). Influsso affine al protestantesimo ebbero pure i SOCINIANI (v.), Lelio e Fausto. Impugnatore di ogni adesione alla Rivelazione fu GIORDANO BRUNO (v.), condannato al rogo (1600). La CONTRORIFORMA (v.), che fa capo al conc. di TRENTO (v.), fu per l'I. il principale preservativo dal protestantesimo.

Nell' applicazione dei decreti tridentini furono particolarmente benemeriti S. PIO V (v.), GREGORIO XIII (v.), SISTO V (v.), CLEMENTE VIII (v.), S. CARLO BORROMEO (v.). .

Fioriscono allo scopo nuovi Ordini: Cappuccini (v. FRANCESCANI I, 2, c), fondati da MATTEO da Bascio (v.), SOMASCHI, fondati da S. Gerolamo EMILIANI (v.); TEATINI (v.), fondati da G. P. Carafa (v. PAOLO IV) con S. Gaetano di Thiene (su questa Congregazione di Chierici Regolari si modellarono le altre sorte in quel tempo); BARNABITI (v.), fondati da S. Ant. M. Zaccaria; ORSOLINE (v.), fondate da S. A. MERICI (v.); Oratoriani, fondati da S. Filippo NERI (v.); Compagnia dell'Eterna Sapienza di Milano; Chierici Regolari della Madre di Dio, fond. da S. Giovanni LEONARDI (v.); Fatebenefratelli, fondati da S. GIOVANNI DI DIO (v.); Ministri degli infermi, fondati da S. Camillo de' LELLIS (v.); Chierici Regolari delle Scuole Pie (v. SCOLOPI), fondati da S. GIUSEPPE CALASANZIO (v.); i GESUITI (v.), fondati da S. IGNAZIO (v.). I grandi riformatori ebbero quasi tutti contatto con la Compagnia del DIVIN AMORE (v.). Ad essa avevano appartenuto PAOLO III (v.) ed i prelati della Curia che vollero seriamente Trento e le sue riforme. Nel movimento universale di riforma cattolica, l'I. dà alla Chiesa due luminari in S. Roberto BELLARMINO (v.), principe della controversia, e in Cesare BARONIO (v.), padre della storia ecclesiastica. Ai molti Santi già nominati possiamo aggiungere S. Alessandro SAULI (v.), S. FELICE di Cantalice (v.), S. LORENZO da Brindisi (v.), S. Caterina RICCI (v.) da Firenze, S. MARIA MADD. de' PAZZI (v.), S. Giacinta MARESCOTTI (v.)....

H) Vari conflitti di Stati italiani col Papa caratterizzano il sec. XVII: del regno di Sicilia, di Venezia, di Amedeo II di Savoia per le sue pretese sulla nomina dei vescovi e sulle rendite dei benefici vacanti. È pure questo il sec. del GIANSENISMO (v.), che penetrò anche in I. con carattere più particolarmente politico, e del QUIETISMO (v.), che in I. ricevette un colpo mortale colla condanna di INNOCENZO XI (v.) nel 1687.

Nel sec. seguente BENEDETTO XIV (v.) conchiude parecchi Concordati: con la Sicilia (1741), con la Sardegna (1742), con Milano (1757), e riesce a comporre il dissidio tra Austria e Venezia per Aquileia (1751), creando l'arcivescovado di UDINE (v.) per il Veneto, e di GORIZIA (v.) per il territorio austriaco.

A distanza di pochi anni dalla fondazione (1732) dei REDENTORISTI (v.), opera di S. ALFONSO M. de' Liguori (v.), e (1741) dei PASSIONISTI (v.) opera di S. PAOLO della Croce (v.), anche in I., come già nella Spagna, nel Portogallo e in Francia, incomincia l'opposizione scatenata contro i GESUITI (v.), che nel 1767 sono espulsi da Napoli e da Parma e infine, sotto la pressione delle corti borboniche, vengono soppressi da Clemente XIV nel 1773.

Opposizioni alla libertà della Chiesa si manifestano, sotto l' influsso del GIUSEPPINISMO (v.) e del GALLICANISMO (v.), a Venezia, a Napoli, a Parma. Nota è poi l'azione del sinodo di PISTOIA (v.) esercitata da Scipione RICCI (v.) in omaggio a queste tendenze, nel granducato di Toscana.

Nel sec. XVIII la scienza ecclesiastica è illustrata dai nomi di MURATORI (v.), NORIS (v.), BIANCHINI (v.), BALLERINI (v.), MANSI (v.), BIANCHI (v.), ZACCARIA (v.) . . .

I) Dopo la tormenta della RIVOLUZIONE francese (v.) e del periodo di NAPOLEONE (v.), l'I. è soggetta direttamente o indirettamente al predominio austriaco. Ma presto si pronuncia il moto del RISORGIMENTO (v.), che porterà, tra glorie e errori, all'unità d'I.: la via rimane a lungo incerta tra una unione sottoposta alla supremazia papale, o con la esclusione del Papa, oppure attraverso la forma confederativa sostenuta dal Mazzini e dalla «Giovane I.». Mentre Carlo Alberto prima e poi Vittorio Emanuele II iniziano la lotta contro l'Austria, la rivolta, che già negli Stati Pontifici aveva creato incidenti, nel 1848 costringe Pio IX a rifugiarsi in Gaeta. Nel movimento unitario gli Stati Pontifici sono annessi uno ad uno al nascente Regno d'I., finchè il 20-9-1870 le truppe italiane entrano in Roma, dichiarata capitale d'I. il 30-6-1871. Il 13-5-1871 da Firenze, capitale del Regno dal 1861, era promulgata la legge delle GUARENTIGIE (v.), respinta da LEONE XIII (v.) che non volle riconoscere l'avvenuta annessione.

Spesso il carattere assunto dal RISORGIMENTO nazionale (v.) era stato di netta opposizione agli interessi della Chiesa; inoltre un complesso di provvedimenti settari acuì il disagio dell'anima cattolica in I., tra cui ricordiamo: l'abolizione dei Concordati vigenti; la soppressione della GIURISDIZIONE ecclesiastica (v.), dell'esenzione dei chierici dal servizio militare (v. CLERO), di Ordini religiosi e Congregazioni; l'INCAMERAMENTO dei beni ecclesiastici (v.); il carattere areligioso impresso alle scuole; l'obbligatorietà del matrimonio civile; la soppressione delle facoltà di teologia nelle università; la secolarizzazione delle Opere Pie; l' imposizione di aggravi fiscali e la conversione del patrimonio ecclesiastico . . . Il dissidio tra la S. Sede e lo Stato italiano non fu senza riflesso nel clero, diviso tra *conciliatoristi* o favorevoli, e *intransigenti* o contrari al nuovo regno sorto dalla rivoluzione liberale (v. LEONE XIII).

La proibizione di partecipare alle ELEZIONI (v.) politiche (*Non expedit*) imposta ai cattolici italiani dopo l' annessione ingiusta degli Stati pontifici, fu riconfermata da Leone XIII (30-7-1886), che più tardi disapprovò la pubblicazione anonima, dovuta a mons. G. BONOMELLI (v.), fattosi eco del desiderio che tale disposizione fosse abrogata. La disciplina fu attenuata nel 1904, abrogata parzialmente nel 1909 ed abolita definitivamente dalla S. Penitenzieria nel 1919.

L) Sotto LEONE XIII anche in I. si sviluppò un vasto movimento per instaurare un nuovo ordine sociale ispirato ai principi cristiani lumeggiati dalle encicliche papali, prima fra tutte la «Rerum Novarum».

Con Pio X la penisola sentì il disagio dell'ondata modernista (v. MODERNISMO).

Tra i nuovi organismi che illustrano la vita cristiana in I. alla fine del sec. XIX, vanno ricordati la Pia Società dei SALESIANI (v.), fondata da S. Giovanni Bosco, ed i Rosminiani (v. ROSMINI).

Dopo la grande guerra 1914-18, il fatto più grandioso per la storia religiosa e civile italiana è la CONCILIAZIONE (v.), conchiusa colla firma dei Patti del LATERANO (v.) l'11-2-1929, che, sciogliendo definitivamente la QUESTIONE ROMANA (v.), sistemò pure la condizione della Chiesa in I. Trattato e Concordato furono ratificati il 7-6-1929. I rapporti tra I. e S. Sede si eran già avviati per una via soddisfacente durante la guerra mondiale 1914-18, non in linea giuridica, ma per la buona volontà delle due parti. Dallo Statuto Albertino del 1848 al 1870 lo Stato aveva moltiplicato senza posa misure oppressive della Chiesa. Questo contrasto increscioso che andò successivamente aggravandosi per l'anticlericalismo dei partiti di sinistra e della massoneria, ebbe termine con la stipulazione dei Patti Lateranensi. Il *Trattato* risolve la questione della assoluta indipendenza della S. Sede con la costituzione e delimitazione dello Stato sovrano della Città del VATICANO (v.). Così la S. Sede gode, oltre che della sovranità spirituale propria della sua natura, di una sovranità temporale sullo Stato della Città del Vaticano, segno e garanzia della prima. Il *Concordato* invece regola i rapporti tra la Chiesa e lo Stato in Italia, che con questo Concordato assume il suo carattere di Stato cattolico: « L'Italia, ai sensi dell'art. 1 del Trattato (« la religione cattolica apostolica e romana è la sola religione dello Stato »), assicura alla Chiesa cattolica il libero esercizio del potere spirituale, il libero e pubblico esercizio del culto, nonchè della sua giurisdizione in materia ecclesiastica » (art. 1). Tra i punti più importanti sono da ricordare: la procedura per la nomina dei vescovi e la provvista dei benefici ecclesiastici, l'insegnamento religioso nelle scuole, il riconoscimento degli effetti civili al matrimonio religioso, l'assistenza spirituale ai militari, la personalità giuridica degli enti ecclesiastici. Il Papa ha voluto che il Concordato fosse intimamente e indissolubilmente congiunto con il Trattato. Si dice infatti nella premessa al Concordato: « La S. Sede ha proposto che il Trattato fosse accompagnato per necessario complemento da un Concordato », come pure ripetutamente Pio XI ha affermato, prima che i Patti fossero ratificati. Pei dettagli, rimandiamo alle voci apposite. Successive intese, dopo l'acuto attrito determinatosi col governo fascista nel 1931, nel settembre di quell'anno e ancora nel 1939, regolarono la posizione dell'Azione Cattolica in I., soprattutto in base al principio che escludeva ogni organizzazione che non avesse finalità puramente religiose. Così pure una mutua intesa regolò l'assistenza religiosa alle organizzazioni giovanili fasciste.

La seconda guerra mondiale (1939-1945) mise in luce, ancor più della precedente, l'opera disinteressata della S. Sede: prima, nell'estremo tentativo di Pio XII, attraverso l'azione diplomatica e l'appello radiofonico al mondo nell'agosto 1939, per scongiurare la catastrofe, poi, una volta scoppiata la guerra, per limitarne gli orrori, per sollevarne le miserie materiali e morali, mentre, nei magistrali messaggi natalizi, il Papa poneva i presupposti per una pacifica e durevole intesa tra i popoli. Espressioni di questa azione pontificia furono l'Ufficio Vaticano per i prigionieri, i Refettori del Papa, l'azione intesa a preservare Roma dai bombardamenti (nonostante che due volte la Città Eterna venisse violata e una volta la stessa Città del Vaticano) e — a guerra finita — la vasta opera della Pontificia Commissione di Assistenza.

M) Dopo l'infelice conclusione della guerra, l'I., erettasi a Repubblica (2-6-1946), si diede una nuova Costituzione, entrata in vigore il 1° gennaio 1948. Essa riconosce la sovranità e la indipendenza della Chiesa nel suo ordine e sancisce che i rapporti tra Stato e Chiesa sono regolati dai Patti Lateranensi (a. 7), i quali possono essere modificati con leggi ordinarie solo per accordi bilaterali.

La vigorosa affermazione elettorale contro il comunismo avvenuta il 18 aprile 1948 è una delle manifestazioni significative del cammino che l'I. si propone di percorrere per mantenersi fedele alla sua tradizione cattolica. Nel 1946 si ottennero: 35,2 % democristiani; 32,2% partiti moderati; 18,9% comunisti; 13,7% socialisti. Invece nel 1948 si ebbero: 48,7% democristiani; 7,1% socialisti di destra; 13,5% partiti moderati; 30,7% comunisti e socialisti di sinistra.

III. Circoscrizioni ecclesiastiche Non comprendendo ROMA (v.), l'I. conta complessivamente 333 diocesi, se si tiene calcolo anche delle Abbazie (10) e delle Prelature *nullius* (3). Però, essendo alcune diocesi riunite sotto un medesimo vescovo, il numero degli Ordinari discende a 291.

A) Crediamo utile far seguire l'elenco alfabetico delle Diocesi italiane con l'epoca di fondazione e alcuni dati statistici (al 1950). — Quando la Sede non è capoluogo di provincia, si indica la circoscrizione provinciale o le circoscrizioni provinciali, a cui la diocesi appartiene. — Abbreviazioni: catt. = abit. di relig. cattolica: imm. sogg. = immediatamente soggetta; metr. = sede metropolitana; parr. = parrocchie; pr. = provincia; res. = residenza; sac. d. = sacerdoti diocesani; sac. r. = sacerdoti regolari; suburb. = sede suburbicaria di Roma; suffr. = suffraganea.

ACERENZA (sec. IV) e MATERA (sec. IX): metr., pr. Potenza e Matera. — Res. in Acerenza dal magg. all'ott. ed in Matera dal nov. all'apr. — Parr. 38, sac. d. 94, sac. r. 10, catt. 169.000.

ACERRA (sec. VI): suffr. di Napoli, pr. Napoli. — Parr. 20, sac. d. 47, sac. r. 25, catt. 61.700.

ACIREALE (27-VI-1844): imm. sogg., pr. Catania. — Parr. 92, sac. d. 221, sac. r. 85, catt. 166.500.

ACQUAPENDENTE (13-IX-1649): imm. sogg., pr. Viterbo. — Parr. 14, sac. d. 26, sac. r. 12, cattolici 22.600.

ACQUI (sec. IV): suffr. di Torino, pr. Alessandria. — Parr. 147, sac. d. 267, sac. r. 59, catt. 180.000.

ADRIA (sec. VII): suffr. Venezia, pr. Rovigo. — Res. Rovigo. — Parr. 97, sac. d. 199, sac. r. 36, catt. 270.000.

AGRIGENTO (sec. I): suffr. di Monreale. — Parr. 98, sac. d. 345, sac. r. 82, catt. 474.500.

ALATRI (sec. VI): imm sogg., pr. Frosinone. — Parr. 16, sac. d. 32, sac. r. 19, cattolici 32.000.

ALBA (sec. IV): suffr. di Torino, pr. Cuneo. — Parr. 133, sac. d. 265, sac. r. 60, catt. 143.300.

ALBANO (sec. IV): suburb., pr. Roma. — Parr. 19, sac. d. 32, sac. r. 107, catt. 84.500.

ALBENGA (sec. V): suffr. di Genova, pr. Savona. — Parr. 170, sac. d. 237, sac. r. 57, catt. 132.500.

ALES (sec. VII) E TERRALBA (sec. XII): suffr. di Oristano, pr. Cagliari. — Res. in Ales. — Parr. 44, sac. d. 78, sac. r. 6, catt. 85.000.

ALESSANDRIA (1175): suffr. di Vercelli. — Parr. 66, sac. d. 137, sac. r. 32, catt. 138.000.

Alghero (sec. XII, 1503): suffr. di Sassari, pr. Sassari. — Parr. 21, sac. d. 64, sac. r. 5, catt. 50.000.

Alife (sec. V): suffr. di Benevento, pr. Benevento. — Res. in Piedimonte di Alife. — Parr. 15, sac. d. 42, sac. r. 6, catt. 30.000.

Amalfi (sec. VI): imm. sogg., pr. Salerno, sede arciv. (987). — Parr. 55, sac. d. 72, sac. r. 30, catt. 37.108.

Amelia (sec. V): imm. sogg., pr. Terni. — Parr. 20, sac. d. 26, sac. r. 37, catt. 23.500.

Ampurias (sec. XII) e Tempio (sec. VI): suffr. di Sassari, pr. Sassari. — Res. Tempio. — Parr. 30, sac. d. 72, catt. 76.300.

Anagni (sec. V): imm. sogg., pr. Frosinone. — Parr. 27, sac. d. 39, sac. r. 45, catt. 45.500.

Ancona (sec. III) e Numana (465): imm. sogg., pr. Ancona, sede arciv. (14-IX-1904). — Parr. 44, sac. d. 82, sac. r. 52, catt. 105.000.

Andria (sec. V): suffr. di Trani, pr. Bari. — Parr. 20, sac. d. 91, sac. r. 14, catt. 110.000.

Anglona-Tursi (968): suffr. di Acerenza, pr. Matera. — Res. in Tursi (8-VIII-1545). — Parr. 38, sac. d. 65, catt. 100 000.

Aosta (sec. IV; 1817): suffr. di Torino. — Parr. 88, sac. d. 145, sac. r. 14, catt. 89 700.

Apuania (20 VII 1939) già Massa Carrara (18-II-1822): suffr. di Pisa. — Parr. 214, sac. d. 215, sac. r. 25, catt. 200.000.

Aquila (L') (20-II-1257): imm. sogg., sede arciv. (23-I 1876). — Parr. 145, sac. d. 151, sac. r. 78, catt. 115.000.

Aquino (sec. V), Sora (sec. III) e Pontecorvo (23-VI-1725): imm. sogg., pr. Frosinone. — Res. Sora. — Parr. 88, sac. d. 159, abit. 191.000.

Arezzo (sec. III): imm. sogg. — Parr. 336, sac. d. 355, sac. r. 95, catt. 215 000.

Ariano (sec. XI): suff. di Benevento, pr. Avellino. — Parr. 24, sac. d. 39, sac. r. 10, catt. 62.800.

Ascoli Piceno (sec. IV): imm. sogg. — Parr. 170, sac. d. 172, sac. r. 23, catt. 139 500.

Ascoli Satriano (sec. XI) e Cerignola (1818): suffr. di Benevento, pr. Foggia. — Res. estiva in Ascoli; invern. a Cerignola. — Parr. 15, sac. d. 57, sac. r. 18, catt. 87.000.

Assisi (sec. III): imm. sogg., pr. Perugia. — Parr. 36, sac. d. 53, sac. r. 127, catt. 40.200.

Asti (sec. III): suffr. di Torino. — Parr. 125, sac. d. 243, sac. r. 88, catt. 151.000.

Avellino (sec. II): suffr. di Benevento. — Parr. 50, sac. d. 120, sac. r. 37, catt. 130.000.

Aversa (sec. XI): imm. sogg., pr. Napoli. — Parr. 66, sac. d. 257, sac. r. 48, catt. 187.900.

Bagnoregio (sec. VI): imm. sogg., pr. Viterbo. — Parr. 27, sac. d. 35, sac. r. 18, catt. 30.000.

Bari (sec. VI): sede metr. — Parr. 53, sac. d. 245, sac. r. 120, catt. 463.500.

Belluno (sec. II) e Feltre (sec. VI): suffr. di Venezia. — Parr. 120, sac. d. 211, sac. r. 56, catt. 193.900.

Benevento (sec. I): sede metr. — Parr. 160, sac. d. 268, sac. r. 105, catt. 334.500.

Bergamo (sec. IV): suffr. di Milano. — Parr. 391, sac. d. 1073, catt. 560.000.

Bertinoro (1360): suffr. di Ravenna, pr. Forlì. — Parr. 64, sac. d. 85, sac. r. 4, catt. 50.000.

Biella (1-VI-1772): suffr. di Vercelli, pr. Vercelli. — Parr. 128, sac. d. 219, sac. r. 46, catt. 148.000.

Bobbio (sec. XI): suffr. di Genova, pr. Piacenza. — Parr. 60, sac. d. 79, catt. 35.000.

Boiano (sec. XI) e Campobasso (20-VI 1927): suffr. di Benevento, pr. Campobasso. — Res. Campobasso. — Parr. 46, sac. d. 68, sac. r. 24, catt. 100.000.

Bologna (sec. III): sede metr. — Parr. 425, sac. d. 568, sac. r. 190, catt. 685 000.

Borgo San Sepolcro (22-IX-1515): suffr. di Firenze, pr. Arezzo. — Parr. 136, sac. d. 101, sac. r. 19, catt. 60.000.

Bosa (sec. V): suffr. di Sassari, pr. Nuoro. — Parr. 21, sac. d. 46, sac. r. 22, catt. 35.524.

Bova (sec. VII): suffr. di Reggio Calabria, pr. Reggio Calabria. — Parr. 17, sac. d. 22, sac. r. 4, catt. 26.856.

Bovino (sec. V): suffr. di Benevento, pr. Foggia. — Parr. 12, sac. d. 23, sac. r. 8, catt. 35.000.

Brescia (sec. I): suffr. di Milano. — Parr. 421, sac. d. 985, abit. 720.000.

Bressanone (sec. VI): imm. sogg., pr. Bolzano. — Parr. 137, sac d. 244, sac. r. 121, catt. 98.540.

Brindisi (sec. IV) e Ostuni (sec. XI): sede metr. — Parr. 33, sac. d. 126, sac. r. 26, catt. 187.000.

Cagli (sec. VI) e Pergola (1819): suffr. di Urbino, pr. Pesaro e Urbino. — Res. a Pergola dal luglio al nov.; a Cagli dal dic. al giugno. — Parr. 53, sac. d. 64, sac. r. 12, catt. 34.058.

Cagliari (sec. IV): sede metr. — Parr. 86, sac. d. 152, sac. r. 74, catt. 310.000.

Cajazzo (sec. IX): suffr. di Capua, pr. Benevento. — Parr. 35, sac d. 51, catt. 32.500.

Caltagirone (12-IX-1818): suffr. di Siracusa, pr. Catania. — Parr. 38, sac. d. 120, sac. r. 31, catt. 151 000.

Caltanisetta (25-V-1844): suffr. di Monreale. Parr. 30, sac. d. 175, sac. r. 40, catt. 200.000.

Calvi (sec. V) e Teano (sec. VI): suffr. di Capua, pr. Napoli. — Parr. 107, sac. d. 140, sac. r. 46, catt. 73.000.

Camerino (sec. III): imm. sogg., pr. Macerata, sede arciv. (17-XII-1787). — Parr. 174, sac. d. 168, sac. r. 28, catt. 77.980.

Campagna (1525): imm. sogg., pr. Salerno. — Parr. 28, sac d. 49, sac. r. 11, catt. 69.100.

Capua (sec. II): sede metr., pr. Napoli. — Parr. 63, sac. d. 129, sac. r. 10, catt. 104.500.

Cariati (sec. XIV): suffr. di Santa Severina, pr. Cosenza. — Parr. 30, sac. d. 34, catt. 50.000.

Carpi (1-XII-1779): suffr. di Modena, pr. Modena. — Parr. 36, sac. d. 83, sac. r. 7, catt. 95.050.

Casale Monferrato (18-IV-1474): suffr. di Vercelli, pr. Aless. — Parr. 145, sac. d. 259, sac. r. 131, catt. 141.900

Caserta (sec. XII): suffr. di Capua, pr. Napoli. — Parr. 52, sac. d. 109, sac. r. 35, catt. 108 700.

Cassano all'Jonio (sec. V): suffr. di Reggio C., pr. Cosenza. — Parr. 43, sac. d. 75, sac. r. 9, catt. 108.000.

Castellammare di Stabia (sec. IV): suffr. di Sorrento, pr. Napoli. — Parr. 39, sac. d. 101, sac. r. 38, catt. 80.000.

Castellaneta (sec. XI): suffr. di Taranto, pr. Taranto. — Parr. 10, sac. d. 36, sac. r. 9, catt. 49.700.

Catania (sec. I): imm. sogg., sede arciv. (28-VII-1844). — Parr. 74, sac. d. 309, sac. r. 170, catt. 430.000.

Catanzaro (1121): imm. sogg., sede arciv. (5-

VI-1927). — Parr. 46, sac. d. 63, sac. r. 12, cattolici 90.800.

Cava (1394) e Sarno (sec. XI): imm. sogg., pr. Salerno. — Parr. 44, sac. d. 83, sac. r. 32, catt 92.000.

Cefalù (1131): suffr. di Palermo, pr. Palermo. — Parr. 36, sac. d. 137, sac. r. 38, catt. 129.000.

Cesena (sec. I): suffr. di Ravenna, pr. Forlì. — Parr. 64, sac. d. 126, sac. r. 51, catt. 90.000

Chiavari (3-XII-1892): suffr. di Genova, pr. Genova. — Parr. 148, sac. d. 242, sac. r. 44, cattolici 100.000.

Chieti (sec. VI) con l'amministr. perpetua (dal 20-V-1853) di Istonio (sec. V, 1853 col nome di Vasto, mut. n. 17-II-1940): sede metr. — Parr. 138, sac. d. 215, sac. r. 92, catt. 350.000.

Chioggia (sec. VII): suffr. di Venezia, pr. Venezia. — Parr. 47, sac. d. 100, sac. r. 21, cattolici 150.000.

Chiusi (sec. V): suffr. di Siena e Pienza (13-VII-1462): imm. sogg., pr. Siena. — Res. Chiusi da dic. a magg.; Pienza da giugno a nov. — Parr. 61, sac. d. 82, sac. r. 24, catt. 65.575.

Città della Pieve (1600): imm. sogg., pr. Perugia. — Parr. 33, sac. d. 47, catt. 45.000.

Città di Castello (sec. VII): imm. sogg., pr. Perugia. — Parr. 156, sac. d. 112, sac. r. 10, catt. 64.050.

Civita Castellana (990), Orte (sec. VII) e Gallese (sec. VIII): imm. sogg., pr. Viterbo. — Parr. 33, sac. d. 70, sac. r. 30, catt. 60.000.

Colle di Val d'Elsa (5-VI-1592): suffr. di Firenze, pr. Siena. — Parr. 73, sac. d. 83, sac. r. 11, catt. 45.000.

Comacchio (sec. VI): suffr. di Ravenna, pr. Ferrara. — Parr. 27, sac. d. 27, sac. r. 10, abitanti 73.000.

Como (sec. IV): suffr. di Milano. — Parr. 360, sac. d. 605, sac. r. 200, catt. 379.600.

Concordia (sec. IV): suffr. di Venezia, pr. Venezia. — Res. Portogruaro. — Parr. 173, sac. d. 288, sac. r. 16, catt. 316.820.

Conversano (sec. V): suffr. di Bari, pr. Bari. — Parr. 18, sac. d. 95, sac. r. 15, catt. 90.000

Conza (sec. VIII), Sant'Angelo dei Lombardi (sec. XII) e Bisaccia (sec. XII): sede metr. Conza, pr. Avellino. — Parr. 22, sac. d. 87, sac. r. 8, catt. 78.100.

Cortona (19-VI-1325): imm. sogg., pr. Arezzo. — Parr. 52, sac. d. 61, sac. r. 38, catt. 32.850.

Cosenza (sec. VII): sede arciv. (1818), imm. sogg. — Parr. 120, soc. d. 185, sac. r. 77, cattolici 240.350.

Crema (11-IV-1579): suffr. di Milano, pr. Cremona. — Parr. 59, sac. d. 133, sac. r. 18, cattolici 70.850.

Cremona (sec. IV): suffr. di Milano. — Parr. 234, sac. d. 446, sac. r. 51, catt. 387.570.

Crotone (sec. VI): suffr. di Reggio Cal., pr. Catanzaro. — Parr. 9, sac. d. 20, sac. r. 2, cattolici 40.000.

Cuneo (17-VII-1817): suffr. di Torino. — Parr. 71, sac. d. 177, sac. r. 42, catt. 89.000. Mutaz. di confini 19-I-1950: AAS 42 (1950) 444 s.

Diano-Teggiano (21-IX-1850): suffr. di Salerno, pr. Salerno. — Res. Teggiano. — Parr. 49, sac. d. 80, sac. r. 18, catt. 89.970.

Fabriano (1728) e Matelica (sec. V, 1785): imm. sogg., pr. Ancona e Macerata. — Res. Fabriano. — Parr. 43, sac. d. 63, sac. r. 33, catt. 38.000.

Faenza (sec. III): suffr. di Bologna, pr. di Ravenna. — Parr. 119, sac d. 247, sac. r. 46, catt. 124.700.

Fano (sec. I): imm. sogg., pr. Pesaro. — Parr. 47, sac. d. 76, sac. r. 40, catt. 60.560.

Ferentino (sec. IV): imm. sogg., pr. Frosinone. — Parr. 23, sac. d. 44, sac. r. 32, catt. 54.500.

Fermo (sec. III): sede metr., pr. Ascoli Piceno. — Parr. 150, sac. d. 322, sac. r. 75, catt. 225.300.

Ferrara (sec. VI): imm. sogg., sede arciv. (27-VII-1735). — Parr. 99, sac. d. 147, sac. r. 61, catt. 217.100.

Fidenza (12-II-1601 col nome Borgo S. Donnino, mutato il 22-IX-1927): imm. sogg., pr. Parma. — Parr. 57, sac. d. 85, sac. r. 15, catt. 63.000.

Fiesole (sec. I): suffr. di Firenze, pr. Firenze. — Parr. 256, sac. d. 281, sac. r. 80, catt. 156.000.

Firenze (sec. I): sede metr. — Parr. 476, sac. d. 598, sac. r. 445, catt. 775.000.

Foggia (26-VII-1855): imm. sogg. — Parr. 18, sac. d. 66, sac. r. 44, catt. 115.000.

Foligno (sec. I): imm. sogg., pr. Perugia. — Parr. 61, sac. d. 67, sac. r. 54, catt. 51.840.

Forlì (sec. II): suffr. di Ravenna. — Parr. 62, sac. d. 103, sac. r. 26, catt. 80.000

Fossano (15-IV-1592): suffr. di Torino, pr. Cuneo. — Parr. 30, sac d. 70, sac. r. 12, catt. 30.000.

Fossombrone (sec. V): suffr. di Urbino, pr. Pesaro. — Parr. 40, sac. d. 51, sac. r. 5, catt 25.000.

Frascati (sec. III): sede suburb., pr. Roma. — Parr. 17, sac. d. 28, sac. r. 75, catt. 49.950.

Gaeta (sec. VIII): sede arciv. (31-XII-1848), imm. sogg., pr. Latina. — Parr. 40, sac. d. 82, sac. r. 20, catt. 103.170.

Gallipoli (sec. VI): suffr. di Otranto, pr. Lecce. — Parr. 8, sac. d. 31, sac. r. 6, catt. 30.000.

Genova (sec. III): sede metr. — Parr. 235, sac. d. 612, catt. 735.883.

Gerace (sec. V): suffr di Reggio C., pr. Reggio C. — Parr. 73, sac. d. 107, sac. r. 2, cattolici 148.700.

Gorizia (6-VII-1751) e Gradisca (unita 1797): sede metr. — Res. Gorizia. — Parr. 83, sac. d. 162, sac. r. 54, catt. 142.430.

Gravina (sec. IX) e Irsina (sec. XV, Montepeloso): imm. sogg., pr. Bari, Matera. — Parr. 10, sac. d. 33, sac. r. 4, catt. 35.900.

Grosseto (9-IV-1138): suffr. di Siena. — Parr. 38, sac. d. 62, sac. r. 29, catt. 100.000.

Guastalla (13-IX-1828): suffr. di Modena, pr. Reggio Emilia. — Parr. 27, sac. d. 65, sac. r. 8, catt. 70.000.

Gubbio (sec. V): imm. sogg., pr. Perugia. — Parr. 65, sac. d. 56, sac. r. 25, catt. 50.000.

Iglesias (rist. 1763): suffr. di Cagliari, pr. Cagliari. — Parr. 30, sac. d. 53, sac. r. 7, cattolici 122.000.

Imola (sec. XII): suffr. di Bologna, pr. Bologna. — Parr. 132, sac. d. 184, sac. r. 41, catt. 144.150.

Ischia (sec. XII): suffr. di Napoli, pr. Napoli. — Parr. 17, sac. d. 68, sac. r. 10, catt. 32.000.

Isernia (sec. V) e Venafro (sec. XI; un. 19-VI-1852): suffr. di Capua, pr. Campobasso. — Res. Isernia. — Parr. 41, sac. d. 67, sac. r. 7, cattolici 53.000.

Ivrea (sec. VII): suffr. di Torino, pr. Aosta. — Parr. 144, sac. d. 314, sac. r. 70, catt. 199.000.

Jesi (sec. VI): imm. sogg., pr. Ancona. — Parr. 27, sac. d. 71, sac. r. 18, catt. 68.900.

LACEDONIA (sec. XI): suffr. di Conza, pr. Avellino. — Parr. 11, sac. d. 32, sac. r. 3, cattolici 36.500.

LANCIANO (27-VI-1515) E ORTONA (sec. V): sede metr., pr. Chieti. — Parr. 23, sac. d. 69, sac. r. 15, catt. 72.300.

LARINO (sec. V): suffr di Benevento, pr. Campobasso. — Parr. 41, sac. d. 112, sac. r. 9, cattolici 127.500.

LA SPEZIA (sec. V, Luni, mutato nome 12-I-1929), SARZANA (1447) E BRUGNATO (1133): suffr. di Genova. — Res La Spezia. — Parr. 144, sac. d. 211, sac. r. 80, catt. 205 500. Mutaz. di confini il 26-XI-1949: AAS 42 (1950) 259 s.

LECCE (1057): suffr. di Otranto. — Parr. 39, sac. d. 184, sac. r. 90, catt. 161.500.

LIPARI (sec. V): suffr. di Messina, pr. Messina. — Parr. 26, sac. d. 47, sac. r. 3, catt. 20 000.

LIVORNO (25-IX-1806): suffr. di Pisa. — Parr. 9, sac. d. 55, sac. r. 35, catt. 162.000.

LODI (sec. IV): suffr. di Milano, prov. Milano. — Parr. 114, sac. d. 299, sac. r. 25, cattolici 207.000.

LUCCA (sec. I): sede arciv. (1726), imm. sogg. — Parr. 250, sac. d 420, sac. r. 103, catt. 248.600.

LUCERA (sec. IV): suffr. di Benevento, pr. Foggia. — Parr. 19, sac. d. 86, sac. r. 19, cattolici 100.000.

LUNGRO (13-II-1919): imm. sogg., per gli Italo-Albanesi di rito bizantino dell'Italia continentale, pr. Cosenza. — Parr. 24, sac. d. 28, sac. r. 8, catt. 31.900.

MACERATA (18-XI-1320) E TOLENTINO (sec. V; un. 10-XII-1586): suffr. di Fermo. — Parr. 30, sac. d. 93, sac. r. 54, catt. 56 800.

MANFREDONIA (sec. III) E VIESTE (sec. XI): sede metr., pr. Foggia. — Parr. 16, sac. d. 78, sac. r. 16, catt. 111.760.

MANTOVA (804): suffr. di Milano. — Parr. 153, sac. d. 315, sac r. 15, catt. 368.000.

MARSI (sec. IX): imm. sogg., pr. Aquila. — Res. Avezzano. — Parr. 85, sac. d. 97, sac. r. 38, catt. 124.700.

MASSA MARITTIMA (sec. V): suffr. di Siena, pr. Grosseto. — Parr. 33, sac. d. 40, sac. r. 10, catt. 110.000.

MAZARA DEL VALLO (1093): suffr. di Palermo, pr. Trapani. — Parr. 50, sac. d. 197, sac. r. 34, catt. 275.800.

MELFI (sec. XI) E RAPOLLA (sec. XI): imm. sogg., pr. Potenza — Res. Melfi. — Parr. 16, sac. d. 36, sac. r. 2, catt. 50.000.

MESSINA (sec. V): sede metr. — Parr. 250, sac. d. 290, sac. r. 163, catt. 399.000.

MILANO (sec. I): sede metr. — Parr. 870, sac. d. 2200, sac. r. 800, catt. 2 milioni.

MILETO (sec. XI): imm. sogg., pr. Catanzaro. — Parr. 133, sac. d. 240, sac. r. 45, catt. 399.800,

MODENA (sec. III): sede metr. — Parr. 224, sac. d. 350, sac. r. 80, catt. 340.000.

MODIGLIANA (17-VII-1850): suffr. di Firenze, pr. Forlì. — Parr. 83, sac. d. 92, sac. r. 12, catt. 41.500.

MOLFETTA (sec. XII), GIOVINAZZO E TERLIZZI (sec. XI; un. 1818): imm. sogg., pr. Bari. — Res. Molfetta. — Parr. 15, sac. d. 87, sac. r. 22, catt. 89.800.

MONDOVÌ (5-VI-1388): suffr. di Torino, pr. Cuneo. — Parr. 182, sac. d. 440, sac. r. 85, catt. 164.980.

MONOPOLI (sec. XI): imm. sogg., pr. Bari. — Parr. 17, sac. d. 89, sac. r. 25, catt. 83.750.

MONREALE (1176): sede metr., pr. Palermo. — Parr. 47, sac. d. 160, sac. r. 40, catt. 200.000.

MONTALCINO (13-VIII-1462): imm. sogg., pr. Siena. — Parr. 35, sac. d. 39, catt. 39.000.

MONTALTO: (24-XI-1586): suffr. di Fermo, pr. Ascoli Piceno. — Parr. 35, sac. d. 58, sac. r. 9, catt. 32.150.

MONTEFELTRO (sec. IX): suffr. di Urbino, pr. Pesaro. — Parr. 123, sac. d. 121, sac. r. 38, cattolici 70.000.

MONTEFIASCONE (sec. XX): imm. sogg., pr. Viterbo. — Parr. 21, sac. d. 50, sac. r. 19; cattolici 37.200.

MONTEPULCIANO (10-XI-1561): imm. sogg., pr. Siena. — Parr. 20, sac. d. 34, sac. r. 6, cattolici 17.500.

MURO LUCANO (sec. XI): suffr. di Conza, pr. Potenza. — Parr. 14, sac. d. 40, cattolici 35.000.

NAPOLI (sec. I): sede metr. — Parr. 233, sac. d. 800, sac. r. 500, catt. 990.000.

NARDÒ (1413): imm. sogg., pr. Lecce. — Parr. 24, sac. d. 87, sac. r. 26, catt. 150.000

NEPI (sec. I) E SUTRI (sec. V; un. 12-XII-1435): imm. sogg., pr. Viterbo. — Parr. 36, sac. d. 57, sac. r. 46, catt. 60.000.

NICASTRO (sec. XI): suffr. di Reggio Calabria, pr. Catanzaro. — Parr. 56, sac. d. 68, sac. r. 14, catt. 112.000.

NICOSIA (17-IV-1816): suffr. di Messina, pr. Enna. — Parr. 28, sac. d. 104, sac. r. 13, cattolici 119.760.

NICOTERA (sec. VI) E TROPEA (sec. VII; un. 1818): suffr. di Reggio C., pr. Catanzaro. — Parr. 14, sac. 135, abit. 88.400.

NOCERA DE' PAGANI (sec. VII): suffr. di Salerno, pr. Salerno. — Res. Nocera Inferiore. — Parr. 24, sac. d. 89, sac. r. 45, catt. 88.000.

NOCERA UMBRA (sec. V; aggiunta il 2-1-1915 la denominaz. di GUALDO TADINO): imm. sogg., pr. Perugia. — Parr. 81, sac. d. 94, sac. r. 50, catt. 60.000.

NOLA (sec. II): suffr. di Napoli, pr. Napoli. — Parr. 108, sac. d. 255, sac. r. 95, catt. 260.000.

NORCIA (sec. V): imm. sogg., pr. Perugia. — Parr. 102, sac. d. 81, sac. r. 10, catt. 27.000.

NOTO (15-V-1844): suffr. di Siracusa, pr. Siracusa. — Parr. 60, sac. d. 150, sac. r. 74, cattolici 220.000.

NOVARA (sec. IV): suffr. di Vercelli. — Parr. 381, sac. d. 560, sac. r. 219, catt. 428.000.

NUORO (già Galtelli Nuoro, sec. XII, 21-VII-1779; mut. n. 27-I-1928): suffr. di Cagliari. — Parr. 35, sac. d. 63, sac. r. 9, catt. 90.000.

NUSCO (sec. XI): suffr. di Salerno, pr. Avellino. — Parr. 19, sac. d. 48, sac. r. 4, catt. 38.800.

OGLIASTRA (11-XI-1824): suffr. di Cagliari, pr. Nuoro. — Res. Lanusei. — Parr. 28, sac. d. 49, sac. r. 12, catt. 55.000.

OPPIDO MAMERTINA (sec. XIII): suffr. di Reggio C., pr. Reggio C. — Parr. 20, sac. d. 47, catt. 42.000.

ORIA (8-V-1891): suffr. di Taranto, pr. Brindisi. — Parr. 21, sac. d. 77, sac. r. 98, catt. 149.000.

ORISTANO (sec. XI): sede metr., pr. Cagliari. — Parr. 77, sac. d. 98, sac. r. 24, catt. 128.000.

ORVIETO (sec. VI): imm. sogg., pr. Terni. — Parr. 57, sac. d. 55, sac. r. 16, catt. 58.000.

Osimo (sec. VII) e Cingoli (sec. V; un. 19-VIII-1715): imm. sogg.; pr. Ancona e Macerata. — Parr. 38, sac. d. 96, sac. r. 41, catt. 57.250.

Ostia (sec. III): sede suburb.; pr. Roma. — Parr. 1; sac. d...; sac. r. 3, catt. 3.500.

Otranto (sec. VII): sede metr. pr. Lecce. — Parr. 59, sac. d. 128, sac. r. 27, catt. 220.000.

Ozieri (sec. XIII; soppr. 1503, ristab. 5-III-1803 col nome antico Bisarchio, mut. n. 12-II-1915): suffr. di Sassari, pr. Sassari. — Parr. 26, sac. d. 77, catt. 57.045.

Padova (sec. I): suffr. di Venezia. — Parr. 397, sac. d. 902, sac. r. 274, catt. 824.560.

Palermo (sec. I): sede metr. — Parr. 98, sac. d. 328, sac. r. 270, catt. 600.800.

Palestrina (sec. IV): sede suburb.; pr. Roma. — Parr. 27, sac. d. 56, sac. r. 47, catt. 58.000.

Parma (sec. IV): imm. sogg. — Parr. 310, sac. d. 369, sac. r. 106, catt. 290.000.

Patti (sec. XII): (suffr. di Messina, pr. Messina. — Parr. 68, sac. d. 169, sac. r. 24, catt. 176.000.

Pavia (sec. I): suffr. di Milano. — Parr. 94, sac. d. 193, sac. r. 24, catt. 134.577.

Penne-Pescara (sec. V) già unita ad Atri (1152: un. sec. XIII), indi separata nel 1949: imm. sogg.; pr. Pescara. Cf. AAS 42 (1950) 135-37. Il 24-I-1950, 27 parrocchie furono unite a Teramo: ivi, p. 554 s.

Perugia (sec. II): imm. sogg.; sede arciv. (27-III-1882). — Parr. 194, sac. d. 223, sac. r. 65, catt. 162.000.

Pesaro (sec. III): suffr. di Urbino. — Parr. 48, sac. d. 80, sac. r. 34, catt. 65.000.

Pescia (17-IV-1726): suffr. di Pisa, pr. Pistoia. — Parr. 48, sac. d. 84, sac. r. 35, catt. 81.765.

Piacenza (sec. IV): imm. sogg. — Parr. 365, sac. d. 360, sac. r. 125, catt. 348.000.

Piana dei Greci (26-X-1937): imm. sogg., per gli Italo-Albanesi di rito bizantino della Sicilia, pr. Palermo. — Parr. 11, sac. d. 22, sac. r. 6, catt. 20.500.

Piazza Armerina (3-VII-1817): suffr. di Siracusa, pr. Enna. — Parr. 46, sac. d. 133, sac. r. 33, catt. 240.000.

Pinerolo (23-XII-1748): suffr. di Torino, pr. Torino. — Parr. 62, sac. d. 163, sac. r. 2, cattolici 63.000.

Pisa (sec. IV): sede metr. — Parr. 150, sac. d. 225, sac. r. 90, catt. 248 000.

Pistoia (sec V) e Prato (1653; un. 22-IX-1653): suffr. di Firenze, Prato, pr. Firenze. — Res. Pistoia — Parr. 218, sac. d. 285, sac. r. 78, catt. 257 000.

Policastro (sec. XI): suffr. di Salerno, pr. Salerno. — Parr. 41, sac. d. 74, sac. r. 13, cattolici 70.000.

Pontremoli (4-VII-1797): suffr. di Pisa, pr. Massa. — Parr. 132, sac. d. 153, sac. r. 22, cattolici 68.500.

Porto (sec. III) e Santa Rufina (sec. VI, un. 1119): sede suburb.; pr. Roma. — Parr. 21, sac. d. 25, sac. r. 17, catt. 44.170.

Potenza (sec. V): suffr. di Acerenza e Marsico Nuovo (sec. IV; un. 1818): suffr. di Salerno, pr. Potenza. — Res. Potenza. — Parr. 25, sac. d. 68, sac. r. 21, catt. 87.050.

Pozzuoli (sec. I): suffr. di Napoli, pr. Napoli. — Parr. 25, sac. d. 73, sac. r. 8, catt. 140.318.

Ragusa. v. sotto Siracusa.

Ravenna (sec. I): sede metr. e Cervia (sec. VI), un 22-II-1947. — Parr. 74, sac. d. 138, sac. r. 16, catt. 169.000.

Recanati (22-XI-1239, con unito il titolo di Loreto): imm. sogg., pr. Macerata. — Parr. 23, sac. d. 56, sac. r. 50, catt. 44.700.

Reggio Calabria (sec. I): sede metr. — Parr. 100, sac. d. 156, sac. r. 28, catt. 211.900.

Reggio Emilia (sec. I): suffr. di Modena. — Parr. 248, sac. 403, sac. r. 39, catt. 332.127.

Rieti (sec. V): imm. sogg. — Parr. 172, sac. d. 122, sac. r. 35, catt. 150.000.

Rimini (sec. III): suffr. di Ravenna, pr. Forlì. — Parr. 132, sac. d. 225, sac. r. 49, catt. 180.000.

Ripatransone (1-VIII-1571): suffr. di Fermo, pr. Ascoli. — Parr. 22, sac. d. 74, sac. r. 39, catt. 58.143.

Roma (v. trattazione particolare). — Parr. 120, sac. d. 200, sac. r. 240, abit. 1.642.000.

Rossano (sec. VII): imm. sogg., pr. Cosenza, sede arciv. (1460). — Parr. 34, sac. d. 50, sac. r. 2, catt. 70.000.

Ruvo (sec. VI) e Bitonto (sec. IX; un. 1818): suffr. di Bari, pr. Bari. — Parr. 21, sac. d. 71, sac. r. 5, catt. 57 000.

Sabina (sec. V) e Poggio Mirteto (25-XI-1841; un. 3-VI-1925): sede suburb., pr. Rieti. — Parr. 71, sac. d. 79, sac. r. 31, catt. 85.500.

Salerno (sec. VI): sede metr. — Parr. 161, sac. d. 220, sac. r. 75, catt. 240.000.

Saluzzo (29-X-1511): suffr. di Torino, pr. Cuneo. — Parr. 102, sac. d. 238, sac. r. 60, cattolici 135.000.

San Marco (sec. XII) e Bisignano (sec. X; un. 1818): imm. sogg., pr. Cosenza, — Res. San Marco. — Parr. 67, sac. d. 91, sac. r. 13, cattolici 140.000.

San Miniato (5-XII-1622): suffr. di Firenze, pr. Pisa. — Parr. 109, sac. d. 156, sac. r. 30, catt. 126.680.

San Severino (26-XI-1586): suffr. di Fermo, pr. Macerata. — Parr. 29, sac. d. 40, sac. r. 25, catt. 25.000.

San Severo (sec. XI): suffr. di Benevento, pr. Foggia. — Parr. 13, sac. d. 60, sac. r. 17, cattolici 79.600.

Sant'Agata de' Goti (sec. X): suffr. di Benevento; pr. Benevento. — Parr. 29, sac. d. 52, sac. r. 21, catt. 36.000.

Santa Severina (sec. VII): sede metr., pr. Catanzaro. — Parr. 22, sac. d. 36, sac. r. 8, cattolici 52.258.

Sarsina (sec. IV): suffr. di Ravenna, pr. Forlì. — Parr. 56, sac. d. 67, catt. 26.000.

Sassari (sec. V): sede metr. — Parr. 39, sac. d. 112, sac. r. 53, catt. 139.000.

Savona (sec. X) e Noli (sec. XIII; un. 1810): suffr. di Genova. — Res. Savona. — Parr. 64, sac. d. 153, sac. r. 112, catt. 124.080.

Segni (sec. V): imm. sogg., pr. Roma. — Parr. 14, sac. d. 39, sac. r. 13, catt. 38.000.

Senigallia (sec. VI): suffr. di Urbino, pr. Ancona. — Parr. 49, sac. d. 113, sac. r. 53, cattolici 110.000.

Sessa Aurunca (sec. V): suffr. di Capua, pr. Napoli. — Parr. 42, sac. d. 60, sac. r. 6, cattolici 60.000.

Siena (sec. IV): sede metr. — Parr. 112, sac. d. 158, sac. r. 85, catt. 85.000.

Siracusa (sec. IV): sede metr. — Parr. 53,

sac. d. 192, sac. r. 86, catt. 304.000. Il 6-6-1950 fu eretta la diocesi di Ragusa (sul territorio) di Siracusa) che è unita aeque princ. a Siracusa: AAS 42 (1950) 622-25; cf. p. 828.

Sorrento (sec. V): sede metr.; pr. Napoli. — Parr. 38, sac. d. 142, sac. r. 70, catt. 57.970.

Sovana-Pitigliano (sec. VII): suffr. di Siena, pr. Grosseto. — Res. Pitigliano. — Parr. 50, sac. d. 60, sac. r. 8, catt. 60.000.

Spoleto (sec. I): sede arciv. (15-I-1820), imm. sogg., pr. Perugia. — Parr. 172, sac. d. 134, sac. r. 58, catt. 99.000.

Squillace (sec. IV): imm. sogg.; pr. Catanzaro. — Parr. 61, sac. d. 113, sac. r. 15, catt. 124.352.

Susa (3-VIII-1772): suffr. di Torino, pr. Torino. — Parr. 62, sac. d. 110, sac. r. 6, cattolici 51.220.

Taranto (sec. VI): sede metr. — Parr. 38, sac. d. 147, sac. r. 56, catt. 336.800.

Tarquinia (Corneto Tarquinia, 5-XII-1435) e Civitavecchia (sec. IV, 20-XII-1825; un. 23-VII-1854): imm. sogg., pr. Viterbo e Roma. — Parr. 8, sac. d. 13, sac. r. 20, catt. 40.000.

Telese e Cerreto Sannita (sec. V): suffr. di Benevento, pr. Benevento. — Res. Cerreto Sannita. — Parr. 24, sac. d. 71, sac. r. 10, cattolici 57.480.

Teramo (sec. V; rist. sec. X) e Atri (1152; già unita a Penne, sec. XIII; separata da Penne e unita a Teramo, 1-VII-1949; v. Penne Pescara): imm. sogg. — Parr. 130, sac. d. 137, sac. r. 29, catt. 151.780.

Termoli (sec. X): suffr. di Benevento, pr. Campobasso. — Parr. 21, sac. d 48, cattolici 69.500.

Terni (sec. II) e Narni (sec. IV: un. 12-IV-1907): imm. sogg. — Parr. 61, sac. d. 56, sac. r. 55, catt. 118.000.

Terracina (sec. I), Sezze (sec. VIII) e Priverno (Piperno, sec. XI; un. 17-I-1217): imm. sgg., pr. Latina. — Res. Terracina. — Parr. 35, sac. d. 60, sac. r. 29, catt. 99.860. v. AAS 42 (1950) 643 s.

Tivoli (sec. II): imm. sogg., pr. Roma. — Parr. 45, sac. d. 65, sac. r. 25, catt. 64 000.

Todi (sec. II): imm. sogg., pr. Perugia. — Parr. 98, sac. d. 70, sac. r. 30, catt. 63.000.

Torino (sec. V): sede metr. — Parr. 330, sac. d. 1170, sac. r. 650, catt. 1.070.000.

Tortona (sec. II): suffr. di Genova, pr. Alessandria. — Parr. 320, sac. d. 475, sac. r. 130, catt. 310.000.

Trani (sec. VI) e Barletta (un. 15-V-1860): sede metr., pr. Bari. — Parr. 36, sac. d. 145, sac. r. 45, catt. 210.000.

Trapani (31-V-1844): suffr. di Palermo. — Parr. 25, sac. d. 60, sac. r. 22, catt. 82.815.

Trento (sec. II): imm. sogg., sede arciv. (14-VI-1929). — Parr. 636, sac. d. 1.128, sac. r. 480, catt. 604.500.

Treviso (sec. IV): suffr. di Venezia. — Parr. 232, sac. d. 625, sac. r. 141, catt. 534.500.

Tricarico (sec. XI): suffr. di Acerenza, pr. Matera. — Parr. 25, sac. d. 55, catt. 70.000.

Trieste (sec. VI) e Capodistria (sec. VI; un. 30-VI-1828): suffr. di Gorizia. — Res. Trieste. — Parr. 141, sac. d. 232, sac. r. 88, cattolici 465.000.

Trivento (sec. X): imm. sogg., pr. Campobasso. — Parr. 61, sac. d. 90, catt. 94.380.

Troja (sec. XI): imm. sogg., pr. Foggia. — Parr. 10, sac. d. 36, sac. r. 10, catt. 30.500.

Udine (metr. 6-VII-1751; vesc. 1818): sede arciv., senza suffr. (14-VI-1847): imm. sogg. — Parr. 487, sac. d. 821, sac. r. 75, catt. 521.597.

Ugento (sec. XIII): suffr. di Otranto, pr. Lecce. Parr. 33, sac. d. 68, sac. r. 12, catt. 80.000.

Urbania e Sant'Angelo in Vado (un. 18-II-1635): suffr. di Urbino, pr. Pesaro. — Res. Urbania. — Parr. 61, sac. d. 54, sac. r. 7, cattolici 17.542.

Urbino (sec. VI): sede metr., pr. Pesaro. — Parr. 97, sac. d. 100, sac. r. 8, catt. 45.000.

Vallo di Lucania (Capaccio, sec. XII; aggiunto Vallo, 16-VII-1851; mut. n. 24-XI-1945): suffr. di Salerno, pr. Salerno. — Parr. 107, sac. d. 94, sac. r. 25, catt. 150.000.

Valva (sec. V) e Sulmona (sec. VI; un. sec. XIII e 1818): imm. sogg., pr. Aquila. — Parr. 62, sac. d. 108, sac. r. 46, catt. 119.950.

Velletri (sec. V): sede suburb., pr. Roma. — Parr. 23, sac. d. 42, sac. r. 28, catt. 139.850. v. AAS 42 (1950) 643 s.

Venezia: patriarcato (v. voce speciale). — Parr. 65, sac. d. 191, abit. 300.000.

Venosa (sec. V): suffr. di Acerenza, pr. Potenza. — Res. Melfi. — Parr. 10, sac. d. 29, sac. r. 14, catt. 48.590.

Ventimiglia (sec. VII): suffr. di Genova, pr. Imperia. — Parr. 85, sac. d. 142, sac. r. 35, catt. 98.160.

Vercelli (sec. III): sede metr. — Parr. 139, sac. d. 347, sac. r. 39, catt. 202 450.

Veroli (sec. VIII): imm. sogg., pr. Frosinone. — Parr. 44, sac. d. 86, sac. r. 90, catt. 96.700.

Verona (sec. III): suffr. di Venezia. — Parr. 315, sac. d. 668, sac. r. 264, catt. 540.000.

Vicenza (sec. II): suffr. di Venezia. — Parr. 305, sac. d. 440, sac. r. 187, catt. 591.000.

Vigevano (16-III-1529): suffr. di Vercelli, pr. Pavia. — Parr. 83, sac. d. 201, sac. r. 13, cattolici 178.000.

Viterbo (sec. VI) e Tuscania (Toscanella; sec. III; un. sec. XII): imm. sogg — Res. Viterbo. — Parr. 39, sac. d. 69, sac. r. 60, cattolici 66.665.

Vittorio Veneto (Ceneda, sec. VI, mut. n. 13-V-1939) suffr. di Venezia, pr. Treviso. — Parr. 154, sac. d. 324, sac. r. 90, catt. 285.310.

Volterra (sec. V): suffr. di Pisa, pr. Pisa. — Parr. 112, sac. d. 136, sac. r. 13, catt. 108.000.

B) Abbazie e prelature «nullius dioeceseos».

Altamura (1218) ed Acquaviva delle Fonti (1848; un. 1848): arcipretura, prelatura, imm. sogg., pr. Bari. — Parr. 11, sac. d. 58, sac. r. 3, catt. 50.098.

Monte Cassino (1323): abb. imm. sogg.; pr. Frosinone. — Parr. 62, sac. 82.

Monte Oliveto Maggiore (fond. 1319; cost. 1324-44: abb. 18-I-1865; conf. 1899): abb. imm. sogg., pr. Siena. — Parr. 4, sac. r. 21, catt. 1.100.

Monte Vergine (sec. XII): abb. imm. sogg.; pr. Avellino. — Parr. 9, sac. d. 17, sac. r. 33, catt. 10.000.

Nonantola (sec. VIII): abb. unita in perpetuo all'archid. di Modena (1-V-1926).

Pompei, Sant. Pont. della Beat.ma Verg. Maria del SS. Rosario (8-V-1926): prelatura, imm. sogg.; pr. Napoli. — Parr. 1, sac. 17, abit. 13.000.

San Martino al Monte Cimino (sec. XIII): abb.; unita in perpetuo alla diocesi di Viterbo (2-V-1936).

San Paolo fuori le mura (1425): abb., imm. sogg., pr. Roma. — Parr. 3, sac. 3, abit. 5000.

Santa Lucia del Mela (1206): prelatura, imm. sogg.; pr. Messina. — Parr. 9, sac. d. 23, cattolici 24.000.

Santa Maria di Grottaferrata (26-IX-1937): abb.; imm. sogg., pr. Roma. — Parr. 1, sac. r. 17, catt. 95.

SS.ma Trinità di Cava dei Tirreni (1394), abb., imm. sogg., pr. Salerno. — Parr. 17, sac. d. 27, sac. r. 30, catt. 21.000.

Santi Vincenzo ed Anastasio alle tre Fontane (1140): abb., imm. sogg., pr. Viterbo e Grosseto. — Parr. 6.

Subiaco (sec. XI): abb.; imm. sogg.; pr. Roma. — Parr. 26, sac. d. 48, sac. r. 93, catt. 35.000.

C) Diamo l'elenco delle diocesi, secondo la divisione in 18 Regioni Conciliari (S. C. Concistoriale, 15-2, e 22-3-1919, 23-9-1933).

Abruzzi. Immediat. sogg.: *Arciv.:* Aquila. *Vesc.:* Marsi, Penne e Pescara, Teramo e Atri, Trivento, Valva e Sulmona.

Metropolitane: Chieti. *Suffr.:* Vasto.

Lanciano. *Suffr.:* Ortona.

Beneventano. Immediat. sogg.: *Abb. null.:* Montevergine.

Metropolitane: Benevento. *Suffr.:* Alife, Ariano, Ascoli Satriano e Cerignola, Avellino, Boiano-Campobasso, Bovino, Larino, Lucera, San Severo, Sant'Agata de' Goti, Telese, Termoli.

Calabrie. Immediat. sogg.: *Arciv.:* Catanzaro, Cosenza, Rossano. *Vesc.:* Lungro per gli Italo-Albanesi, Mileto, San Marco e Bisignano, Squillace.

Metropolitane: Reggio Calabria. *Suffr.:* Bova, Cassano all' Ionio, Gerace, Nicastro, Nicotera e Tropea, Oppido Mamertina, Crotone.

Santa Severina. *Suffr.:* Cariati.

Campania. Immediat. sogg.: *Arciv.:* Gaeta. *Vesc.:* Aversa. *Abb. null.:* Montecassino e Atina (Prel.) e *Prel. null.:* B.ma Maria Vergine del SS.mo Rosario o Pompei.

Metropolitane: Capua. *Suffr.:* Caiazzo, Calvi e Teano, Caserta, Isernia e Venafro, Sessa Aurunca.

Napoli. *Suffr.:* Acerra, Ischia, Nola, Pozzuoli.

Sorrento. *Suffr.:* Castellamare di Stabia.

Emilia. Immediat. sogg.: Fidenza, Parma, Piacenza.

Metropolitana: Modena e Nonantola (*Abb. null.*). *Suffr.:* Carpi, Guastalla, Reggio-Emilia.

Etruria. Immediat. sogg.: *Arciv.:* Lucca. *Vesc.:* Arezzo, Cortona, Montalcino, Montepulciano, Pienza. *Abb. null.:* Monte Oliveto Maggiore.

Metropolitane: Firenze. *Suffr.:* Colle di Val d'Elsa, Fiesole, Modigliana, Pistoia e Prato, San Miniato, Sansepolcro.

Pisa. *Suffr.:* Apuania, Livorno, Pescia, Pontremoli, Volterra.

Siena. *Suffr.:* Chiusi, Grosseto, Massa Marittima, Sovana-Pitigliano.

Lazio. Sedi Suburbicarie: Albano, Frascati, Ostia, Palestrina, Porto e Santa Rufina, Sabina e Poggio Mirteto, Velletri.

Lazio superiore. Immediat. sogg.: Acquapendente, Bagnoregio, Civita Castellana, Orte e Gallese, Montefiascone, Nepi e Sutri, Tarquinia e Civitavecchia, Viterbo Tuscania e S. Martino al Monte Cimino (*Abb. null.*), S. Paolo fuori le Mura (*Abb. null.*), Santi Vincenzo ed Anastasio alle Tre Fontane (*Abb. null.*).

Lazio inferiore. Immediat. sogg.: Alatri, Anagni, Aquino Sora e Ponte Corvo, Ferentino, Segni, Terracina Sezze e Priverno, Tivoli, Verdi. *Abb. null.:* Santa Maria di Grottaferrata, Subiaco.

Liguria. Metropolitana. Genova. *Suffr.:* Albenga, Bobbio, Chiavari, Luni o La Spezia, Sarzana e Brugnato, Savona e Noli, Tortona, Ventimiglia.

Lombardia. Metropolitana: Milano. *Suffr.:* Bergamo, Brescia, Como, Crema, Cremona, Lodi, Mantova, Pavia.

Lucania e Salernitano. Immediat. sogg.: *Arciv.:* Amalfi. *Vesc.:* Campagna, Cava e Sarno, Melfi e Rapolla. *Abb. null.:* SS. Trinità di Cava dei Tirreni.

Metropolitane: Acerenza e Matera. *Suffr.:* Anglona-Tursi, Potenza, Tricarico, Venosa.

Conza. *Suffr.:* Lacedonia, Muro Lucano, Sant'Angelo dei Lombardi e Bisaccia.

Salerno. *Suffr.:* Acerno, Diano-Teggiano, Marsico Nuovo, Nocera dei Pagani, Nusco, Policastro, Vallo di Lucania.

Marche. Immediat. sogg.: *Arciv.:* Ancona e Numana, Camerino. *Vesc.:* Ascoli Piceno, Fabriano e Matelica, Fano, Jesi, Osimo e Cingoli, Recanati e Loreto, Treja.

Metropolitane: Fermo. *Suffr.:* Macerata e Tolentino, Montalto, Ripatransone, San Severino.

Urbino. *Suffr.:* Cagli e Pergola, Fossombrone, Montefeltro, Pesaro, Sant'Angelo in Vado e Urbania, Senigallia.

Piemonte, Metropolitane: Torino. *Suffr.:* Acqui, Alba, Aosta, Asti, Cuneo, Fossano, Ivrea, Mondovì, Pinerolo, Saluzzo, Susa.

Vercelli. *Suffr.:* Alessandria, Biella, Casale Monferrato, Novara, Vigevano.

Puglie. Immediat. sogg.: *Vesc.:* Foggia, Gravina ed Irsina, Molfetta Giovinazzo e Terlizzi, Monopoli, Nardò, Troia. *Prel. null.:* Altamura ed Acquaviva delle Fonti.

Metropolitane: Bari. *Suffr.:* Conversano, Ruvo e Bitonto.

Brindisi. *Suffr.:* Ostuni.

Manfredonia. *Suffr.:* Vieste.

Otranto. *Suffr.:* Gallipoli, Lecce, Ugento.

Taranto. *Suffr.:* Castellaneta, Oria.

Trani e Barletta. *Suffr.:* Andria, Bisceglie.

Romagna. Immediat. sogg.: *Arciv.:* Ferrara.

Metropolitane: Bologna. *Suffr.:* Faenza, Imola.

Ravenna. *Suffr.:* Bertinoro, Cervia, Cesena, Comacchio, Forlì, Rimini, Sarsina.

Salernitano (v. Lucania), sopra.

Sardegna. Metropolitane: Cagliari. *Suffr.:* Iglesias. Nuoro, Ogliastra.

Oristano. *Suffr.:* Ales. e Terralba.

Sassari: *Suffr.:* Alghero, Ampurias e Tempio, Bosa, Ozieri.

Sicilia. Immediat. sogg: *Arciv.:* Catania. *Vesc.:* Acireale, Piana degli Albanesi per gli Italo-Albanesi. *Prel. null.:* Santa Lucia del Mela.

Metropolitane: Messina. *Suffr.:* Lipari, Nicosia, Patti.

Monreale. *Suffr.:* Agrigento, Caltanisetta.

Palermo. *Suffr.:* Cefalù, Mazara del Vallo, Trapani.

Siracusa. *Suffr.*: Caltagirone, Noto, Piazza Armerina.

ARCHIMANDR.: SS. Salvatore.

Umbria. IMMEDIAT SOGG.: *Arciv.*: Perugia, Spoleto. *Vesc.*: Amelia, Assisi, Città della Pieve, Città di Castello, Foligno, Gubbio, Nocera Umbra e Gualdo Tadino, Norcia, Orvieto, Rieti, Terni e Narni, Todi.

Veneto. IMMEDIAT. SOGG.: *Metr. senza suffr.*: Udine, *Arciv.*: Trento. *Vesc.*: Bressanone.

METROPOLITANE: Venezia (*Patriarcato*). *Suffr.*: Adria, Belluno e Feltre, Chioggia, Concordia, Padova, Treviso, Verona, Vicenza, Vittorio Veneto.

Gorizia e Gradisca. *Suffr.*: Trieste e Capo d'Istria (Territorio lib. di Trieste). v. JUGOSLAVIA.

D) Diamo pure l'elenco dei *Tribunali* di 1ª istanza e d'appello nelle cause di nullità matrimoniale, come sono distribuiti in seguito al *Motu Proprio* 31-12-1938

Regione Conciliare Piemontese: Torino, Milano.
» » *Lombarda*: Milano, Genova.
» » *Ligure*: Genova, Torino.
» » *Emiliana*: Modena, Bologna.
» » *Veneta*: Venezia, Milano.
» » *Romagnola*: Bologna; Venezia.
» » *Toscana*: Firenze, Bologna.
» » *Umbra*: Perugia, Firenze.
» » *Marchigiana*: Fermo, Firenze.
» » *Laziale*: Vic. di Roma, Sacra Romana Rota.
» » *Abruzzese*: Chieti, Benevento.
» » *Beneventana*: Benevento, Napoli.
» » *Lucano-Salernitana*: Salerno, Napoli.
» » *Campana*: Napoli, Vic. di Roma.
» » *Pugliese*: Bari, Benevento.
» » *Calabrese*: Reggio C., Napoli.
» » *Siciliana*: Palermo, Napoli.
» » *Sarda*: Cagliari, Vic. di Roma.

— Cf. Motu proprio di Pio XI, 8-XII-1938: AAS 5 (1938) 410-13.

E) **L'Ordinariato militare.** In applicazione dell'art. 3 del Concordato italiano gli studenti avviati al sacerdozio, se alunni di teologia o dell'ultimo biennio di filosofia o novizi di istituti religiosi, possono rimandare al 26° anno di età la prestazione del servizio militare, dietro richiesta, ripetuta ogni anno, al Comando del Distretto Militare. I chierici ordinati *in sacris* e i religiosi che hanno emesso i voti sono esentati, a norma del citato articolo, dalla prestazione del servizio militare, tranne il caso di mobilitazione generale. Anche gli alunni di istituti missionari godono dei predetti benefici. Ma non per questo i sacerdoti sono assenti, in tempo di pace, dalle file delle forze armate, dove prestano servizio in permanenza di Cappellani militari che attendono alla assistenza spirituale dei soldati di terra, di mare e di aria e dei degenti negli ospedali. Si dedicano volontariamente a questa missione, dopo averne fatto domanda col consenso del proprio vescovo ed essere stati ammessi legalmente a tale ufficio.

Anche se non chiamati in atto al servizio militare, i chierici si preparano però a prestarlo in maniera conveniente alla loro speciale condizione, seguendo un corso di cultura igienico-sanitaria militare, in base a norme emanate dalla S. Congregazione dei Seminari.

In tempo di guerra. In caso di guerra i sacerdoti passano nelle forze armate dello Stato, ma è loro conservato l'abito ecclesiastico, affinchè esercitino fra le truppe il sacro ministero sotto la giurisdizione dell'Ordinario militare; gli altri chierici o religiosi sono di preferenza destinati ai servizi sanitari. Anche se siasi disposta la mobilitazione generale, sono dispensati dal presentarsi alla chiamata i sacerdoti con cura di anime. Si considerano tali gli Ordinari, i Parroci, i Vice Parroci o Coadiutori, i Vicari ed i sacerdoti stabilmente preposti a rettorie di chiese aperte al culto. Per disposizione ministeriale, l'esenzione è stata estesa anche ai Rettori, Vice-Rettori, Direttori spirituali dei Seminari, nonchè, in numero limitato, ai Professori dei Seminari stessi. Per assicurare anche in caso di guerra il funzionamento delle missioni cattoliche italiane all'estero, possono essere accordate dispense dai richiami alle armi ai sacerdoti o fratelli laici addetti alle missioni, come pure a quelli che nel territorio italiano sono preposti alla direzione, amministrazione, sorveglianza delle missioni stesse.

I Cappellani militari. L'assistenza religiosa all'esercito, richiesta dal Comando Supremo nella guerra 1915-18, fu istituita, limitatamente al periodo di quella guerra, con decreto luogotenenziale del luglio 1915 e venne lodevolmente disimpegnata da oltre 2000 Cappellani militari.

Terminata la guerra, essa cessava nel marzo 1921, benchè, con speciali decreti ministeriali, fossero mantenuti alcuni Cappellani per la Marina, per le cure-onoranze alle salme dei caduti e per le nuove province: periodo di transizione che durò fino al 1926 quando, con la legge dell'11 marzo, l'istituzione dei Cappellani militari fu sancita e divenne permanente. L'istituzione legale ebbe dal Concordato garanzia di perpetuità. La legge dell'11 marzo 1926 fu perfezionata con quella del 16 gennaio 1936, integrata dai RR. DD. del 10 febbraio nn. 474 e 458, che meglio determinano l'attività dei Cappellani militari e la loro posizione giuridica. L'art. 1 del R. D. n 474 così riassume l'attività del Cappellano: *a*) l'assistenza religiosa alle truppe, all'infermerie dei Corpi, ai ricoverati in luoghi militari di cura ed in case militari di pena; — *b*) la celebrazione delle funzioni religiose ordinarie e periodiche (come quelle della domenica e delle feste di precetto) dedicate in modo speciale ai militari; — *c*) la celebrazione delle altre funzioni religiose straordinarie, che le competenti autorità militari ritengano di promuovere in determinate circostanze; — *d*) la partecipazione ai campi e alle manovre al seguito delle truppe; — *e*) l'insegnamento religioso nei collegi militari, secondo le norme ed i criteri con cui lo stesso insegnamento viene impartito nelle scuole medie d'I.

In questo campo vasto e magnifico sono chiamati al operare: 1) *Cappellani in servizio permanente.* Si distinguono in « Cappellani Capi » assimilati a capitano (uno per Divisione o circoscrizione corrispondente) e « Cappellani » assimilati a tenente; — 2) *Cappellani ausiliari* per supplire alla mancanza di Cappellani militari, dove e quando ne sia riconosciuta la necessità.

Per i bisogni straordinari dell'assistenza spirituale alle forze armate la legge del 16 gennaio 1936

e il decreto n. 458 del 10 febbraio hanno istituito un ruolo ausiliario e un ruolo di riserva di Cappellani militari. Gli appartenenti a tali ruoli possono essere chiamati in servizio temporaneo per speciali esigenze. Il ruolo di riserva, dove si entra in genere passati i 55 anni, è formato di benemeriti ex–cappellani di guerra o di provenienti dai servizio attivo.

In tempo di guerra poi il numero dei Cappellani militari si moltiplica. I sacerdoti richiamati assumono le insegne di tenente cappellano e si irradiano nel vasto campo delle forze armate, assegnati a reggimenti, ad ospedali da campo o territoriali, ad aeroporti, a navi, ecc., perchè non manchi il desiderato conforto della religione a quelli che combattono o dolorano negli ospedali.

I Cappellani militari in servizio hanno competenze parrocchiali (art. 14 del Concordato) e facoltà ancora più ampie sono loro concesse dalla S. Sede in caso di guerra, come quelle accordate da Pio XII, per il conflitto 1939-45, con decreto concistoriale dell'8 dicembre 1939.

L'organizzazione. Organo direttivo centrale della istituzione dei Cappellani militari è l'**Ordinariato militare** per l'Italia, costituito in base alle leggi del 1926 e del 1936. Esso comprende: — 1) l'Ordinario militare, assimilato a generale di divisione, il quale, per l'art. 13 del Concordato, è arcivescovo titolare e, per l'art. 15, è preposto al Capitolo del Pantheon; — 2) un Vicario generale assimilato a generale di brigata; — 3) due Ispettori assimilati a tenenti colonnelli, uno per l'Esercito, l'altro per la Marina e Aeronautica; — 4) alcuni Cappellani militari aiutanti.

Molte le funzioni dell' Ordinariato: funzioni ecclesiastiche di curia; — amministrative, come reparto dei dicasteri militari per l'assistenza spirituale alle forze armate; — matricolari, con la tenuta degli stati di servizio dei Cappellani militari. Si occupa specialmente della scelta o dell'inquadramento dei Cappellani in s. p., di quelli dei ruoli ausiliari e di riserva e dei Cappellani per i quadri di mobilitazione.

L'Ordinariato militare ha sede propria in Roma in un edificio del Fondo per il Culto (Via Salita del Grillo n. 37) annesso alla chiesa di S. Caterina a Magnanapoli, sotto la quale, a cura dell' Ordinariato stesso, è stata aperta nel 1933 una severa e artistica cripta per ricordare i Cappellani militari morti in guerra e i caduti di tutte le armi e dove ogni giorno si celebrano Messe per suffragare le loro anime.

La giurisdizione. Nell'art. 14 del Concordato è detto che la giurisdizione dell'Ordinario militare si estende alle truppe italiane di terra, di mare e di aria, nonchè al personale religioso maschile e femminile addetto agli ospedali militari. Un decreto della S. Congregazione Concistoriale (13 aprile 1940) meglio determina tale giurisdizione, coordinandola con quella degli Ordinari diocesani.

1) La giurisdizione dell'Ordinario militare e dei Cappellani militari in Italia è personale. Essa si estende a tutti i militari di terra, di mare e di aria, ed anche al personale religioso maschile e femminile addetto agli ospedali militari: sono escluse, invece, le persone civili in qualunque modo appartenenti ai militari o addette all'esercito.

2) La giurisdizione di cui sopra é cumulativa con quella degli Ordinari diocesani; però nei luoghi destinati ai militari (caserme, aeroporti, arsenali militari, sedi di comandi, scuole militari, ospedali militari, tribunali e carceri militari, ecc., escluse quindi le abitazioni private dei militari fuori di detti luoghi destinati ai militari), ve la esercitano primieramente e principalmente l' Ordinario e i Cappellani militari; secondariamente, sempre però *jure proprio*, gli Ordinari diocesani e i parroci locali, nei casi di mancanza o di assenza di Ordinario e di Cappellani militari e, presi, di regola, gli opportuni accordi con l' Ordinario militare, nonchè con le competenti autorità militari.

3) Fuori dei luoghi sopra segnalati, gli Ordinari diocesani ed i parroci locali eserciteranno liberamente la loro giurisdizione sui singoli militari, tutte le volte che ne verranno richiesti.

4) La benedizione degli stessi luoghi, nel Sabato Santo, sarà data dai Cappellani militari, salvo il diritto dei parroci locali quando i Cappellani mancassero e salvo gli opportuni accordi di cui all'art. 2.

5) La benedizione delle navi verrà impartita dall'Ordinario militare quando la cerimonia del varo sarà indetta dall'autorità militare; che se l'Ordinario militare sarà impedito, questi ne darà avviso all' Ordinario diocesano il quale la impartirà *jure proprio*. Quando invece detta cerimonia si compirà per iniziativa privata o di altra autorità non militare, la benedizione rimarrà nelle competenze dell'Ordinario diocesano.

6) I Cappellani militari, quando per l'esercizio delle funzioni inerenti al loro sacro ministero rispetto ai militari, avranno da ufficiare in chiese non proprie e non destinate ad essi abitualmente, si rivolgeranno previamente agli Ordinari diocesani o ai parroci o rettori locali per le opportune intese.

7) Per ciò che riguarda l'assistenza ai matrimoni, i Cappellani militari avranno presente il prescritto del can 1097 par. 2 del CJC, secondo il quale *pro regula habeatur ut matrimonium coram sponsae parocho celebretur, nisi iusta causa excuset*, e, in caso che essi assistano al rito, si atterranno particolarmente, oltre che a tutte le altre disposizioni canoniche, a quelle stabilite nel can. 1103 parr. 1 e 2.

8) Gli stessi Cappellani militari sono sottoposti, come sacerdoti e *ratione loci*, anche alla vigilanza e disciplina degli Ordinari diocesani, i quali in casi urgenti potranno anche adottare a loro riguardo i provvedimenti canonici che stimeranno del caso, salvo avvertirne subito l'Ordinario militare.

IV. Clero. Religiosi. Seminari. Studi ecclesiastici. In I., come del resto in tutta l'Europa, il clero ha subito, dalla seconda metà del secolo scorso, una sensibilissima diminuzione, mentre la popolazione é andata sempre più aumentando. Il rapporto tra sacerdoti e popolazione, che nel 1861 era di 5 per ogni 1000 abitanti, è disceso nel 1931 a 1,25 (cf. T. Salvemini, in *Società Italiana di Statistica, Atti della II Riunione scientifica*, Roma, giugno 1940, 202–226; Id., *Influenza della guerra 1915–18 e degli avvenimenti del dopo guerra sugli addetti al culto in I.*, Civitas Vaticana, P. Academia Scientiarum, 1948, pp. 33). Complessivamente il clero secolare, che nel censimento del 1911 contava 67147 membri e 51350 nel cens. del 1931, comprende ora circa 45.000 membri in circa 22.000 parrocchie con quasi 55.000 tra chiese ed oratori pubblici.

I religiosi, che nel 1911 erano 6614, nel 1931 erano saliti a 11709. Ora sono calcolati a circa 22.000. Le religiose, 45.586 nel 1911, salirono nel 1931 a ben 112.030.

Nel medesimo ventennio 1911-31 si nota un forte aumento di addetti all'insegnamento e all'assistenza dei malati, tanto nel clero secolare e regolare quanto nelle religiose (Clero: nel 1911, 2664; nel 1931, 7981. Religiose: nel 1911, 7005; nel 1931, 63992).

A Roma sono rappresentati quasi tutti gli Ordini e le Congregazioni religiose, dell'I. e dell'estero, almeno da un Procuratore.

Per i **Seminari Regionali**, v. Istituti Ecclesiastici di Educaz. e Istruz., ecc.

Dei **Seminari diocesani**, 63 comprendono tanto il Maggiore che il Minore, 25 sono esclusivamente Maggiori, 205 Minori. Vanno poi aggiunti vari *Preseminari* e *Scuole preparatorie* aperte soprattutto negli ultimi anni. Mancano di Seminario 26 diocesi (62 calcolando le sedi unite).

Nell'intento di dare una più completa formazione spirituale e morale agli aspiranti al sacerdozio, diverse diocesi (specialmente del Veneto), al tradizionale *curriculum studiorum* in 12 anni, hanno aggiunto, tra i corsi liceali e quelli teologici, un anno di propedeutica alla teologia; in più di una diocesi è allo studio un anno di preparazione alla vita di ministero passato in comune dopo l'ordinazione sacerdotale, sul modello del Convitto Ecclesiastico di Torino, fondato da S. G. Cafasso. Problemi di educazione e formazione dei seminaristi sono trattati nella rivista *Seminarium* (Trento).

Pei Greco Albanesi esistono due Seminari Minori (Palermo e Grottaferrata) ; gli alunni passano poi per gli studi filosofici e teologici, nel *Pont. Collegio Greco-Atanasiano* di Roma.

Restano esclusi dalle cifre sopra riportate i Seminari esistenti in Roma cioè il *Pont. Seminario Romano* (Maggiore al Laterano e Minore al Vaticano), il *Pont. Seminario Romano per gli studi giuridici*, il *Pont. Seminario Lombardo*, l'*Almo Collegio Capranica* per i chierici di Roma e dell'I. Centrale.

Su iniziativa di mons. A. Bernareggi, vescovo di Bergamo, è stato inaugurato nel settembre 1949, l'**Istituto dei sacerdoti missionari per l'Italia**, che dovrà fornire sacerdoti selezionati ed aggiornati anche nelle nuove forme di apostolato, ad altre diocesi d'Italia, povere di clero e ormai scristianizzate. L'istituto è sorto a Bergamo Alta, nella parte riattata di un castello detto « Il Paradiso ». Ha l'approvazione del S. Pontefice. Vi sono ammessi chierici e sacerdoti di ogni diocesi d'Italia. La direzione dell'istituto fu affidata a Don Fortunato Benzoni, che ha consacrato lunghi anni all'apostolato tra gli emigranti italiani in Francia. L'istituto dal 1950 ha un suo foglio informativo: *I sacerdoti missionari* (via Paradiso 10, Bergamo).

Il **corso di studi** che devono compiere in I. gli aspiranti al sacerdozio comprende tre ordini di scuole.

a) *Scuole elementari*, della durata di 5 anni; — b) *Ginnasio*, della durata di 5 anni (3 di Ginnasio inferiore e 2 di Ginnasio superiore); — c) *Liceo filosofico*, della durata di 3 anni, per lo studio delle materie letterarie e scientifiche e in modo speciale della filosofia; d) *Teologia*, della durata di 4 anni.

In quasi tutte le diocesi dell'Italia Settentrionale e della Sicilia si hanno corsi completi: ginnasiali, liceali e teologici. Nelle altre Regioni d'Italia (eccettuata la Lucania) vi sono ovunque scuole ginnasiali diocesane (Seminario Minore), mentre per il Liceo e la Teologia provvedono i Seminari regionali. I vari ordini di scuole funzionano nell'ambito stesso del Seminario.

In molte diocesi si è istituita la *Scuola preparatoria* (detta anche *Seminario preparatorio*), che generalmente dura un anno. Essa ha lo scopo immediato di preparare convenientemente i giovanetti stessi a conseguire il documento legale richiesto per frequentare i corsi regolari del Seminario, dopo le scuole elementari, ma nello stesso tempo facilita anche l'esame della loro vocazione ecclesiastica.

Il *Corso teologico* (che corrisponde alle facoltà universitarie delle carriere civili) si compie in Seminario per la durata di quattro anni, al termine dei quali l'alunno viene ordinato sacerdote. Chi, col consenso del proprio Ordinario, desidera conseguire i gradi accademici, frequenta la *Facoltà Teologica* propriamente detta (corso di 5 anni) conseguendo la *Laurea in Sacra Teologia*.

Nei *Seminari regionali* d'I. si svolge il corso teologico comune di 4 anni, come nei Seminari Maggiori diocesani, però gli alunni migliori che frequentano il Seminario regionale hanno il privilegio, al termine del quarto anno, di conseguire il « baccellierato » in Sacra Teologia, il primo dei Gradi Accademici (v.).

Gli studi teologici costituiscono la parte precipua della formazione ecclesiastica. Vi sono poi studi superiori di specializzazione, con i rispettivi gradi accademici in Scienze Bibliche e Orientalistiche, in Diritto Canonico, in Storia, in Filosofia, in Archeologia Cristiana, in Musica Sacra . . . , per le quali, specie in Roma, vi sono i relativi Atenei.

L'istituzione giuridica del Seminario è per la formazione del clero « secolare » o diocesano, alle dipendenze del vescovo. I Religiosi invece hanno case proprie di formazione con diversi nomi: *Scuole Apostoliche*, *Studentati*, *Scolasticati*, ecc., mentre i *Noviziati* sono diretti principalmente alla formazione spirituale di chi aspira alla « professione » o emissione dei voti nel rispettivo Ordine o Congregazione. Tutti i membri di un Ordine (Padri, Fratelli laici, ecc.), debbono quindi fare il noviziato, mentre i Religiosi che aspirano al sacerdozio devono compiere il regolare « curriculum » di studi determinato dal CJC e dalle altre disposizioni della Santa Sede; « curriculum » che, pur tenendo conto delle caratteristiche speciali di ogni famiglia religiosa, dev'essere — quanto a sviluppo di programmi e durata degli studi — conforme a quello del clero secolare. Cf. Istituti di Studi Superiori A; C6; D4, 5, 6, 7, 9; E; F; — Istituti Eccl. di Educaz. e di Istruzione, *c*, *d* (Seminari Pontifici in Roma e fuori Roma), *e* (Collegi religiosi); — Gradi Accademici; — Università Cattoliche.

V. Folklore e tradizioni popolari religiose. Sono il documento più suggestivo e pittoresco della religiosità del nostro popolo, antica, profonda, emergente in tutti i momenti della vita e forse meno che altrove contaminata di superstizione. Peccato che questi tesori di fede e di poesia non abbiano ancora trovato tra noi una trattazione adeguata e sfuggano a una valutazione complessiva.

Cfr. *Guida dell'I. cattolica* di P. Barbieri e U. Pucci, Roma 1950, Ediz. per l'Anno Santo, p. 1147-53. Cf. pure la rivista *Lares*, fondata nel 1911 (come organo della Società di Etnografia Ital.), interrotta nel 1914, ricomparsa nel 1930 come organo del Comitato Naz. delle arti e tradizioni popolari, interrotta di nuovo nel 1943, ripresa a Roma nel 1949 (tomo XV della collezione).

1) Il nostro popolo accanto alle orazioni insegnategli dalla Chiesa, conosce e ripete anche delle sue proprie preghiere in poesia, che presentano in forma piana, facilmente ricordabile, i concetti e i sentimenti che la fede suscita negli umili. Con esse il popolo sorgendo saluta il mattino, con esse a mezzogiorno ripensa a quelli che vanno per via poveri e senza tetto, con esse infine, coricandosi, invoca dal cielo il riposo del sonno. Nelle ninne-nanne la madre popolana, curva sulla propria creatura, rievoca la figura del Bambino Gesù e piccole scene della Sacra Famiglia, o invoca San Nicola o altri Santi e schiere di Angeli perchè facciano addormentare il bimbo e lo proteggano. Il popolo, attraverso un bel gruppo di « storie », cioè di canti narrativi, conosce, e ama spesso ricordare, le vicende dei principali eroi della fede, di alcuni dei quali racconta episodi e miracoli non sempre noti neppure ai fedeli dotati di cultura. Sempre in forma poetica egli conosce i principali momenti della vita di Cristo, dalla natività alla passione e morte. È in complesso una embrionale ma salda ed espressiva epopea sacra, che gli umili si trasmettono di generazione in generazione fin dai secoli del medioevo.

2) La religiosità popolare impronta di sè tutte le forme della vita, i più importanti lavori agresti, le molteplici attività marinare, i principali momenti della giornata e tutti i giorni festivi del calendario, da un Natale all'altro. In alcune regioni le opere più salienti dei campi, come la mietitura, la vendemmia, la raccolta delle ulive e delle nocciole, non si iniziano e non si compiono senza tradizionali riti e canti sacri. In mezzo ai campi verdi del grano tenero, sopra gli aurei covoni del grano mietuto, campeggia la croce, fatta con semplici canne o anche solo con spighe intrecciate. Il contadino della Venezia Giulia quando esce coi bovi per portarli al lavoro, traccia col pungolo delle croci per terra. Il pastore dell'alta valle del Tevere dipinge a sinopia sul folto vello delle sue pecore il monogramma di Maria. In ogni casa di campagna o di paese è dato osservare intorno alle immagini sacre che stanno a capo del letto, dei rametti d'ulivo conservati fin dalla Domenica delle Palme e bruciati fuori della finestra quando scoppia il temporale. Nè manca mai sulla porta della stalla, la protettiva immagine di S. Antonio abbate, come sulla porta di casa, la croce.

3) Nella vita dei pescatori e dei marinai la nota più alta è data dalla religiosità: « se vuoi imparare a pregare va sul mare », dice un proverbio portato dalle nostre vele su molte sponde; e un altro, più tipicamente nato dallo spirito della nostra gente isolana: « Fidi ti sarva e non lignu di varca » (fede ti salva, non già legno di barca). Mirabile endecasillabo! Più significativo e dettato da spirito pratico, questo laconico motto dei marinai livornesi, vero proverbio d'arrisicatori: « Butta in mare e spera in Dio ». Le espressioni sono molteplici e si coloriscono secondo il particolare genio delle diverse genti nostre, ma il motivo è unico: la forza della fede che sola può tener fronte all'immensa forza del mare. Essa impronta di sè, con simboli e immagine sacre, le vele e le prore delle barche; conforta nelle burrasche e nei naufragi; raddolcisce la dura tempra del marinaio e lo conduce, scampato il pericolo, al santuario per sciogliere il voto alla Madonna. Tra i marinai pugliesi, la squadra di guardia che, la notte, va a svegliare quella che dorme sotto coperta, per avvertirla che è il suo turno, adopera questa formula di chiamata: « San Nicola! », che vuol dire: « È tempo d'alzarsi e di lavorare, in nome di San Nicola ». In Sardegna, alla mattanza dei tonni, quando ormai la preda è raccolta nella « camera della morte » ed è giunto il momento emozionante della cattura, il *rais*, cioè il capo della mattanza, nel silenzio improvviso si fa il segno della Croce e grida: « Viva Maria! ». E presso i marinai catanesi, quando due barche s'incontrano in alto mare, uno dell'equipaggio di quella sopraggiunta grida: « Maria! », mentre dall'altra si risponde « Gesù ». Commovente, nella sua semplicità, è la benedizione della barca, prima che essa prenda il mare, con la processione delle donne dei pescatori, che vanno spargendo manciate di sale contro il malocchio. Solenne, maestosa è la benedizione del mare compiuta dal vescovo, tra la folla genuflessa; più toccante nelle umili città, che sono tutte un nido di pescatori, come Chioggia.

Molte barche portano il nome di Santi, o della Madonna, nei diversi attributi con cui vi è venerata. Sulle vele spesso campeggia la Croce o il monogramma di Maria; e immagini della Sacra Famiglia, di San Nicola di Bari, di San Francesco di Paola si vedono effigiate con una tecnica pittorica elementare, sull'opera morta di prua, sul tagliamare, o sulla poppa del naviglio peschereccio, specie dell'Italia meridionale e insulare.

4) Segni di fede appaiono nella massima parte degli oggetti che recano impronte di arte popolare: il motivo che allieta di bellezza anche l'umile suppellettile delle case rustiche è nello stesso tempo, più di una volta, simbolo religioso. Nella culla che il padre pastore costruisce con le sue mani per il suo nuovo nato, troviamo scolpito, oltre al monogramma di Gesù, l'agnello con lo stendardo, in grazioso atto di mansuetudine. Tra gli oggetti della vita agreste che recano più tipiche impronte d'arte sono i collari, coi relativi campani e campanelli, per il bestiame. Orbene, in alcuni di questi collari, che raggiungono talvolta dimensioni impensate, si vedono dipinte con una certa accuratezza e finezza, figure di Santi, o scene del Vangelo, come il battesimo di Gesù, o S. Antonio in preghiera, circondato da Cherubini.

La decorazione con figure di Santi prevale nell'arte rustica sarda che si esercita con particolare gusto negli oggetti d'osso e di corno, come bicchieri, astucci, scatolette e perfino fiaschette per polvere da sparo. Figure di S. Giorgio che uccide il drago, o della Madonna del fuoco, che stringe in pugno le spuntate lame delle saette, non mancano mai nei dipinti plaustri romagnoli in mezzo a una decorazione floreale a colori verde-cupo, blu, giallo, rosso, che parlano di campagne ubertose.

L'arte popolare dà poi le sue prove più ardue nelle tavolette dipinte per gli ex-voto, con la vivace rappresentazione della scena miracolosa e della grazia ricevuta. Talune di queste tavolette han ri-

velato valori artistici di così alto interesse, che più di una volta sono state presentate in esposizioni di carattere nazionale. È anche là dove non arriva l'arte, la fede ingenua, ma forte, vi si rispecchia intera.

5) Dove lo spirito del nostro popolo trova modo di manifestarsi con espressioni originali, ricche di sentimento e di poesia e spesso anche grandiose, è nelle frequenti ricorrenze calendariali e nelle grandi feste sacre. Un eminente studioso, il Van Gennep, ha detto che il culto popolare e il culto ufficiale « si muovono su due piani differenti ». Ciò, almeno da noi, non è vero. Non già all' infuori della Chiesa, ma accanto ad essa e insieme ad essa, il nostro popolo ha creato e conservato delle interessanti manifestazioni che si accompagnano al culto ufficiale e lo integrano, con note di colore, con testimonianze di fede accesa, con offerte umili ma significative, con canti ed altre espressioni di forte sentimento religioso. È come un sommesso coro con cui gli umili rispondono alla voce del sacerdote che li chiama partecipi al rito e alla festa. È bensì vero che talvolta ci è dato rilevare qualche eccesso o forse qualche travisata sopravvivenza di forme rituali pre-cristiane. Ma appunto la Chiesa provvede a regolare queste manifestazioni permettendone l'estrinsecarsi là dove esse servano a tener viva e salda la fede negli animi, senza oltrepassare i limiti prescritti dalle norme liturgiche Se mancasse questa partecipazione e collaborazione del popolo che ama l'espansione sincera di tutti i varii sentimenti, compresi quelli religiosi, molte delle nostre feste perderebbero quel tono, quell'animazione, quel pathos che le contraddistinguono.

Ben difficile è ricordare sia pure solo a cenni sintetici la serie ininterrotta di manifestazioni tradizionali, di riti e usanze con cui il popolo suole accompagnare e sottolineare tutto il corso dell'anno. Valgano poche notizie, scelte più che altro per suscitare un ricordo o il motivo di un confronto o di un richiamo.

Centro ideale delle festività natalizie è il ceppo, il grande tronco d'albero che deve durare sul camino fino a Capodanno. In Abruzzo, attorno ad esso, mettono ad ardere altre dodici piccole legne, in ricordo di Cristo e dei dodici Apostoli. In Toscana, dove il Natale è chiamato senz'altro « ceppo », si usa bendare i fanciulli e farli picchiare con le molle sul tronco ardente, mentre si recita una canzoncina chiamata l'Ave Maria del Ceppo: essa ha la virtù di far piovere sui ragazzi ogni specie di dolci. Anche in Italia si è diffuso in quest'ultimo secolo l'uso dell'albero di Natale, ma presso il popolo, la vera grande festa si svolge attorno al presepe: e in un paese di così grandi tradizioni e di così spontanee attitudini artistiche era naturale che si finisse col costruire presepi grandiosi con centinaia di statuette, riproducenti in gran parte scene di vita popolare: i presepi napoletani vanno meritamente famosi.

Nelle cerimonie della Settimana Santa sopravvivono ancora molte reliquie del dramma sacro. Le nostre rappresentazioni della *Passione* (come a Sezze) non sono tanto famose quanto quelle di Oberammergau, e, in genere, la rievocazione degli episodi della vita di Cristo non avviene per mezzo di personaggi viventi (quantunque tale tradizione non sia scomparsa del tutto), ma per mezzo di gruppi statuari. E tuttavia certe grandiose processioni con un numero ragguardevole di *misteri* o *bare*, come nei diversi luoghi si chiamano queste immagini lignee policrome (che, per esempio, a Caltanissetta, per il Giovedì Santo assommano a quindici gruppi, ciascuno con varie figure al naturale), raggiungono un alto valore estetico, religioso e umano. Lo spettacolo offerto da una di queste processioni drammatiche, ove spesso è dato vedere un penitente che, vestito con una tunica rossa porta sulle spalle una croce pesantissima, a rappresentare il Cristo, è veramente indimenticabile. Elementi ritmici, pittorici, musicali, col canto dei fedeli, col lento procedere delle compagnie in cappe nere e bianche o scarlatte, con lo sventolare degli antichi gonfaloni, col brillare delle croci astili, col troneggiare dei gruppi statuari, entrano a comporre l'armonica e vivace bellezza di queste feste religiose.

Tra le cerimonie pasquali non può dimenticarsi lo scoppio del carro che avviene il Sabato Santo a Firenze, nel momento in cui è annunciata la Resurrezione. Una colombina, scorrendo sopra un filo parte dall'altar maggiore del Duomo, esce e va ad incendiare il fuoco d'artifizio che contorna un maestoso carro. Dal modo con cui si compie il tragitto suole il popolino trarre auspici per il raccolto. La tradizione, più o meno leggendaria, racconta che un membro della nobile famiglia dei Pazzi, dopo aver combattuto con il « pio Goffredo » per la liberazione di Gerusalemme, riportò a Firenze alcune scheggie di pietra viva che toccava il sepolcro di Cristo. Da tali pietre, come dall'acciarino, si traeva nel medioevo, il Sabato Santo, il fuoco sacro da distribuire di casa in casa. Attraverso i secoli il rito si è poi trasformato, abbellito e complicato fino a giungere alla forma attuale.

Quasi involontariamente tutte le manifestazioni svolgentisi nel clima delle nostre città così ricche di tradizioni artistiche e di cultura, sono venute assumendo aspetti esornativi di una grandiosità imponente. Così vediamo che alle semplici torcie di cera recate in processione si sostituiscono a Sassari e a Nulvi i famosi candelieri, enormi costruzioni lignee a forma di colonna o di campanile, recate in processione per la festa dell'Assunta il 14-15 agosto; analoghe costruzioni sono i ceri di Gubbio, tre grandi macchine di legno formate da una lunga antenna ingrossata da due prismi ottagonali e recanti in cima le statue dei Santi patroni, Ubaldo, Giorgio, Antonio. La festa, dedicata a S. Ubaldo, ha luogo il 15 maggio e il suo momento più emozionante è dato dalla corsa che i *ceraioli*, reggendo a spalla quelle enormi macchine, compiono dal centro della città fino alla chiesa del Santo, in cima al monte: è impresa disperata e spesso i portatori ne recano i segni sulle spalle lacerate dalle stanghe con cui reggono la macchina, ma il ritorno in città si compie fra canti e luminarie. Qualcosa di simile, con maggiore pittoricità e minor parossismo si svolge a Nola, per la festa di San Paolino, nella terza domenica di maggio; vi sono recati in processione i *gigli*, obelischi eleganti e agili campanili alti 30 metri, costituiti con ossature di legno e addobbi di cartapesta nei più svariati stili, dal gotico al barocco, al neoclassico: e qui, invece della corsa, si ha la « danza » compiuta dalle « paranze », cioè dalle squadre dei portatori

che agilmente procedono nella processione, malgrado l'enorme peso delle macchine. Ma il primato nel peso di queste costruzioni può attribuirsi alla macchina di Santa Rosa che i Viterbesi recano in processione il 4 settembre: essa raggiunge le tre tonnellate e vi occorrono 62 robusti portatori. La festa di S. Rosa ricorda, anche per la data, quella di S. Rosalia a Palermo, dove la macchina con l'immagine taumaturgica viene recata sopra un carro trainato da una lunga fila di buoi (fino a 24 paia!): il fasto delle decorazioni con cui è adorna, che si rinnova diverso ogni anno, e il vistoso addobbo del carro fanno sì che i popolani della provincia la chiamino « la muntagnedda d'oru ».

Nelle feste che si svolgono nei mesi di primavera ed estate sono soprattutto i fiori, di cui la nostra terra è così ricca, che offrono il naturale elemento decorativo. Ed è specialmente nella festa del Corpus Domini che si può far sfoggio di questa ornamentazione. Celebre è l'*infiorata* di Genzano, nella quale tutta la strada in salita, che dalla piazza conduce alla chiesa, vien tappezzata di fiori per una lunghezza di circa 300 metri, scompartita in varie zone ciascuna delle quali svolge un disegno che accorda con delicatissime sfumature le più indovinate sinfonie cromatiche.

6) Non c'è terra al mondo, crediamo, costellata come l'I. di Santuari, specialmente mariani, eretti a ricordo di antiche « apparizioni », di Santi che passarono per quei luoghi....; in ogni caso monumenti, spesso di egregio valore artistico, dell'intensa pietà del nostro popolo.

I pellegrinaggi e le altre forme di culto che fioriscono intorno a quei sacri luoghi attingono dalla tradizione popolare i più attraenti motivi di fervore e di colore. I canti dei pellegrini, i particolari atti di devozione e di misticismo che essi compiono lungo il cammino o presso lo stesso Santuario, gli ex-voto che i fedeli offrono alla Vergine o al Santo venerato, sono tutti elementi che concorrono a dare al culto quella vitalità e quella coralità che ci colpiscono e ci commuovono. Il folklore ci rende anche conto della scelta dei luoghi ove sorgono i Santuari, specie ove essi abbiano la loro sede nelle grotte e presso sorgenti d'acqua.

Così, dalle forme più semplici e umili alle più grandiose e importanti per valori religiosi, artistici e umani, la tradizione ci mostra come tutta la vita del nostro popolo sia permeata di sentimento religioso, obbediente ai grandi principi della fede.

VI. Pubblica Istruzione in I. (*Dal Calendario Atlante De Agostini* per il 1949 e 1951 e dall'*Annuario statistico dell'istruzione italiana. Anno scolastico 1948-49*, Roma 1951).

A) ***Dati generali per rami di insegnamento:*** scuole in complesso nel 1947-48.

Rami d'insegnam. e specie di scuole	Scuole	Alunni	Insegnanti
ISTRUZIONE DEL GRADO PREPARATORIO . . .	11 273	888 916	21 149
ISTRUZIONE ELEMENTARE	38 123	4 835 566	157 139
ISTRUZIONE MEDIA . .	5 922	892 145	83 502
Scuole medie inferiori. .	3 546	527 418	46 877
Scuola media unica .	1 770	301 469	26 717
Scuole e corsi avviamento professionale	1 776	225 949	20 160
Istruzione classica, scientifica e magistrale . .	1 441	232 890	22 487
Ginnasi isolati . . .	297	11 069	1 940
Licei Ginnasi. . . .	443	119 706	8 994
Licei isolati	65	3 243	550
Licei scientifici . . .	202	44 539	4 033
Istituti magistrali . .	434	54 333	6 970
Istruzione tecnica e professionale	935	131 837	14 138
Scuole tecniche: Agrarie.	43	1 492	293
» » Commerciali .	196	10 360	1 945
» » Industriali	192	8 831	1 378
Istituti tecnici: Agrari .	44	6 116	601
» » Commerciali e per geometri .	254	69 289	6 512
Istituti tecnici: Industr.	83	27 626	1 891
» » Nautici .	22	3 128	469
Scuole profess. femm.	61	3 172	569
Scuole di magistero profess. per la donna .	40	1 823	480
ISTRUZIONE ARTISTICA .	103	10 719	1 826
Scuole e Istituti d'arte	60	5 608	579
Accademie di Belle Arti e Licei artistici .	18	1 954	263
Conservat. e Licei musicali	25	3 157	984
ISTRUZIONE SUPERIORE .	37	180 140	3 722

B) ***Insegnamento sup.:*** sedi e studenti 1946/47

Università e Istituti	Studenti MF	Studenti F
Torino	12 759	3 343
Torino (Politecn.)	2 753	108
Genova	10 195	1 753
Genova (Magist.)	1 394	900
Milano	9 698	2 476
Milano (Pol.)	5 974	189
Milano (*Bocconi*) . . .	3 514	107
Milano (*Univ. Catt.*) . . .	8 827	3 047
Pavia	4 127	1 391
Venezia (Architettura) . .	528	65
Venezia (Ec. e Comm.) . .	6 475	2 370
Padova	10 465	2 191
Trieste	2 343	414
Bologna	16 145	2 877
Ferrara	919	241
Modena	2 601	501
Parma	2 996	711
Firenze.	9 726	2 550
Pisa. . . ;	4 861	1 054
Siena	718	143
Camerino	714	171
Macerata . . . . ,	356	40
Urbino . . , ...	3 461	1 590
Perugia	2 509	244
Roma	38 454	8 754
Roma (Mag.)	156	156
Napoli	25 611	4 367
Napoli (Or.)	9 769	4 683
Napoli (Nav.)	1 384	1
Napoli (Mag.)	1 813	1 612
Salerno (Mag.)	1 194	298
Bari. . , ...	11 855	2 610
Catania	8 839	1 824
Messina	10 664	3 693
Palermo	11.250	2 081
Cagliari	2 403	860
Sassari	798	138
Totale . . . . , .	248 248	59 553

C) *Insegnamento superiore:* studenti (non compresi 57.387 fuori corso) e professori (nell'anno accademico 1946|47).

Facoltà Corsi di laurea o diploma	Studenti iscritti FM	Studenti iscritti F	Professori	Liberi doc.
Giurisprudenza	23 604	1 827	475	363
Scienze politiche	2 080	85	36	45
Economia e commercio	30 138	2 902	242	100
Lettere e filosofia	19 404	13 060	445	361
Magistero	13 150	8 485	171	12
Medicina e chirurgia	35 313	2 743	524	3 316
Scienze mat. fisiche e naturali	24 192	8 429	602	356
Farmacia	9 617	5 524	149	63
Ingegneria	14 919	94	367	302
Architettura	2 445	440	154	56
Agraria	3 483	117	18	73
Medicina veterinaria	3 807	8	131	61
Chimica industriale (Bologna)	428	69	18	2
Scienze statistiche, ecc.	210	11	15	10
Lingue, letter. istit. europei	6 988	3 611	—	—
» » » orientali	148	65	27	—
Scienze coloniali comp.	334	4	—	—
» nautiche	89	—	27	—
Economia marittima	1 006	1	—	—
Ingegneria mineraria	126	1	13	—
In complesso	190 861	47 476	3 576	5 020

D) *Insegnamento elementare:* alunni e insegnanti (1947-48)

Anni scolastici	Scuole	Alunni iscritti M	Alunni iscritti F	Insegnanti M	Insegnanti F
1931-32	.....	2 495 357	2 266 333	20 294	87 455
1936-87	.....	2 715 695	2 471 086	24 167	98 629
1945-46	35 241	2 288 492	2 071 147	31 211	101 990
1946 47	37 121	2 472 535	2 230 693	36 505	108 310
947-48	38 123	2 540 073	2 295 493	42 234	114 905
1943-49	3 1417	2 556 120	2 296 408	43 530	120 209

E) *Considerazioni.* Il *Compendio statistico italiano* per il 1949-50 ci dà 12.134.000 individui dai 5 ai 20 anni (cifre calcolate per il 1947), dei quali 8.123.000 dai 10 ai 20 anni. Che cosa fanno questi ragazzi e giovani?

Nel 1948 gli alunni elementari erano 4.835.566 dei quali solo 424.007 nella classe 5ª; essi diminuivano nella seguente proporzione:

Scuola media	alunni	115.343
Scuole e corsi di avviamento prof.	»	129.582
Licei classici, scientifici, magistrali	»	78.889
Istituti e Scuole tecniche e prof.	»	88.502
Università	»	180.149

Dal che si vede come dei 424.007 alunni che hanno conchiusa la 5ª classe elementare, solo la metà abbiano proseguito nel triennio medio e di avviamento, un quarto siano andati al corso superiore, e un decimo siano passati all'università. E gli altri? Dei 4.116.000 giovanetti dai 15 ai 20 anni che pullulano nelle nostre contrade, solo c. 200.000 vanno a scuola. Non tutti vogliono proseguire gli studi; non tutti lo possono, benchè le vie dell'istruzione siano aperte ai capaci e ai laboriosi, come sancisce anche la Costituzione italiana art. 34. E non è detto che l'enorme massa, la quale non prosegue gli studi, riceva almeno l'istruzione di lavoratori qualificati. Soprattutto risulta che questa massa non riceve nemmeno da altra fonte — o rifiuta di ricevere, o riceve in misura assai inadeguata — una educazione morale, religiosa, civile che li formi al dominio delle passioni, alla pratica delle virtù individuali e sociali. Si parla dell'« accidia » dei giovani di oggi. Il problema non è solo italiano. Ma intanto con proporzione pari o di poco inferiore a quella degli altri Paesi, nelle Case di rieducazione, Riformatori e Sezioni carcerarie per minorenni abbiamo circa 8.000 tra ragazzi e ragazze dai 12 ai 18 anni: ossia, il due per mille. La misura è alta, se si pensa che molti giovani, per varie ragioni, non cadono tra le braccia della polizia (perdono, tacitazione, occultamento del reato, ecc.). E, ovviamente, è sempre troppo alta, anche se fosse di molto più bassa, e impone urgentemente il problema della bonifica giovanile. v. DELINQUENZA; INFANZIA (*Criminalità dell'I.*); GIOVENTÙ . . .

Malauguratamente la cultura della stragrande maggioranza dei giovani (e non solo dei giovani!) italiani, come di quelli d'altri paesi, è fatta dal cinema, dai periodici illustrati di varietà, dai giornali sportivi, dai romanzi. In I. esistono circa 4.800 periodici: 1000 politici, 700 tecnici, 200 per ragazzi, 1000 d'attualità frivola e pagana, 1800 religiosi. Ecco la tiratura di alcuni: Grand' Hôtel, oltre 1.000.000; Domenica del corriere, 800.000; Oggi, 850 000; Tribuna illustrata, 250.000; Europeo, 200.000; Illustrazione del popolo, 120.000; Tempo, 110.000; Settimana Incom, 80.000; Mondo, 30.000; Selezione, 470.000; Annabella, 400.000; Bolero Film, 300.000; Novella, 300.000; Vie Nuove, 250.000; Travaso, 250.000; Marc'Aurelio, 80.000... Un periodico, *Taboga*, lanciato dall'Azione Catt. It. all'inizio del 1952, vende c. 150.000 copie (cf. *Elenco dei quotidiani e periodici ital.*, a cura dell'Associaz. Editori, Milano 1952).

In I. si pubblicano c. 2.500 libri ogni anno: 550 di filosofia e critica letteraria, 500 di giurisprudenza, 370 trattano problemi religiosi: i romanzi e le raccolte di novelle sono al quarto posto con 350 libri l'anno; 340 sono le opere di medicina, matematica e fisica, 300 di poesie; ultimi vengono i libri di scienze occulte con una ventina di opere l'anno. Questo è ciò che offrono gli scrittori italiani. Ma gli indici di vendita, secondo sintomatiche statistiche librarie, seguono un ordine diverso. Infatti i libri più ri-

chiesti sono i romanzi e le raccolte di novelle che, da soli, rappresentano il 75 °/₀ di tutte le vendite librarie. Il maggior favore va agli autori stranieri che costituiscono i 65 °/₀ di tutte le opere che si vendono.

A prevenire e a sanare queste malinconiche situazioni si adopra generosamente la fiorente stampa cattolica.

VII. Opere cattoliche (Per nozioni generali, v. questa voce).

Tra i cattolici italiani dei nostri tempi va rilevata una buona ripresa della coscienza teologica segnatamente tra i laici. Donde la rinnovata visione del cristianesimo nella luce dei suoi dogmi più profondi, una più sentita e retta penetrazione della liturgia, una più larga comprensione della Chiesa e il notevole influsso che i principi cristiani esercitano su alcuni aspetti della vita contemporanea. Mirano ad una più vitale penetrazione del cristianesimo i convegni di studi o « Settimane sociali dei cattolici italiani » organizzate dall'Azione Cattolica, e iniziate nel 1907. Tra le più rinomate va citata quella del 1913 su « le libertà civili dei cattolici » tenuta a Milano. Particolarmente l'influsso del pensiero cristiano è rilevante in campo sociale. Frutto di questo rinnovamento è la lusinghiera fioritura di « Opere cattoliche » nei diversi settori della vita, di cui nei capitoli seguenti faremo una rapida rassegna.

VIII. Istruzione religiosa, pietà. L'*insegnamento catechistico* s'è venuto organizzando in molteplicità di opere che vanno dalla parrocchia, alla diocesi, ai grandi centri nazionali; in iniziative che hanno dato origine a congregazioni della dottrina cristiana, centri di studio e di sussidi, uffici e manifestazioni diocesane, attuazioni editoriali e campagne interessanti interi Ordini e Congregazioni religiose; in direttive e apostolato pratico cui l'Azione Cattolica, le Pie Unioni parrocchiali, lo zelo dei vescovi, le norme e prescrizioni della S. Sede, la collaborazione di anime generose senza numero, han donato impulso e fecondità promettenti.

Così dicasi dello *studio del Vangelo* e del *movimento biblico,* uno dei sintomi più preziosi di una rinascita religiosa in atto: « Gruppi del Vangelo », « Giornate », « Settimane », edizioni di testi biblici, studi, pubblicazioni, istituzioni nazionali varie si sono affermate con successo significativo.

Nel campo della *cultura religiosa* (perfezionamento dello studio iniziale del catechismo) si registrano iniziative editoriali e produzioni scientifiche di pregio, lo sforzo di accostamento della teologia al laicato, e corsi universitari, l'insegnamento religioso nelle scuole medie, i programmi di cultura religiosa dell'A. C., le scuole superiori sorte per impulsi diversi, le « Settimane » dei Laureati, i Convegni di studio . . . , nè va dimenticata la diffusione intensa della dottrina sociale della Chiesa, delle encicliche e altri documenti pontifici, le riviste culturali, organi di ambienti universitari o di rami di A. C. o di movimenti particolari.

Sul terreno della vita colla Chiesa, accanto alle iniziative del « Pontificio Istituto di Musica Sacra », della « Pontificia Accademia Liturgica » e della « Pontificia Commissione Centrale di Arte Sacra », il *movimento liturgico,* indice fra i più significativi della vita cattolica contemporanea, ha dato impulso a opere e manifestazioni di prim'ordine, sia in campo organizzativo che in quello editoriale e di apostolato pratico, interessando, sul campo nazionale, diocesano e parrocchiale, gruppi, comitati e centri, e determinando iniziative e manifestazioni relative alla musica e all'arte sacra (scuole, laboratori, congressi, giornate, corsi), al decoro della casa di Dio e dell'altare, alla fornitura di arredi sacri, alla formazione del piccolo clero, all'erezione di nuove chiese . . .

Su due linee la *pietà cristiana* ha preso ai nostri tempi più ampi sviluppi: il culto eucaristico e la pietà mariana. Il *culto eucaristico*, che già in passato aveva dato vita a manifestazioni imponenti (ricordiamo le solenni Quarant'ore) e a Pie Unioni assai fiorenti (per es. le Confraternite del SS. Sacramento), ha ricevuto da Pio X incremento notevolissimo. Le opere relative si sono moltiplicate: Domeniche e Congressi eucaristici diocesani, nazionali, internazionali, l'Adorazione perpetua diurna e notturna, l'Apostolato eucaristico dei malati, la Guardia d'Onore al Tabernacolo, l'Ora Santa . . . Ordini e Congregazioni religiose, Pie Associazioni nazionali, Crociate di bambini, Leghe di uomini e giovani, tutte le opere cattoliche, a qualunque categoria appartengano, riconoscono nell'Eucaristia la fonte prima di tutte le loro molteplici attività, e sviluppano nel loro seno con iniziative diverse un'intensa pietà eucaristica. Ciò dicasi per la *devozione al S. Cuore* il cui sviluppo è in questi ultimi tempi consolantissimo: basti pensare alla devozione dei primi Venerdì del mese, all'Apostolato della preghiera, alle Congregazioni del S. Cuore di carattere parrocchiale, all'Arciconfraternita del Cuore agonizzante di Gesù, all'opera della Consacrazione delle famiglie al S. Cuore . . .

La *pietà mariana*, come ha elevato alla Vergine santuari, altari e cappelle in ogni angolo d'I., così ha dato origine a iniziative e opere innumerevoli sia di spiritualità che di attività organizzativa. Si ricordino le Confraternite dell'Immacolata, dell'Assunta, del Carmine, del Rosario; le Pie Unioni sorte all'ombra di tutti i santuari; le Congregazioni mariane così fiorenti presso i collegi dei Gesuiti e nello spirito di altri Ordini religiosi (Carmelitani, Serviti, ecc.); le Figlie di Maria; le Leghe della purezza cristiana, dell'« Angelus », delle Tre Ave Maria, della Medaglia Miracolosa; le Giornate, i Congressi, i Pellegrinaggi mariani: immensa fioritura che mette in scacco qualsiasi tentativo di catalogazione.

Infine un imponente complesso di opere diverse hanno per oggetto il clero, i malati, i peccatori, i caduti in guerra, la devozione al Papa, ai Luoghi Santi, alla S. Sindone, ai santuari di Palestina, di Lourdes, di Loreto, di Fatima. . .

Indichiamo alcune istituzioni cattoliche italiane che promuovono la cultura religiosa e la pietà. — v. CONGREGAZIONI ROMANE; ISTITUTI DI STUDI SUPERIORI; STUDI BIBLICI.

Pia Società di S. Girolamo per la diffusione del S. Vangelo, Roma, via della Chiesa Nuova, 2 (a carattere internazionale). — *Gruppo del Cenacolo per la diffusione del S. Vangelo*, Roma, Clivo Argentario, 1 (pubblica la rivista « Il Mamertino » presso Pont. Istituto Biblico). — *Settimana Biblica,* Roma, piazza della Pilotta, 35. — *Istituto di cultura superiore religiosa per laici,* Roma, piazza della Pilotta, 4 (presso l'università Gregoriana). — *Settimane di Camaldoli* (a cura della Sezione Laureati di A. C. I.), Roma, Largo Cavalleggeri, 33.— « *Studium Christi* », Roma, via Flaminio Ponzio, 2 (presso la

Compagnia di San Paolo). — *Corso di Studi Cristiani,* Assisi, via S. Francesco, 3 (presso la « Pro Civitate Christiana »).

v. Liturgia; Musica Sacra. — *Apostolato Liturgico*, Genova, via Serra, 6–A. — *Opera della Regalità di N. S. Gesù Cristo*, Milano, via Necchi, 2 (Pubblica il bollettino « Adveniat »). — *Centro di Azione Liturgica* (C. A. L.). Sorto da un incontro di cultori della liturgia promosso dalla « Rivista Liturgica » di Finalpia e svoltosi nell'abbazia benedettina di San Giovanni di Parma, ebbe più completa struttura dopo la promulgazione della enciclica « Mediator Dei ». Il C. A. L. si propone di coordinare e sviluppare le attività già esistenti e promuoverne di nuove, affinchè il movimento liturgico abbia in I. quell'approfondimento e quella diffusione che sono richiesti dal bene delle anime e dalla volontà della Chiesa. Organo ufficiale è la « Rivista Liturgica » di Finalpia. Il Presidente e il Vice-Presidente sono coadiuvati da membri di enti a carattere liturgico e da persone particolarmente competenti negli studi e nell'azione liturgica. Sede presso il vescovado di Bergamo. Segreteria presso l'« Apostolato liturgico » di Genova (v. sopra). —

Promossa dal C. A. L., nel 1919 sorse la *Società degli Amici della Liturgia* (S. A. L.), che mira a diffondere la conoscenza, l'amore e la pratica della liturgia, a favorire i contatti fra i simpatizzanti del movimento liturgico, a formare allo spirito della liturgia una cerchia sempre più vasta. Vi possono far parte in qualità di « Amici », suddivisi in varie categorie, persone ed enti che ne condividono lo spirito e intendono collaborarvi. Le comunità religiose vi possono partecipare come « Amici oranti ». La S. A. L. distribuisce un « Bollettino degli Amici della Liturgia » e promuove la formazione liturgica per mezzo di riunioni, letture, ecc. Il presidente della S. A. L. è il presidente del C. A. L., coadiuvato da un Consiglio. La Segreteria è a Genova.

Opera dei Congressi Eucaristici, Comitato permanente italiano, Roma, piazza San Claudio (a carattere internazionale). — *Associazione dei Sacerdoti Adoratori*, Roma, via del Pozzetto, 160. Direz. Torino, vicolo S. Maria, 1 (Pubblica la rivista « Annali dei Sacerdoti Adoratori », e il periodico popolare « l'Emanuele »). — *Fraternità Eucaristica*, Torino, vicolo S. Maria, 1 (presso Associaz. dei Sac. Adoratori). — *Guardia d'onore del SS. Sacramento*, ivi. — *Paggetti del SS. Sacramento*, ivi. — *Aggregazione del SS. Sacramento*, ivi. — *Associazione delle « Settimane Eucaristiche »*, ivi. — *La Crociata eucaristica*, Roma, via degli Astalli, 16 (presso « Apostolato della Preghiera »). — *Apostolato della Preghiera*, Roma, via degli Astalli 16 (Pubblica la rivista: « Il Messaggero del S. Cuore ».) — *Opera dell'adorazione diurna e notturna*, Milano, via L. Necchi, 2 (presso Opera della Reg. di N. S. Gesù Cristo). — *Pia Unione della Notte Santa*, Bologna, Chiesa di S. Paolo Maggiore, via Carbonesi, 20 (a carattere internazionale).

Congregazioni Mariane dei Gesuiti, Roma, via del Seminario, 120 (a carattere internazionale). — *Confraternita del Santo Rosario*, Firenze, Convento Santa Maria Novella (presso i Domenicani). — *Associazione del Rosario Perpetuo*, ivi. — *Associazione del Rosario vivente tra gli adulti*, ivi. *Associazione di Piccoli Rosarianti* (Rosario vivente fra i fanciulli), ivi. — *Pia Unione delle Figlie di Maria*, Roma, piazza S. Pietro in Vincoli, 4 (Pubblica il Bollettino « La Figlia di Maria »). — *Opera della Riparazione Mariana*, Rovigo, via Tassina, 6 (Pubblica la « Lega Mariana Riparatrice », presso le Suore Serve di Maria Riparatrice). — *Pia Praxis Expiatoria Mariana*, Venezia, Santa Maria Formosa, 5270 (a carattere internazionale).

Santa Lega pro Clero, Roma, via degli Astalli, 16 (connessa con l'Apostolato della Preghiera). Pubblica il periodico: « La Santa Lega Pro Clero ». — « *Cultores Sanctae Sindonis* », Torino, via Piave, 14 (presso la Confraternita del S. Sudario). — « *Collegium Cultorum Martyrum* », Roma, via Napoleone III, 1 (presso Pont. Istituto di Archeologia Cristiana). — *Associazione « Amici delle Catacombe »*, Roma, via Napoleone III, 1. (Fa capo al Pont. Istituto di Archeologia Cristiana. Pubblica il « Bollettino degli Amici delle Catacombe »). — « *Peregrinatio Romana ad Petri Sedem* », Roma, corso Vitt. Em., 337. — *Pia Opera di Terra Santa*, Roma (presso « Custodia dei Luoghi Santi » dei Frati Minori). — *Comitato Nazionale Italiano pro Palestina e Lourdes*, Milano, Palazzo Arcivescovile. — *U.N.I.T.A.L.S.I.* (Unione nazionale ital. trasporto ammalati Lourdes e Santuari Italiani), Roma, via della Pigna, 13–A. — *Opera Italiana Pellegrinaggi Paolini*, Milano, via Mercalli, 23. — *Comitato Centrale antiblasfemo*, Verona, Stradone Maffei, 8. — *Corpo nazionale dei Difensori del Nome di Dio*, Verona, Stradone Maffei, 8 (connessa al « Comitato Centrale antiblasfemo). — *Opera della Campana dei Caduti in guerra*, Rovereto, Reggenza dell'Opera dei Caduti in guerra.

IX. Opere culturali, educative. Per buona ventura l'aforisma faustiano: « in principio era l'azione », assioma del volontarismo e dell'irrazionalismo moderno, non ebbe in I. la fortuna che ebbe altrove. La fede, razionale e cristiana, nella preminenza dell'intelletto e della luce condusse i cristiani d'I. a conquistarsi in passato splendidi primati di cultura e anche oggi ispira una rigogliosa primavera di opere. v. Intellettuali; Scuole; Istituti di Studi Superiori; Istituti Ecclesiastici di educazione e di istruzione; Università Cattoliche, fra cui *l'Università cattolica del S. Cuore* di Milano (fond. 1921, giuridicamente riconosciuta 1924), che in breve tempo s'è conquistata un posto di prim'ordine tra le università del mondo per il valore dei docenti, la modernità dei metodi, l'attrezzatura scientifica e le pubblicazioni editoriali. v. anche Stampa cattolica (sotto).

Si ricordino pure gli Osservatorii astronomici e metereologici, primi dei quali lo Ximeniano di Firenze e la Specola Vaticana; i Musei e le Gallerie; le Biblioteche.

Non si può adeguatamente valutare l'opera svolta in favore della cultura, sia umanistico-classica, che scientifica, da parte di Ordini religiosi e Congregazioni religiose maschili e femminili (v. Insegnamento, Scuole: (Congregazioni dedicate all'I., alle Scuole): Gesuiti, Barnabiti, Scolopii, Somaschi, Salesiani, Fratelli Maristi, Fratelli delle Scuole Cristiane, Rosminiani, e innumerevoli comunità religiose femminili che educano fanciulli e giovani d'ambo i sessi: autentici cenacoli di alta cultura, seminari di fervida attività letteraria e scientifica al cui zelo si devono scuole, corsi, collegi, ginnasi, licei, istituti tecnici, istituti professionali e commerciali, musei

gabinetti scientifici, biblioteche, colonie agricole, tipografie, librerie... Nè va dimenticato l'apporto considerevole, spesso eccezionale, che Missionari italiani diedero e danno personalmente o attraverso l'organizzazione dell'Istituto cui appartengono, allo sviluppo scientifico come viaggiatori e scopritori di terre, geografi, cartografi, naturalisti, glottologi, lessicografi, filologi, etnografi, storici, studiosi di religioni comparate. L'Azione Cattolica anche in questo settore lavora attraverso i suoi rami organizzativi più specificamente interessati agli studi: la Fuci e i Laureati cattolici. I corsi, le pubblicazioni, le riviste, il clima stesso di tali branchie sono da valutarsi come un contributo efficace. Un richiamo molto sommario e semplicemente indicativo delle opere culturali d'I., basti per dare una idea dell'imponenza del lavoro culturale che l'idea cristiana compie, promuove ed ispira in I.

Unione Catt. per le Scienze Sociali, Milano, piazza S. Ambrogio, 9 (presso l'Università Catt. del S. Cuore). Pubblica un « Foglio bibliografico » annesso alla « Rivista Internaz. di Scienze Sociali ». — *Associaz.* « *Ludovico Necchi* », ivi. — *Cattedra Cateriniana*, Roma, piazza Minerva, 42. Fa capo ai Domenicani.

La Scuola, Brescia, via Luigi Cadorna, 9. Pubblica, tra l'altro, « Scuola Italiana Moderna » e « Scuola e Clero ». — *Paedagogium*, Istituto per gli Studi pedagogici, presso « La Scuola » di Brescia, e presso l' Università Cattolica del S. Cuore di Milano. *S.I.P.A.R.* — Segretariato informativo di pedagogia attiva religiosa, Milano, via Mercalli, 23. — *Il Focolare*, per la preparazione della giovane alla famiglia, Milano, via Mercalli,23; Roma, via Flaminio Ponzio, 2 (fa capo alla Compagnia diS. Paolo).

Movimento per la moralità professionale, ad iniziativa dei Laureati di Azione Cattolica, Roma, Largo Cavalleggeri, 33. — *Pia Unione « S. Francesco di Sales » fra i Giornalisti Cattolici d'I.*, Roma, via Aurelia, 106. — *Unione Infermiere « S. Camillo »*, Milano, via Boscovic, 30 (presso i Camilliani). Pubblica la Rivista mensile « Il Pio Samaritano ».

Istituto « Beato Angelico » di Studi per l'Arte Sacra, Roma, piazza della Minerva, 42 (presso i Domenicani). — *Scuola Superiore di Arte Cristiana « Beato Angelico »*, Milano pubblica la rivista « Arte Cristiana ». — *Centro Cattolico Cinematografico* (C.C.C.), Roma, Corso Vittorio Emanuele, 337. Pubblica mensilmente la « Rivista del Cinematografo ». — *Centro Cattolico del Teatro*, Roma, Largo Cavalleggeri, 33 (ad iniziativa dell'A.C.I.). — *Teatro Sperimentale Cattolico*, Roma, via dell'Impero; ad iniziativa dell'Ufficio « Attività artistiche » della Gioventù di A.C.I. — *Opera diocesana della Buona Stampa*, organizzata presso quasi tutte le diocesi con compiti di apostolato per la stampa cattolica. — *Istituto Cattolico della Stampa*, Milano, via S. Tommaso, 4. — *La « Giornata del Quotidiano »*, manifestazione annuale, istituita da Pio XI e curata dall'A.C.I. Direzione Centrale, presso A.C.I. « Ufficio del Quotidiano », Roma, Largo Cavalleggeri, 33.

Nell'ambito della filosofia si segnala la ripresa, del tomismo rappresentato dall'Università Cattolica, che segue un indirizzo teoretico e storico, mirando ad avvicinare la dottrina di S. Tomaso al pensiero moderno e a giudicare la filosofia moderna alla luce del pensiero tomistico; invece intendimenti più teoretici ha il tomismo professato nell'Università Gregoriana, nell'Angelicum e nell'Aloysianum. La voce della filosofia cristiana si fa intendere attraverso le frequenti e valorose pubblicazioni delle Facoltà cattoliche e nell'attiva partecipazione dei nostri pensatori ai Congressi.

Non è inutile l'accenno, come espressione del movimento culturale cattolico in I., ai corsi di Orientamento presso l'Università Cattolica e l'Istituto superiore di Cultura Religiosa, annesso alla Gregoriana: i primi, periodici, per sacerdoti e laici; i secondi, regolari, riservati a laici.

Problemi interessanti particolarmente la spiritualità sono trattati nelle proficue « Settimane di spiritualità » dell'Università Cattolica.

Tra le più recenti opere culturali ricordiamo il fiorire di Enciclopedie cattoliche, che colmano davvero una lacuna di cui fino ad ora soffriva l'I., interamente tributaria, in questo campo, dell'estero. Prima, in ordine di tempo, è la nostra *Enciclopedia Ecclesiastica* in 7 voll., i cui criteri, esposti in capo a ogni volume, e la cui presentazione furono collaudati dagli ampi consensi coi quali fu accolta dai lettori e dalla critica. Segue, se pur precede per mole e importanza, la *Enciclopedia Cattolica* vaticana, a cura dell'« Ente per l'Enciclopedia Cattolica e per il Libro cattolico », costituito con deliberaz. del Governatore della C.d.V. in data 29 luglio 1948. L'opera comprendo 11 volumi, formato 20 per 28 (ogni volume di oltre 1.000 pagine, con illustr. nel testo e f. testo, e tavole geografiche). L'11° vol. sarà riservato esclusivamente ad una serie di indici. La parte editoriale è affidata alla Casa Sansoni di Firenze, la cartografia all'Istituto Geografico De Agostini di Novara. L'opera non ha carattere esclusivamente religioso, ma affronta liberamente tutti i problemi culturali, artistici e scientifici, che interessano l'uomo moderno.

Di minori dimensioni e pure, nel loro campo, utili e pregevoli sono la: *Enciclopedia del Cattolico*, 3 voll. in 8°, c. 2000 pagg., illustrata, a cura di Mons. Giustino Boson; direz. tecnica di Ugo Dettore. Edit. Bianchi Giovini, via Borgonuovo, 24, Milano. È divisa in due parti: la prima, per materie, contiene trattazioni sui Libri Sacri, Storia del cristianesimo, Religione catt., Morale catt., Liturgia, il Cattolicesimo nel mondo; la seconda ha forma di dizionario; — e l'*Enciclopedia del Cristianesimo*, opera in 4 voll., diretta da Mons. Silvio Romani. Editore Tarilli, Roma 1947.

Per altre opere e istituzioni culturali (per es., i movimenti degli Universitari, dei Laureati, dei Maestri, le Unioni e le iniziative che ad essi fanno capo, gli Studi e Istituti teologici per laici, la Scuola Superiore di Assistenza Sociale dell'O.N.A.R.M.O., l'Università internaz. e il Centro Informazioni « Pro Deo », il Centro Biblioteche per tutti, il movimento di « Pax Romana »), v. INTELLETTUALI V, VI, VII.

In campo organizzativo ricordiamo infine la *Federazione Istituti Dipendenti Autorità Ecclesiastica* (F.I.D.A.E.), che riunisce in unica organizzazione tutti gli Istituti scolastici ed educativi tenuti da Enti ecclesiastici e religiosi e riconosciuti dall'autorità ecclesiastica, allo scopo di tutelarne gli interessi, promuoverne l'incremento e il miglioramento e di contribuire all'affermazione dei diritti della scuola secondo l'ispirazione cattolica. E' organizzata sulla base di Consigli diocesani e interdiocesani, regionali e interregionali, con un Con-

siglio Centrale (Sede centrale: Roma, Piazza S. Maria in Trastevere, 24).

X. Stampa cattolica italiana (cf. *Piccolo Annuario cattolico italiano,* 1950). La stampa cattolica in I. è rappresentata da 8 quotidiani, da un centinaio di settimanali, da una cinquantina di pubblicazioni a varia periodicità per iscritti all'Az. Catt., da c. 1800 periodici religiosi (con una tiratura complessiva di c. 2.000.000 di copie: poca cosa di fronte alle enormi tirature dell'altra stampa periodica), da una ottantina di riviste culturali. In questa rassegna, non completa, della stampa quotidiana e periodica italiana di ispirazione sicuramente cattolica, non figurano le pubblicazioni di partito, nè quelle a carattere regionale o locale, nè quelle, salvo eccezioni, che possono considerarsi come organi di determinati enti, centri culturali e scientifici specializzati, di associazioni professionali, di particolari opere, e che interessano perciò ristretti gruppi di lettori. La suddivisione in categorie qui adottata non ha alcun carattere di assolutezza, verificandosi non di rado il caso di periodici che potrebbero figurare indifferentemente in più d'una categoria. Per ogni pubblicazione le indicazioni si susseguono, di regola, nell'ordine seguente: titolo; anno di fondazione, fra parentesi; indirizzo; carattere del periodico, se non risulti già dal titolo; periodicità.

A) *I quotidiani.* — L'Osservatore Romano (1860), Città del Vaticano. Quot. politico religioso diffuso in tutto il mondo cattolico. Dal gennaio 1950 esce un compendio settimanale in lingua francese (Rue Marignon 17, Paris VIII). — L'Avvenire d'Italia (1896), via dei Mille 18, Bologna. — L'Eco di Bergamo (1880), viale Roma 20, Bergamo. — L'Italia (1912), via Tadino 23, Milano. — Il Nuovo Cittadino (1920), piazza S. Marta 2, Genova. — Il Quotidiano (1944), v. del Corso 239, Roma. — Il Quotidiano Sardo (1947), via S. Lucifero 101–103, Cagliari. — L'Ordine (1880), via Rovelli 27, Como.

B) *Guide e segnalazioni bibliografiche.* — Bollettino Bibliografico Internazionale (1945), via Grottaperfetta 58, Roma, Pia Soc. S. Paolo; mens. — Il Ragguaglio Librario (1933), via Mercalli 23, Milano; mens. — Letture (1946), piazza S. Fedele 4, Milano, Rassegna critica del libro; mens. — Libri d'oggi (1945), v. Conciliazione 1, Roma. A cura dell'U.E.C.I.; organo del « Centro Biblioteche per Tutti »; mens. Cf. anche in Bibliografia.

C) *Catechesi, studi religiosi.* — Catechesi (1931), v. Cottolengo 32, Torino. A cura del « Centro Catech. Salesiano »; mens. Ediz. p. scuole parrocchiali e oratoriane. — Città di Vita (1946). piazza S. Croce 16, Firenze. « Rivista di studi religiosi » a cura degli « Studi teologici per laici » in Italia. — La Domenica (1923), Pia Soc. S. Paolo, Alba. Ausilio per la catechesi parrocchiale. — Sussidi (1936), villa Amalia, Erba (Como). Riv. catechistica dei Fratelli d. Scuole Cristiane.

D) *Liturgia, Mariologia.* — Ambrosius (1925), via delle Ore 5, Milano. Boll. liturgico ambrosiano, ripreso dopo una sospensione. — Il Chierichetto (1939), Abbazia S. Giovanni, Parma. Formazione del Piccolo Clero; a cura dei PP. Benedettini; mens. — Ephemerides Liturgicae (1887), v. 24 Maggio 10, Roma. Riv. scientifica a carattere storico e giuridico. Org. della Pont. Accad. Liturgica: a cura della Congreg. della Missione; trim. — Rivista Liturgica (1914), Abbazia di S. Maria, Finalpia (Savona). Studio e divulgaz. della liturgia. Org. del « Centro di Azione Liturgica »; bim. — Si ricordino ancora Bollettino liturgico di Parma e Liturgia di Torino, ambedue cessati. — Il Cavaliere dell'Immacolata (1933), Basilica del Santo, Padova. Org. della Pia Unione « Milizia di Maria Immacolata »; mens. — La Madre di Dio (1929), Alba (Cuneo). Riv. di pastorale mariana. Pia Soc. S. Paolo; mens. — Madre e Regina (1947), v. Cori 4, Roma. A cura del Centro Mariano Monfortano. Riv. di spiritualità monfortana; mens. — Marianum, *Ephemerides Mariologiae* (1946), viale XXX Aprile 6, Roma. A cura dei PP. Serviti del Coll. Intern. S. Alessio Falconieri; trim.

E) *Formazione, spiritualità.* — Rivista di Vita Spirituale (1947), corso Italia 38, Roma. A cura dei PP. Carmelitani Scalzi; trim. — Tabor (1947), via Conciliazione 10, Roma. Riv. di vita spirituale; mens. — Vita Cristiana (1929), via Ricasoli 105, Firenze. A cura dei PP. Domenicani di S. Domenico di Fiesole; bim.

F) *Teologia, filosofia.* — Giornale di Metafisica (1946), corso Reg. Margherita 176, Torino. Problemi ed esigenze della filosofia contemporanea alla luce della speculazione cattolica; bim. — Rivista di Filosofia Neo-Scolastica (1909), p. S. Ambrogio 9, Milano. A cura della Facoltà di Filos. dell'Univ. del S. Cuore; bim. — Salesianum (1938) corso Reg. Margherita 176, Torino. Problemi teologici, filosofici e giuridici nello spirito di S. Giov. Bosco. A cura del Pont. Ateneo Salesiano; trim. — Sapienza (1948), piazza S. Domenico 13, Bologna. Riv. di filosofia e teologia, dei PP. Domenicani d'Italia; trim. — Si aggiungano le ben note riviste a carattere scientifico anche internazionale: Angelicum (Roma). — Gregorianum (Roma). — Antonianum (Roma). — Apollinaris (Roma, giuridica). — Biblica (Roma) — Verbum Domini (Roma). — Orientalia Christiana Analecta e Orientalia Christiana periodica (Roma, questioni orientali e movimento per la riunione delle Chiese orientali); — Periodica de re morali, canonica, liturgica (Roma); — Euntes docete (Roma, organo di Propaganda Fide); — Doctor Communis (Torino, organo della Pontif. Accad. Rom. di S. Tomm. d'Aquino); — Divus Thomas (Piacenza); — Rivista Rosminiana (Domodossola); — Pensiero missionario (Roma); — Jus (Roma).... — Di interesse più particolare sono: Monitore Ecclesiastico (Roma), Diritto Eccles. (Roma), Rassegna di Diritto matrimoniale (Roma), Archivio di Diritto Eccles. (Firenze), Il Diritto Concordatario (Roma), Res Eccleiastica (Roma), Pastor bonus (Roma).

G) *Storia, letteratura.* — Aevum (1926), piazza S. Ambrogio 9, Milano. Segue il movim. degli studi storici e lett. in Italia e all'Estero. A cura dell'Un. Catt. del S. Cuore; — Convivium (1929), corso Reg. Margherita 176, Torino. Problemi di letteratura, di storia, di scienza; — Fiera Letteraria (1945), v. d'Aracoeli 3, Roma; sett. — La Via (1949), v. Poli, 29, Roma. Sett. indipendente di critica (Dirett. Igino Giordani). — Rivista di Storia della Chiesa in Italia (1947), v. Gaeta 14, Roma; quadrim.

H) *Cultura superiore generale.* — Humanitas (1946), v. G. Rosa 83, Brescia. Riv. di cultura ispirata ad un umanesimo cristiano; mens. — La

Civiltà Cattolica (1850), v. Ripetta 246, Roma. Segue e studia alla luce del pensiero cattolico le questioni del pensiero e della vita contemporanea; quindic. — La Scuola Cattolica (1873), Venegono Inf. (Varese). Riv. di scienze religiose, a cura del Seminario Arciv. Milanese, mens. — Responsabilità del Sapere (1947), v. Anicia 12, Roma. Rassegna internaz. di alta cultura, a cura del « Centro Romano di comparazione e sintesi »; bim. — Vita e Pensiero (1918), piazza S. Ambrogio 9, Milano. Rassegna it. di cultura; mens.

I) *Cultura varia, divulgazione scientifica.* — Ecclesia (1942), Città del Vaticano. Riv. dell'Uff. Informazioni della S. Sede. Documenta la vitalità della Chiesa universale; mens. — Il Nostro Tempo (1946), corso Matteotti 11, Torino. Per il ceto medio intellettuale. — Il Regno (1941), v. S. Francesco 3, Assisi. Riv. di arte e di cultura catt.; periodicità irregolare. — Italia Cattolica (1948), v. Cremona, 5, Roma. Rassegna della civiltà cristiana; mens. — Junior (1946), v. Crescenzio 48, Roma. Riv. internaz. per i giovani; mens. — La Rocca (1940), v. S. Francesco 3, Assisi. Documenta il cammino dell'idea cristiana nel mondo. A cura della « Pro Civitate Christiana »; quindic. — Scienza e lavoro (1946), v. L. Cadorna 9, Brescia. Divulgaz. scientifica; mens. — Sintesi del Catholic Digest (1949), v. Pisacane 16, Milano. Riporta articoli tratti da libri o riv. catt. Ediz. ital. della riv. catt. mondiale di St. Paul, Minnesota, U.S.A. (in 12 lingue); mens. — Altre riviste mensili del tipo *Selezione* (leggibili e consigliabili): Selezione dal *Readers Digest* (ott. 1948), v. Morone, 9, Milano; Selez. scientifica (nov. 1949), v. Torino, 7, Roma; Raccolta dal *Magazine Digest* (sett. 1950), v. Fra Gr. Carafa, 35, Napoli; Eco del mondo (1946), v. Bianca di Savoia, 20, Milano; Costellazione (apr. 1950), via Lecco, 6, Milano; Selezione del clero (genn. 1951), presso « Settimana del clero », Padova.

L) *Scienze politiche, sociologia.* — Aggiornamenti Sociali (1950), piazza S. Fedele 4, Milano. Selezione dalla stampa ital. ed estera su fatti e problemi sociali. A cura del « Centro Studi Sociali »; diretta dai PP. Gesuiti; mens. — Azione Francescana Sociale (1932), v. Ganaceto 139, Modena. Riv. di cultura; mens. — Collegamento dei Comitati Civici (1948), v. della Conciliazione 15, Roma; inviato gratuitamente ai Com. Civ. diocesani e locali; mens. — Cronache Sociali (1947), v. A. Farnese 26, Roma. Rassegna internaz. degli eventi e delle opinioni nel campo pol., econ., sociale; quindic. — Idea (1945), v. del Corso 18, Roma. Riv. di cultura politica e sociale; mens. — Dal 1949 esce pure un supplemento. Idea, sett. di cultura. — L'Ora dell'Azione (1947), v. Nazionale 89-A, Roma. A cura del C. I. P. — Orientamenti Sociali (1944), v. Nazionale 89-A, Roma. A cura dell'I.C.A.S. Diffus. del pensiero sociale cristiano; quindic. — Realtà sociale d'Oggi (1946), v. S. Antonio 5, Milano. Sintesi e documentaz. sociale; mens. — Rivista Internaz. di Scienze Sociali (1892), piazza S. Ambrogio 9, Milano (fond. da Gius. Toniolo); bim. — Vita Sociale (1944), piazza S. Maria Novella 18, Firenze. Esposizione e difesa dei principi sociali cristiani; mens. Molte altre iniziative analoghe sono sorte recentemente, come Azione soc. (settim., Roma), Critica soc. (quindic., Milano), Informazioni soc. (mens., Roma), Quaderni di azione soc. (mens., Roma)....

M) *Riviste didattico-educative e scolastiche.* — Bollettino dell'Ufficio Catt. dell'Educazione (1948), v. Conciliazione 10, Roma; mens. — Carta Penna e Calamaio (1946). v. L. Cadorna 9, Brescia. Per studenti di Scuole Medie Super.: cultura e avvio alla formaz. per la vita civile e professionale; mens. — Gymnasium (1925), corso Reg. Margherita 176, Torino. Per gli insegnanti di materie letterarie; bim. (nov.-magg.), mens. (giu.-ott.). — La Scuola e l'Uomo (1944), v. Conciliazione 1, Roma. Riv. culturale e formativa. A cura dell'U.C.I.I.M.; mens.; gratis agli associati. — L'Amico della Gioventù (1904), v. Citali, 7, Catania; quindic. — Ricerca (1946), v. Conciliazione 3-d, Roma. Organo delle Associaz. Universitarie di A.C. (F.U.C.I.); quindic. — Scuola e Vita (1945), v. Cadorna 9, Brescia. Guida per insegnanti di Scuola Media; mens. — Scuola Italiana Moderna (1890), ivi. Guida didatt. per maestri; quindic. — Scuola Materna (1913), ivi. Guida per le educatrici dell'infanzia; quindic. — Supplemento Pedagogico (1948), ivi, per studiosi di pedagogia ed educatori; trim. — Educazione, ivi, per la famiglia educatrice. — La madre, per spose e mamme, ivi. — Scienza e lavoro, divulgazioni scientif. e applicazioni pratiche, ivi. — Cultura e popolo, informativo per scuole di lavoratori, ivi. — Carta, penna e calamaio, per studenti, ivi. — Itinerari, aggiornamenti per concorsi magistrali, ivi. — Vita Scolastica (1947), Rovigo. Per scuole elementari; quindic.

N) *Arte, cinema, teatro.* — Arte Cristiana (1913), viale S. Geminiano 19, Milano. A cura della Scuola Sup. di Arte Crist. « Beato Angelico »; bim. — Cinema d'Oggi (1946), piazza Strozzi 33, Roma (Sostituisce dal 1949 la Riv. « Il Passo Ridotto »), Riv. Internaz. del Passo ridotto; mens. ill. — Rivista del Cinematografo (1928), v. Conciliazione 10, Roma. Organo del « Centro Catt. Cinemat. » (C.C.C.). Riv. di valutaz. estetico-morale delle pellicole; mens. ill. — Guide generali di orientamento delle pellicole proiettate in Italia, con valutaz. morale, periodicamente aggiornate, sono le tre pubblicazioni seguenti: Disco Rosso, v. Conciliazione 19, Roma. A cura del C.C.C. Opuscolo annuale, supplem. trim. e fogli quindic. di aggiornamento; — Semaforo, v. Granello 5, Genova: VII ediz. per il 1950, con oltre 5000 segnalazioni, dal 1934 ad oggi, con supplem. mensili di aggiornamento, — S.O.S., Dorso Duro 899, Sant'Agnese, Venezia. A cura dell'Ist. Cavanis. — Boccascena (1926), v. Fabro 2, Torino. Rassegna catt. dello spettacolo, 10 num. annuali. — Controcorrente (1922), piazza SS. Trinità, Milano. Riv. per il teatro educat. maschile; 10 num. annuali. — Filodrammatica (1945), v. Conciliazione 1, Roma. Riv. del teatro; mens. — Palcoscenico (1947), piazza SS. Trinità, Milano. Riv. di arte teatrale per compagnie filodr. miste: bim. — Scene Femminili (1946), piazza SS. Trinità, Milano. Riv. per il teatro educat. femm.; 10 numeri annuali. — Teatro dei Giovani (1946), v. Cottolengo 32, Torino. Riv. per lo spettacolo educat., con indirizzo giovanile; mens.; — Corrispondente ediz. femm.: Teatro delle Giovani.

O) *Riv. per le missioni e per l'unità della Chiesa.* — Crociata Missionaria. Euntes (1932), v. di Propaganda 1, Roma. A cura d. Pont. Opere Miss.; quindic. ill. — Fede e Civiltà (1903). Istit. Saveriano Missioni Estere, Parma. Org. provv. del

« Movim. missionario classi colte »; bim. — GENTES – L.M.S. = Lega Miss. Studenti (1927), v. Astalli 16, Roma; mens. — LE MISSIONI CATTOLICHE (1872), v. Monte Rosa 81, Milano. A cura del Pont. Istit. Miss. Estere; quindic. — CLERO E MISSIONI (1920), v. di Propaganda 1, Roma. Org. dell'Unione Mission. del Clero (sostituisce dal 1950 la « Rivista Missionaria »); bim. (gratis ai soci). — VOCI D'OLTREMARE (1930), Ist. Miss. Estere, Parma. Riv. ill. per ragazzi, a cura del « Centro Educaz. Missionaria »; quindic. — FIDES (1901), v. della Pigna 13-A, Roma. Riv. a difesa della fede e dell'unità d. Chiesa. Org. della Pont. Op. per la Preservaz. della Fede; mens. — RITORNO (1946), v. Pompeo Magno 21, Roma. Riv. dei PP. Vincenziani della Provincia Romana, per l'unità della Chiesa; bim. ill. — UNITAS (1946), v. dei Cestari 2, Roma. Segue il movim. « ecumenico » e promuove il ritorno dei cristiani separati all'unità della Chiesa; trim. — LA MISSIONE (1949), trimestr. dell'U.M.M.I. = Unione Medico-Missionaria Ital. via Kramer, 5. Milano.

P) *Riv. per il clero, per le religiose.* — ANNALI DEI SACERDOTI ADORATORI, rivista eucaristica mens. della « Lega sacerdotale per la Comunione frequente » e dell' Opera dei Congressi eucaristici in I. » (Vicolo S. Maria, 3, Torino . — COMMENTARIUM PRO RELIGIOSIS ET MISSIONARIIS (1920), v. Giulia 131, Roma. Problemi, specialm. giuridici, della vita religiosa; bim. — IL BUON PASTORE, bollett. parr. della Pia Soc. S. Paolo (Milano). — L'AMICO DEL CLERO (1919), v. del Costone 1, Siena. Org. d· F.A.C.I. (Feder. Associaz. Clero d'Italia). Problemi giuridico-amministrativi e organizzativi; mens. — LA VOCE DEL PASTORE, bollett. mens. parrocchiale (Via Oberdan, I, Rovigo). — L'ASSISTENTE ECCLESIASTICO (1931), v. Conciliazioni 1, Roma. A cura del Coll. Assist. Eccl. Centrali di A. C.; mens. — L'UNIONE APOSTOLICA, mens. dell'« Unione apost. dei sacerdoti » (Via dei Giardini, 36, Trento). — MINISTERIUM VERBI (1927), v. Oberdan 1, Rovigo. Riv. di sacra predicaz. ; mens. — MONITOR ECCLESIASTICUS (1876), piazza Grazioli 4, Roma. Riv. di giurispr. e prassi d. Curia Romana. Ed. Desclèe; trim. — PALESTRA DEL CLERO (1921), v. Oberdan 1, Rovigo. Cultura e pratica pastorale; bim. — PERFICE MUNUS (1926), v. Fabro 2, Torino. Formazione e attività sacerdotali, medicina e morale; mensile. — RIVISTA DEL CLERO ITALIANO (1920), v. L. Necchi 2, Milano; mens. — RIVISTA DI VITA SPIRITUALE, direz. spirituale, vita cristiana, pastorale; trimetr. dei Carmelitani Scalzi (Corso Italia, 39, Roma). — RIVISTA MEDICA DEL CLERO, medicina pastorale (Via Parigi 16, Bologna). — SACERDOS, mens. di pietà sacerdotale (Via dei Giardini, 36, Trento). — SEMINARIUM (1948), v. Giardini 36, Trento. A cura d. Congreg. Sac. Figli del Cuore di Gesù. Per i Superiori di Seminari e Ist. religiosi; trim. — SETTIMANA DEL CLERO (1946), v. del Santo 53, Padova. Aggiornamento del Clero; sett. con SELEZIONE, supplemento mens. — VERBUM DEI, v. Fabro 2, Torino. Sussidio alla predicaz. Ed. L.I.C.E.; quindic. — VITA PASTORALE (1916), Alba (Cuneo). Ed. Pia Soc. S. Paolo; mens. — ANCILLA DOMINI (1948), v. del Santo 53, Padova. Riv. di formaz. religiosa e di informaz. per Suore; quindic.; suppl. bim. per le Superiore ECCE ANCILLA. — IL RITIRO MENSILE, mens. per comunità relig., con meditazioni, istruzioni, esami pratici (Via dei Giardini, 36, Trento).

Q) *Per la famiglia, per la donna, per ragazzi.* — L'OSSERVATORE ROMANO DELLA DOMENICA (1933), Città del Vaticano; sett. ill. — LA DOMENICA (1923), Pia Soc. S. Paolo, Alba (v. gruppo « Catechesi »). — LA FAMIGLIA CRISTIANA (1932), Pia Soc. S. Paolo, Alba (Cuneo); sett. ill. — LA FAMIGLIA ITALIANA (1946), piazza della Pigna 24, Roma. Tutti gli argomenti che interessano la famiglia alla luce dei principi eterni della civiltà cristiana; quindic. — ORIZZONTI (1949), v. Grottaperfetta 56, Roma. Sostituisce « La Domenica illustrata » (1924) e « Focolare » (1945); sett. ill. — RABARBARO (1945), v. Divino Amore 12, Roma. Polemico, umoristico ; sett. (cessato nel 1950). — ADESSO (1949), v. Ganaceto 139, Modena. Quindic. d'impegno cristiano; cessato. — BELMONDO (1946), v. Mercalli 23, Milano. Tratta problemi sul matrimonio e sulla famiglia; mens. — LETTURE CATTOLICHE (1852), corso Reg. Margherita 176, Torino. Morale, educativo, ricreativo; mens. — PRO FAMILIA, v. Tadino 23, Milano. Ha sostituito nel dopo guerra l'omonimo settim. ill., fond. nel 1899; mens. ill. — DONNA E VITA (1947), Largo Cavalleggeri 32, Roma. Riv. di cultura ; mens. — IN ALTO (1920), Largo Cavalleggeri 32, Roma. Org. dell'Unione Donne di A.C.; quindic.; gratis alle tesserate. — LA MADRE (1888), v. L. Cadorna 9, Brescia. Assiste spose e madri nel compito familiare: educativo, economico, morale ; mens. — MAMME DI OGGI (1920), Largo Cavalleggeri 32, Roma; sett. ill. — VITA FEMMINILE (1900), v. S. Vitale 27, Bologna. Riv. culturale, formativa, con artic. di volgarizz. (catechesi, filosofia , letteratura , arte). Per signore; mens. — ALBA (1933), v. Mercalli, 23, Milano. Mode e attualità, per signorine; sett. ill. — GIOIA (1938), v. Giardino 1, Milano. Riv. per signorine; sett. ill. — PRIMAVERA (1950), v. Bonvesin de la Riva 12, Milano. Riv. educativo-culturale per giovinette, a cura delle Suore di Maria Ausiliatrice; mens. ill. — CORRIERINO (1946), v. Conciliazione 1, Roma. Per ragazzi; sett. ill. a colori. — IL GIORNALINO (1925), v. Grottaperfetta 56. Roma. Per ragazzi dai 6 ai 12 anni; sett. ill. a colori. — IL VITTORIOSO (1937), v. Conciliazione 3, Roma. A cura della G.I.A.C.; sett. ill. a colori. — LO SCOLARO (1913), v. Maragliano 7, Genova. Per ragazzi d. scuole elem. e medie inf.; sett. ill. a colori. —

R) *Per categorie professionali.* — COSCIENZA (1947), v. Conciliazione 1, Roma. A cura del «Movim. Laureati di A.C. »; quindic. (gratis ai soci). — IL MAESTRO (1945), v. Monte della Farina 64, Roma. A cura del « Mov. Maestri di A.C. »; mens. (gratis agli associati). — OPERARE (1945), v. Bigli, 15-A, Milano. Riv. economico-sociale ; tratta problemi aziendali, alla luce del pensiero cristiano. A cura dall'Unione Crist. Imprenditori e Dirigenti (U.C.I.D.). — STUDIUM (1904), v. Conciliazione 1, Roma. Riv. di vita e di cultura professionale, per medici, avvocati, insegnanti, ingegneri, tecnici, uomini d'affari. A cura del movim. Laureati Catt.; mens.

S) *Per i lavoratori.* — A.C.L.I. TERRA (1946), v. Monte della Farina 64, Roma. Problemi del lavoro agricolo; mens. — AZIONE SOCIALE (1949), ivi. Per i Lavoratori Cristiani; sett. — BOLLETTINO A.C.L.I (1946), ivi. Per i dirigenti del movimento aclista; mens. — CONQUISTA DEL LAVORO (1948), v. Po 21, Roma. Org. della Lib. Conf. Gener. Lavoro; sett. — FORZE NUOVE (1950), v. Monte della Farina 64, Roma. Per i giovani lavoratori;

mens. — IL GIORNALE DEI LAVORATORI (1947) ivi; sett. — INFORMAZIONI SOCIALI (1946), ivi. Riv., di studi e orientam. previdenziali e assistenziali; mens. — LA CASA E LA VITA (1947), ivi. Per addetti ai lavori domestici; sett. — LA FIACCOLA (1948), v. Monte della Farina 64, Roma. Per i lavoratori degenti nei sanatori; sett. — L'ECO DEI CAMPI (1947), v. Monte della Farina 64, Roma. Per i contadini; sett. — LETTERE AI RESPONSABILI (1949), v. Monte della Farina 64, Roma. Boll. per i dirigenti della gioventù aclista; mens. — QUADERNI DI AZIONE SOCIALE (1950), v. Monte d. Farina 64, Roma. Riv. del Movim. soc. Lavoratori Crist. Affronta, oltre ai problemi sindacali, i più vasti problemi sociali e formativi del movimento; studia tutti gli aspetti della vita del lavoratori; aggiorna sulle esperienze dei movimenti affini all'estero; mens. — CARROCCIO (1947), v. del Santo 53, Padova. Giornaletto per la battaglia contro il comunismo; sett. — ITALIA ARTIGIANA (1947), v. dell'Umiltà 36, Roma. Org. del Centro Naz. dell'Artigianato (A.C.A.I.); mens.

T) *Case editrici cattoliche italiane.* Notiamo solo le Case che meritano la qualifica di « cattoliche » in quanto pongono come fine unico della loro attività la causa di Dio e della Chiesa, aderiscono totalitariamente e in ogni caso alla dottrina cattolica e alle direttive della autorità ecclesiastica. (Quasi tutte le altre Case italiane pubblicano numerose e, spesso, valorose opere cattoliche).

ROMA: *A.V.E.*, Via Staz. S. Pietro, 8. — *Civiltà Cattolica*, Via Ripetta, 246. — *Coletti Ernesto*, v. S. Cat. da Siena, 60. — *Desclée e C.*, Piazza Grazioli, 5. — *Ferrari Francesco*, Via de' Cestari, 2. — *Pia Società S. Paolo*, Via Grottaperfetta, 58. — *Pustet F.*, Piazza San Luigi dei Francesi, 2. — *S.A.L.E.S.*, Largo Cavalleggeri, 32. — *Studium*, Largo Cavalleggeri, 33.

ALBA: *Pia Società S. Paolo.*

BERGAMO: *Società Editrice S. Alessandro*, v.le Roma, 20.

BRESCIA: *Gatti Vittorio*, Via Trieste, 10. — *La Scuola*, Via Cadorna, 9. — *Morcelliana*, Via G. Rosa, 33. — *Queriniana*, Via Trieste, 13.

COMO: *Dr. Carlo Marzorati*, Editore, Via Borgovico.

DOMODOSSOLA: *S. A. Sodalitas.*

FIRENZE: *Adriano Salani*, Viale dei Mille, 114. — *Libreria Editrice Fiorentina*, Via Ricasoli, 105-107 r. — *Libreria Fiorentina*, Ediz. « Vita Cristiana », Corso, 1.

GENOVA: *Bevilacqua e Solari*, Via Granello, 5.

MILANO: *Ancora* (Casa Ed. Artigianelli), Piazza S. Trinità. — *G. Daverio*, Via Lupetta, 12. — *I.C.S.*, *Istituto Cattolico per la Stampa*, Via San Tomaso, 1. — *Istituto di Propaganda Libraria*, Via Mercalli, 23. — *Pro-Familia*, Via Piatti, 4. — *R. Ghirlanda*, Via Unione. — *S.E.L.*, *Soc. Editrice Lombarda*, Via Tadino, 23. — *Vita e Pensiero* (Soc. Editrice), Via L. Necchi, 2.

MODENA: *Tip. Pont. Arciv. Immacolata Concezione*, Via Servi, 33.

NAPOLI: *D'Auria Michele*, Via Battisti, 52.

PADOVA: *Edizioni del Messaggero di S. Antonio*, Basilica del Santo. — *Libr. Gregoriana Editr.*, Via Roma, 13.

PISA: *Editrice Salesiana*, Viale dei Mille, 7.

SIENA: *Ezio Cantagalli* (*Sodalizio Ediz. Cristiane*), Via Montanini, 34.

TORINO: *Casa Editrice A. e C.* (Frat. delle Scuole Crist.), Via Andrea Doria, 27. — *Libreria del S. Cuore* (di A. e G. Sismondi), Via Garibaldi, 18. — *L.I.C.E.*, *R. Berutti e C.*, Via S. Dalmazzo, 24. — *Marietti E. Mario*, Via Legnano, 23. — *S.E.I.*, *Soc. Ed. Internazionale*, C.so R. Margherita, 176.

VARESE: *Tipografia Arcivesc. dell'Addolorata.*

VENEZIA: *Libreria Emiliana Editrice*, Via S. Agnese, 909.

VICENZA: *G. Rumor* (*Tip. Pont. Vesc. S. Giuseppe di*), Ponte Pusterla, 16. — *L. Favero*, Pza SS. Apostoli, 12. — *S.A.T.* (*Soc. An. Tipogr. fra Cattolici Vicentini*), Via Vescovado, 1. — *Soc. An. Giovanni Galla*, Via Cesare Battisti.

Sotto questo capo si possono ricordare anche le Case editrici della CITTÀ DEL VATICANO: *Libreria Vaticana*, — *Edizioni « Civitas gentium »*.

Per l'*Unione Editori Cattolici Italiani* (U.E.C.I.). v. INTELLETTUALI V B 7.

XI. Arte sacra e cristiana. Non crediamo molto utile ripresentare in questo luogo la storia dell'arte religiosa in I., che trova largo posto in tutte le storie generali dell'arte, come quella che fu madre e maestra dell'arte europea. Piuttosto notiamo le opere cattoliche che attualmente promuovono lo studio e l'incremento dell'arte sacra in I. e provvedono alla sua conservazione.

A) Vengono in primo luogo speciali Commissioni pontificie:

a) *Commissione Pontificia di Archeologia Sacra.* Istituita da Pio IX (6 gennaio 1852) « per custodire i sacri cemeteri antichi, per curarne preventivamente la conservazione, le ulteriori esplorazioni, le investigazioni, lo studio, per tutelare, inoltre, le più vetuste memorie dei primi secoli cristiani, i monumenti insigni, le basiliche venerande, in Roma, nel suburbio e suolo romano e anche nelle altre diocesi, d'intesa con i rispettivi Ordinari », fu dichiarata pontificia da Pio XI (Motu proprio 11 dicembre 1925) con ampliamento di poteri. Per i Patti Lateranensi (art. 33 del Concordato), ebbe estesa la sua autorità, sfera d'azione e di studio anche su « tutti gli antichi sacri cemeteri di tutto il territorio d'Italia », mentre aveva già avuto il compito di custodia e tutela delle catacombe ebraiche della provincia romana. Nei luoghi ad essa affidati nulla si può modificare senza il suo permesso; essa ha la direzione di qualunque lavoro da praticarsi e ne pubblica i risultati; stabilisce le norme per l'accesso del pubblico e degli studiosi nei sacri cemeteri ed indica quali cripte e con quali cautele si possono adibire per la santa liturgia.

« Con l'opera della Commissione sono coordinate quella della Pontificia *Accademia Romana di Archeologia* e del *Pontificio Istituto di Archeologia cristiana.* La Commissione continua, inoltre, a interessarsi dell'attività della *Società per le Conferenze di Archeologia Cristiana* e del *Collegium Cultorum Martyrum* » (Motu proprio di Pio XI, 11 dicembre 1925. Regolamento per la P.C.A.S. par. II, n. 10).

b) *Pontificia Commissione centrale per l'Arte Sacra in Italia.* Istituita da Pio XI (circolare della Segreteria di Stato 1° settembre 1924), ha lo scopo di mantenere desto ed operoso dappertutto, specialmente in seno alle Commissioni diocesane, il senso dell'arte cristiana e lo zelo intelligente e devoto per la conservazione e l'incre-

mento del patrimonio artistico della Chiesa. A tale scopo la Commissione esplica un'attività di *direzione, ispezione e propaganda; coordina ed aiuta* l'azione delle Commissioni diocesane e regionali, ispirandosi in ogni cosa alle disposizioni del CJC e agli eventuali ordini della S. Sede. Con foglio della Segreteria di Stato in data 31 ottobre 1944 Pio XII dispose che, allo scopo di promuovere e disciplinare l'opera di ricostruzione e restauro delle chiese e degli edifici ecclesiastici devastati dalla guerra in Italia, l'opera medesima si svolga sotto la direzione della Pontificia Commissione preparando, a richiesta dei vescovi, disegni e progetti, esaminando quelli da essi preparati e prendendo gli opportuni accordi con i competenti uffici statali per i lavori da eseguire.

Gli uffici sono nel Palazzo della Cancelleria Apostolica, Roma, Piazza della Cancelleria, 1.

c) *Commissione permanente per la tutela dei monumenti storici ed artistici della Santa Sede,* istituita da Pio XI nel 1923 per provvedere alla conservazione dei monumenti della S. Sede i quali abbiano importanza storica o artistica.

Commissioni per l'arte sacra sono aperte anche presso le Curie diocesane; v. disposizioni pontificie per la conservaz. delle opere d'arte: circolari 1-XII-1925 della Segreteria di Stato; 10-VIII-1928, 20-VI-1929, 24-V-1939 della S. Congreg. del Conc. (v. AAS 6 [1939] 266-68).

B) Tra le opere moderne che promuovono non solo il culto ma anche la produzione di arte sacra, la più importante e benemerita, crediamo, è *La Scuola Superiore di Arte cristiana « Beato Angelico »*. Sorse nel 1921 ad opera del sac. architetto prof. Giuseppe Polvara, per realizzare i voti che andava ripetutamente esprimendo la Società « Amici dell'Arte cristiana » (fondata nel 1913 da mons. Celso Costantini) nei suoi congressi e nel suo organo *Arte cristiana*. Approvata e benedetta dal card. Achille Ratti, si stabilì a Milano, provvisoriamente in via G. Filangeri, poi in via privata Fontanesi, e infine nella grandiosa sede adiacente il piazzale Giovanni delle Bande Nere. Si propose due finalità: 1) preparare artisti cristiani con lo studio comune delle discipline artistiche, teoriche e pratiche, con la specializzazione nel ramo liturgico, sulla base di una soda cultura dottrinale e liturgica; 2) raggiungere questo scopo, non solo con lo studio, ma anche con l'applicazione pratica, impiegando maestri e allievi nell'eseguire opere di architettura, scultura, pittura, arredamento sacro, avute in commissione. Questo lavoro, oltrechè tirocinio didattico per gli allievi ed espressione concreta degli ideali e dei canoni artistici caldeggiati dalla Scuola, è anche fonte di finanziamento per un istituto tanto costoso. Il programma della Scuola da un trentennio ormai è in corso di felice attuazione. Non si contano più le architetture di chiese, oratori, cappelle cemeteriali, conventi, canoniche, disegnate ed eseguite dalla Scuola in Italia, all'estero, in terra di missione, con un carattere di sacra modernità impiantata sul tipo ecclesiastico tradizionale, e soprattutto con criteri di semplicità, serietà e praticità. A servizio di tali architetture una ricca fioritura di opere scultoree e pittoriche è andata sviluppandosi: decorazioni parietali, pale e quadri religiosi, statue e rilievi per altari o nicchie, altari con cibori, mosaici, vetrate dipinte a gran fuoco, vasi sacri e suppellettili metalliche, tessuti e apparati liturgici, ricami e pizzi. Anche in questa classe gli esemplari persistono a ribadire i postulati programmatici di aderenza massima alla liturgia: La direzione è ecclesiastica; il che garantisce, oltre la preparazione specifica all'esercizio dell'arte sacra, l'educazione religiosa e morale mediante la quale nel cristiano vien formato l'artista sacro.

Istituzioni laterali e complementari fiancheggiano la Scuola nella sua missione provvidenziale.

XII. Biblioteche ecclesiastiche italiane. Nonostante perdite e spogliazioni più volte subite nell'età moderna, il patrimonio librario posseduto o amministrato dalla Chiesa in I. è tuttora cospicuo. Strettezze materiali e cause di vario genere non hanno sempre permesso che tutte queste raccolte, formate spesso da secoli, si accrescessero regolarmente nei tempi più recenti e fossero modernamente riordinate, ma nullameno il materiale conservato è di gran pregio e merita di essere conosciuto. Non mancano naturalmente biblioteche che hanno potuto svilupparsi progressivamente coi tempi. Per tutte quelle rimaste alquanto antiquate nei loro fondi e quelle continuamente accresciute o recentemente fondate, va aumentando l'interessamento, grazie anche alle sollecitudini dimostrate praticamente in vari modi dalla S. Sede e insieme dallo Stato Italiano in questi ultimi anni. Ricordiamo:

La Biblioteca Vaticana, prima tra tutte le biblioteche ecclesiastiche italiane, di antichissima origine, incessantemente arricchita e protetta dai Pontefici, munificamente riordinata e ampliata in questi ultimi anni dal suo antico Prefetto, Pio XI (600.000 vol., 8000 incunabuli, circa 70.000 manoscritti).

La Biblioteca Ambrosiana, di Milano, fondata al principio del sec. XVII dal mecenatismo del card. Federico Borromeo e progressivamente ingrandita fino al presente (570.000 vol., 2500 incun., 35.000 manoscritti).

Biblioteche capitolari. Per antichità di fondazione e pregio del patrimonio, costituito spesso da autentici cimeli, sono da collocare in seguito parecchie Biblioteche Capitolari di varie città. Tra le più insigni: — la *Capitolare di Verona* (25.000 vol., 172 incunab., 1150 manoscritti), di cui le origini risalgono ai sec. VIII-IX o forse addirittura al VI; — la *Capitolare Feliniana di Lucca* (700 vol , 320 inc., 294 manoscritti); — la *Capitolare Lolliniana di Belluno* (2000 vol., 69 inc., 85 manoscritti); — la *Capitolare di Treviso* (35.000 vol., 94 inc., 342 manoscritti); — la *Capitolare di Padova* (9000 vol., 425 inc., 342 manoscritti); — in Piemonte, possiedono notevoli cimeli le *Capitolari* di *Aosta, Ivrea* e *Novara*; — nelle altre regioni italiane, hanno importanza: — la *Capitolare di Bergamo* (20.000 vol., 100 manoscritti); — la *Capitolare di Milano* (10.000 vol., 35 inc., 264 manoscritti); — le *Capitolari di Modena, di Piacenza, di Pistoia, di Prato,* ecc. — Come si è detto, innumerevoli sono i manoscritti preziosi per data e ornamenti e le altre rarità bibliografiche di queste biblioteche, che hanno potuto attraverso i secoli conservare dalle dispersioni e manomissioni buona parte della loro suppellettile. Per volontà illuminata di Pio XI, è stata intrapresa la restaurazione e la riproduzione fototipica dei loro codici manoscritti più insigni.

Biblioteche monastiche e religiose. Alcune di esse, di origine ugualmente antica e un tempo assai ricche, subirono attraverso i secoli perdite e

spoliazioni gravissime. Di antiche abbazie, sussistono ancora, ma gravemente diminuite, le Biblioteche di: — *Montecassino* (100.000 vol., 200 inc., 1000 manoscritti); — *Cava dei Tirreni* (40.000 vol., 300 manoscritti); — *Montevergine* (12.000 volumi); — *Praglia;* — *Subiaco* (12.000 vol., 212 inc., 435 manoscritti); — *Grottaferrata* (19.000 vol., 22 inc., 900 manoscritti); e non molte altre, ricostituite talvolta di recente in luogo delle antiche disperse. Due altre importanti Biblioteche religiose sono: la *Antoniana di Padova* (75.000 vol., 234 inc., 839 manoscritti); — e la *Biblioteca dei Girolamini di Napoli* (35.000 vol., 48 inc., 285 manoscritti).

Numerose sono le Biblioteche religiose di più moderna fondazione in tutte le regioni italiane.

Biblioteche universitarie. Le università ecclesiastiche di Roma possiedono biblioteche notevoli, specialmente: — la *P. Università Gregoriana* (160.000 vol.); — il *Pont. Istituto Biblico* (70.000 vol.); — il *P. Istituto di Studi Orientali* (40.000 vol.); — il *P. Istituto « Angelicum »* (60.000 vol.). Un rapido incremento ha avuto in pochi anni di esistenza la biblioteca della *Università Cattolica del S. Cuore* di Milano (290.000 vol.).

Biblioteche di Seminari diocesani. Molto numerose sono le Biblioteche di Seminari diocesani, alle quali si rivolgono ora nuove cure per la sempre maggiore importanza ad esse riconosciuta nella formazione del clero. La più ricca di esse è quella del Seminario di *Padova*, fondata dal mecenatismo del card. Gregorio Barbarigo (200.000 vol., 410 incun., 1080 manoscritti). Cospicue sono quelle dei Seminari: — di *Venezia* (80.000 vol., 82 inc., 962 manoscritti); — di *Treviso* (60.000 vol.); — di *Torino* (60.000 vol., 35 inc.); — di *Mondovì* (60.000 vol.); — di *Bergamo* (50.000 vol.), e, con numero minore di volumi, quelle dei Seminari di *Casale Monferrato*, di *Aosta*, di *Cremona*, di *Milano*, di *Trento*, di *Udine*, di *Vicenza*, di *Gorizia*, di *Modena*, di *Piacenza*, di *Firenze*, di *Pisa*, di *Pistoia*, di *Siena*, di *Messina*, di *Palermo*...

Un *Corso speciale per i bibliotecari* dei Seminari d'Italia è stato tenuto nel settembre 1938 presso la Biblioteca Vaticana sotto gli auspici della S. Congregazione dei Seminari e delle Università degli studi. Presso la stessa Biblioteca, principalmente a utilità dei bibliotecari, esiste da alcuni anni una speciale *Scuola di biblioteconomia.*

XIII. Formazione e apostolato. Con l'Azione Cattolica (v.), che in questo campo è l'opera più diffusa e più nota, innumerevoli altre opere si dedicano in I. alla formazione spirituale e all'apostolato, per riportare le masse alla Chiesa, per permeare di cristianesimo famiglia, ufficio, lavoro, professione, cultura, politica, tutta la vita contemporanea. Sono nate dalle energie soprannaturali e naturali del sacerdozio e degli Ordini religiosi: sempre rinnovantisi per essere sempre adatte a tutte le esigenze della vita e dell'apostolato, a tutte le età, professioni, situazioni sociali, condizioni morali... e per mettere a profitto sistemi, metodi e tecniche che la civiltà man mano pone a servizio del bene.

È impossibile ricordare le infinite opere ignorate, nate qua e là, dalla cura pastorale, ad opera di santi sacerdoti e di anime accese di zelo; le opere che hanno avuto vita da Ordini e Congregazioni religiose: collegi, istituti, unioni di ex allievi...; le Pie Unioni, i Terz'Ordini, gli Oblati, nella loro organizzazione capillare, diocesana, nazionale e internazionale; gli Oratori parrocchiali e religiosi con la loro attrezzatura di palestre, circoli ricreativi, sportivi, cinematografi, teatri...; l'assistenza religiosa agli operai nelle fabbriche, alle mondariso, ai sacrestani, alle donne cadute o pericolanti, alle domestiche, ai garzoni di bottega, ai malati, ai carcerati, agli ex carcerati, ai militari, alle infermiere...; la Pasqua operaia, la Pasqua universitaria, la Pasqua degli artisti e professionisti; le provvidenze molteplici per la tutela della moralità delle spiagge, dei balli, dei cinematografi, della stampa, dei divertimenti, della moda... Su questo terreno dell'apostolato l'A. C. ha un complesso di iniziative gigantesco: vigilanza su disordini morali, settimane della madre e del fanciullo, campagne per la gioventù, crociate per la purezza, apostolato della culla e dell'infanzia, assistenza alle impiegate, corsi per intellettuali, riunioni di industriali, attività di laureati... Per fare qualche esempio scelto a caso, si ricordino:

Opera degli Esercizi Spirituali, Roma, Borgo Santo Spirito, 6; presso i Gesuiti (a carattere internazionale). — *Opera dei Ritiri Operai,* ivi (a carattere internazionale). — *Case di Esercizi Spirituali* per sacerdoti e per laici: a cura di Ordini e Congregazioni religiose varie e, per iniziativa diocesana, nelle principali diocesi d'Italia. — *Oasi del Sacro Cuore: Assisi, Verna,* Milano, via L. Necchi, 2 (presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore). — *Leghe di Perseveranza,* Roma, Borgo Santo Spirito, 6; presso i Gesuiti (a carattere internazionale). — *Lega Intern. Catt. contro l'Alcoolismo* (a carattere internazionale). — *Apostolato della Sofferenza,* Roma, via degli Astalli, 16 (presso i Gesuiti). — *Campagna annuale dell'A.C.I.,* Roma, Largo Cavalleggeri, 33 (ad iniziativa dell'Ufficio Generale dell'A.C.I). — *Patronato di Assistenza spirituale alle Forze Armate d'Italia,* Roma, Salita del Grillo, 37 (presso l'Ordinariato Militare per l'Italia).

XIV. Difesa, unità e diffusione della fede. Più che in Opere propriamente dette, l'amore alla fede, alla Chiesa, al Papa, si manifesta come spirito, clima, temperatura spirituale. La preghiera per la Chiesa e con la Chiesa, la comprensione delle esigenze di apostolato, l'irradiazione del magistero sociale dei Papi, la diffusione di una letteratura teologica sull'ecclesiologia sempre più vasta e bene accolta, il sorgere di organizzazioni a servizio dell'apostolato e della liturgia, l'interesse delle masse per la parola pontificia, le iniziative editoriali per diffonderla, sono altrettanti segni di questo spirito.

Fra le Opere propriamente dette vanno ricordati almeno: la *Lega « pro Pontifice et Ecclesia »* così benemerita verso la Sede Apostolica; la « *Peregrinatio romana ad Petri sedem* » con filiazioni in tutte le diocesi; il movimento suscitato dopo la guerra 1914-1918 in favore del sacerdozio cattolico, mediante l'*Opera delle Vocazioni ecclesiastiche;* il movimento dell'*Unione delle Chiese*, che negli ultimi cinquant'anni ha ricevuto un impulso stupendo. Accanto alle iniziative ufficiali della Sede Apostolica (le encicliche di Pio XI e di Pio XII, il Pontificio Istituto per gli Studi Orientali, il « Russicum », il Collegio Maronita, i Pontifici Istituti Armeno, Etiopico, Greco, Nepomuceno, Romeno, Polacco, Ruteno; la Commissione Pontificia per la redazione del Codice

di Diritto Canonico Orientale), ricordiamo le *Settimane* di Palermo, di Bari di Roma . . dedicate allo studio dei problemi relativi all'unità con l'Oriente cristiano, l'*Associazione per l'Oriente cristiano*, la *Settimana di preghiere* per l'unità della Chiesa, l'*Ottava* per l'unità della Chiesa, l'impulso culturale e organizzativo dato in seno all'A. C. ai problemi dell'unità, le pubblicazioni in proposito, le riviste dedicate espressamente alla questione e tutto il vasto lavoro di arginamento e di difesa del popolo italiano dal proselitismo protestante, lavoro condotto con metodo e sostenuto da ottimi sussidi culturali.

In campo propriamente missionario, la fioritura è ancor più rigogliosa: numerosi Ordini e Congregazioni religiose si dedicano esclusivamente o parzialmente alle missioni: le Opere missionarie Pontificie sono penetrate nella coscienza popolare; il clero da un trentennio si interessa con particolare intensità al problema missionario dando corpo alla *Unione Missionaria del Clero;* l'Azione Cattolica sviluppa sempre più nei suoi organizzati lo studio e le attività missionarie dando vita alla *Lega Missionaria degli Studenti* (L.M.S.), alla *Unione Missionaria dei Medici* . . . ; le Giornate missionarie, i Convegni, i Corsi di studio, le Lezioni e Conferenze non si contano più.

Tra le Opere che lavorano in questo settore, ricordiamo: — *Pont. Opera per la Preservazione della Fede*, Roma, via della Pigna, 13-A. — *Centro Opere Nazionali per l'Unità della Chiesa* (C.O. N.U.C.), Roma, Largo Cavalleggeri, 33. — *Associazione Cattolica Italiana per l'Oriente Cristiano*, Palermo, piazza Bellini, 3. Pubblica un Bollettino periodico e un Annuario. — *Ottava di preghiere per l'Unita della Chiesa* (a carattere internazionale). — *Sodalizio Antoniano per la conversione dei dissidenti, degli erranti e dei peccatori*. Padova, via Cappelli, 18. — *Lega « Pro Pontifice et Ecclesia »*, Città del Vaticano. (a carattere internazionale).

Pont. Opera delle Vocazioni Sacerdotali, Roma, piazza S. Callisto, 16. Fa capo alla S. Congregaz. dei Seminari e delle Università degli Studi. — *Opere diocesane « Pro Seminario »*, sorte in numerose diocesi allo scopo di suscitare e sostenere le vocazioni ecclesiastiche. Nomi diversi: pro Seminario, pro Vocazioni Ecclesiastiche, per i Chierici poveri, Opera B. Barbarigo (Bergamo), ecc. — *Santa Lega « Pro Clero »*, Roma, via degli Astalli, 16. Fa capo all'Apostolato della preghiera.

Pont. Opera della Propagazione della Fede, Roma, via Propaganda, 1-C. Fa capo alla S. Congregaz. di « Propaganda Fide ». Pubblica il periodico bimestrale « Crociata Missionaria ». — *Pont. Opera della Santa Infanzia*, Roma, via di Propaganda, 1-A. — *Pont. Opera di S. Pietro Apostolo per il Clero indigeno*, Roma, via di Propaganda, 1-A. — *Giornata Missionaria mondiale*. Iniziativa della Pont. Opera della Propagazione della Fede. Centro direttivo, Roma, via Propaganda, 1-C. — *Unione Missionaria del Clero*, Roma, via di Propaganda, 1-A. Fa capo alla S. Congregaz. di « Propaganda Fide ». Pubblica le Riviste: « Rivista Missionaria », « Il Pensiero Missionario », « Euntes », « Bibliografia Missionaria », « Annuario Missionario Italiano ». — *Sodalizio di S. Pietro Claver* per le Missioni Africane e per la Redenzione degli schiavi, Roma, via dell'Olmata, 16. Pubblica i periodici: « Eco dell'Africa », « Fanciullo nero ». — *Agenzia « FIDES »*, Roma, via di Propaganda, 1-A. Dipende dal Consiglio Superiore della Pont. Opera della Propagazione della Fede. — *Lega Missionaria Studenti*, Roma, via degli Astalli, 16. Pubblica la Rivista mensile « L.M.S ». — *Unione Missionaria Medici Italiani*, Verona. — *Giornata dei Medici per le Missioni*. Iniziativa dell'Unione Missionaria del Clero, Roma, via Propaganda, 1-A. — *Lega Rosariana per le Missioni*, Firenze, Convento S. Maria Novella (presso i PP. Domenicani).

XV. Italia Missionaria. A) La causa missionaria trova l'I ai primi posti. Per numero di personale missionario (sacerdoti, suore, fratelli), l'I. occupava nel 1934 il secondo posto fra tutte le nazioni del mondo, preceduta solo dalla Francia. Oggi il numero dei missionari italiani è di molto aumentato; mancano però gli elementi per stabilire un nuovo confronto con le altre Nazioni. Nel 1939 l'I. possedeva membri missionari in 86 Istituti religiosi, di cui 35 maschili con 3.700 membri e 51 femminili con 6.200 membri, c. 10 000 missionari in più di 50 paesi dei cinque continenti. L'aumento del 1939 rispetto al 1938 è stato di 821 persone.

Nel 1943 si contavano 31 Istituti maschili e 45 femminili; operavano nelle missioni 2337 sacerdoti italiani, 1021 fratelli, 4360 suore. Nel 1946 l'organico italiano nelle missioni dipendenti da Propaganda Fide e dalla S. Congregazione Orientale era complessivamente di 7581 membri così suddiviso: sacerdoti 2337, fratelli laici 1013, suore appartenenti a 45 Ordini e Congregazioni 4441.

Le Opere sono svariate, atte a rispondere a tutte le esigenze della vita in terra di missione, di culto, scolastiche, caritative. Le *opere di culto*, con circa 60.000 chiese, costruite in gran parte dai missionari stessi coadiuvati dagli indigeni; le *opere scolastiche*, con c. 40.000 scuole di ogni grado, dalle elementari alle universitarie, le quali ospitano e istruiscono una popolazione scolastica di circa due milioni e mezzo di alunni; le *opere caritative*, con 3000 dispensari farmaceutici e 30 milioni di consultazioni annue, più di 300 ospedali con 40.000 degenti, 2000 orfanotrofi con 100.000 derelitti, quasi 500 ricoveri per 20.000 vecchi, e c. 130 lebbrosari per 15 mila lebbrosi. Si aggiungano numerosi tubercolosari, istituti di maternità e previdenza, fino alle scuole per fidanzate.

La *giornata missionaria mondiale* è il più efficace stimolo per la raccolta di offerte. Essa venne istituita nel 1926 per richiamare l'attenzione di tutti i buoni cattolici sul problema missionario, affinchè possano essere assicurati alle missioni gli aiuti necessari. Nel 1938 la « giornata missionaria » fruttò in I. 3.033.000 lire, con un aumento di circa 300.000 lire sul 1937, che, a sua volta, era risultato superiore al 1936 di circa mezzo milione.

Da *Clero e Missioni* 32 (1951) 31 ss riportiamo le offerte raccolte per vari titoli negli anni missionari 1948 (marzo 1948–marzo 1949) e 1949 (marzo 1949 marzo 1950) (v. Tabella a pag. seg.).

Nel 1943 le circoscrizioni ecclesiastiche affidate a missionari italiani erano 71: in Asia 39 missioni su una superficie di circa 5 milioni di chilometri quadrati con 175 milioni di abitanti; in Africa 26 missioni su un territorio di circa 8 milioni di chilometri quadrati con oltre 30 milioni di abitanti; in America 71 missioni su un territorio di oltre

a) Pontificia Opera della Propagazione della Fede.

Somme raccolte per	Anno 1948 (Lire)	Anno 1949 (Lire)	% in più o in meno del 1949 sul 1948	
			Aumento	Diminuz.
Giornata Missionaria.	107.120.439,90	116.251.302	8,52 (1)	—
Soci Ordinari (2)	20.317.131,60	23.453.403	15,43	—
Soci Speciali	21.783 —	129.136	492,82	—
Soci Perpetui (3)	507.040 —	370.445	—	26,93 %
Soci Benemeriti	165.110 —	163.060	—	1,24 %
Iscrizione al Perpetuo Suffragio. .	4.936.948,50	4.902.708	—	0,69 %
Offerte libere fra l'anno . . .	12.180.772,55	12.481.069	2,46	—
Totale L.	145.249.225,55	157.751.123 (4)	8,60	—

(1) L'aumento del 1948 sul 1947 era stato di gran lunga più forte (54,8 %).
(2) Sono circa 2.340.000, pari al 5 % della popolazione italiana.
(3) Sono calcolate a sole 926 unità.
(4) Calcolando la popolazione residente in I. a 146.000.000, la media generale nazionale di offerte per la Pont. Op. della Propagazione della Fede è di L. 3,42 per ogni abitante. Questa media è largamente superata dalla media di alcune diocesi: Urbania 11,15; Tuscania 10,61; Milano 10,55; Fossano 10,40, Bergamo 9,75; Novara 9,70; Biella 9,60; Verona 9,57; Cuneo 9,51; Ivrea 9,27. . .
Nell'anno 1950 (marzo 1950 – marzo 1951) il totale saliva a L. 84.957.431, con un aumento complessivo del 17,24 % sul 1949, senza alcuna voce in diminuzione.

b) Pontificia Opera di S. Pietro Apostolo per il Clero Indigeno.

Somme raccolte per	Anno 1948 (Lire)	Anno 1949 (Lire)	% in più o in meno del 1949 sul 1948	
			Aumento	Diminuz.
Soci ordinari (1)	9.928.653 —	14.096.274	41,97%	—
Soci perpetui	123.685 —	99.260	—	19,74%
Soci fondatori: Borse.	9.071.963 —	11.749.509	29,51%	—
Adozioni collettive di Seminari e Seminaristi Indigeni	4.241.429 —	5.048.653	19,03%	—
Messa di Lisieux	361.920 —	241.983	—	33,13%
Rosai di S. Teresa del B. G.. . .	68.511 —	108.449	58,29%	—
Offerte al Collegio di S. Pietro Ap.	323.000 —	390.500	20,89%	—
Offerte libere	5.676.919.50	6.792.010	19,64%	—
Totale L.	29.796.080.50	38.526.638 (2)	29,30%	—

(1) Sono c. 1.409.000, pari al 3,05% degli abitanti d'I.
(2) Le diocesi che nel 1949 hanno raggiunto la più alta percentuale, per ogni abitante, nella raccolta totale a favore dell'Opera di S. Pietro Apostolo sono: Ischia 5,04; Ivrea 4,99; Montevergine 4.31; Alghero 3,56; Siracusa 3,50; Anagni 3,32; Catania 2,69; Padova 2,68; Vicenza 2,67; Ascoli Piceno 2,54.
Nell'anno 1950 (marzo 1950 – marzo 1951) il totale saliva a L. 44.833,255, con un aumento complessivo del 16,36 % sul 1949; le diminuzioni scomparivano nelle due voci segnate ma comparivano nella terzultima (10,2 %) e nella penultima (73,8 %).

500.000 km.² con 204 milioni di abitanti, dei quali 1.350.000 sono cattolici.

Il personale missionario italiano proviene quasi tutto da Ordini religiosi, Congregazioni e Istituti particolari. Le istituzioni maschili che mandano i loro membri in terra di missione sono 37; di esse solo 4 sono esclusivamente missionarie; tutte le altre perseguono anche altre finalità. Le istituzioni femminili sono invece 58 e nessuna è dedicata esclusivamente alle missioni. Tanto le maschili come le femminili hanno numerose case di formazione missionaria per la preparazione del personale. Complessivamente assommano a 350 stabilimenti, di cui 250 maschili e 100 femminili. Ma è necessario rilevare che molti non hanno carattere puramente missionario perchè l'istituto da cui dipendono non ritiene opportuno dare una formazione speciale ai membri che invia in missione. Il fatto è normale e ordinario per le suore missionarie.

Le pubblicazioni missionarie periodiche sono assai numerose in I. Tutti gli Istituti che gestiscono delle missioni hanno almeno un bollettino che è il portavoce dei missionari e l'organo della propaganda per la raccolta di mezzi materiali e spirituali, e per il reclutamento del personale. Accanto a tali pubblicazioni specializzate ci sono le riviste che dedicano metodicamente una rubrica al problema missionario e quelle, molto diffuse, dell'Unione Missionaria del Clero, delle Pontificie Opere Missionarie, dei Segretariati missionari diocesani e del Sodalizio di S. Pietro Claver. In totale, in I. vivono e prosperano c. 130 pubblicazioni missionarie che, nella maggior parte, hanno una periodicità mensile. La più diffusa è indubbiamente *Crociata Missionaria*; la rivista di cultura esclusivamente missionaria è *Pensiero Missionario* edito dall'U.M.C. Le pubblicazioni non periodiche non sono, invece, molto numerose in I., specialmente in rapporto ad

altre nazioni vicine e lontane. La grande maggioranza dei libri missionari italiani è di carattere propagandistico o divulgativo. Le missioni sono ancora considerate come una qualsiasi opera di beneficenza. Tolta, pertanto, qualche eccezione, dovuta soprattutto all'Unione Missionaria del Clero, i volumi missionari che circolano nella Penisola non si propongono che di smuovere le acque per una pesca affrettata di danaro e di giovani aspiranti. Recentemente sono usciti due importanti manuali: uno di *Arte cristiana nelle Missioni*, dovuto a Celso Costantini e uno di *Missionologia* dovuto a Ces. Carminati. Per impulso della S. Congreg. di Propaganda si sta preparando una *Enciclopedia Missionaria* cui lavora il Consiglio Superiore della Pontif. Opera della Propagazione della Fede col concorso dell'Agenzia Fides.

XVI. L'azione Cattolica Italiana e altre opere sorelle. — A) L'11 ottobre 1946 Pio XII approvava il nuovo Statuto di A. C., redatto da una apposita Commissione episcopale presieduta dal card. Adeodato Piazza, abrogando quello precedente del giugno 1940. Il nuovo ordinamento è caratterizzato dalla *unicità dello Statuto* (prima, oltre allo Statuto generale, ogni Associazione naz. di categoria, aveva un proprio Statuto particolare) e da una più spiccata accentuazione della responsabilità dei laici. Esso conferma e disciplina la struttura e le funzioni della nota triplice organizzazione: nazionale, diocesana e parrocchiale.

Al vertice troviamo il Papa, i vescovi e i parroci; ciò è ovvio, essendo l'A. C. per definizione « una speciale e diretta collaborazione del laicato cattolico all'apostolato gerarchico della Chiesa » (art. 1). Una novità deve considerarsi l'istituzione di « Delegazioni Regionali » con funzioni di studio e coordinamento delle varie attività dell'A. C. nell'ambito della regione conciliare ecclesiastica.

Gli esponenti laici di maggiore responsabilità vengono nominati in sede nazionale dal Sommo Pontefice ed in sede diocesana dai vescovi. Per contro i membri delle Giunte e dei Consigli, che sono organi deliberativi, vengono in parte liberamente eletti dai soci. Si realizza in tal modo una proficua collaborazione fra centro e periferia, ed il necessario temperamento tra autorità e libertà, che è nello spirito di ogni vera democrazia.

Circa i rapporti tra le Associazioni di A. C. I. e le altre opere di apostolato, il nuovo Statuto distingue tra Opere dipendenti o coordinate e Istituzioni aderenti, cioè altre opere cattoliche aventi fini e forme di apostolato. L'istituzione delle « Consulte » di vario grado ha precisamente lo scopo di favorire una intelligente collaborazione che — rispettando la legittima autonomia di ciascuna istituzione — le allinei tutte in un fronte unico di bene. Gli altri organi di A. C., come le Associazioni di categoria, gli Enti ed i Segretariati, non sono stati dal nuovo Statuto profondamente toccati.

L'alta direzione dell'A.C.I. è affidata ad una Commissione di rappresentanti dell'episcopato italiano. Venuto a scadere il primo triennio previsto dal nuovo Statuto, nell'ottobre 1949 sono state tempestivamente notificate le conferme in carica e le nuove nomine pontificie. Si è avuto così un largo avvicendamento dei quadri, con una ripartizione degli incarichi e una riduzione di compiti tra i vari dirigenti, al fine di ottenere un opportuno adeguamento ai tempi ed alle nuove esigenze della vita cattolica del nostro paese.

L'Ufficio generale, oltre agli uffici particolari « Stampa » e « del Quotidiano », comprende i seguenti Segretariati: Moralità, Ufficio Cattolico dell'Educazione (U.C.E.), Centro Cattolico Cinematografico (C.C.C.), Centro Cattolico Teatrale (C.C.T.), Centro Cattolico Radiofonico (C.C.R.), l'Istituto Cattolico di Attività Sociale (I.C.A.S.).

B) *Le Associazioni Nazionali di A. C.* comprendono: — 1) Unione Uomini; — 2) Unione Donne; — 3) Gioventù Maschile (G.I.A.C.); — 4) Gioventù Femminile (G.F. di A.C.); — 5) Universitari (F.U.C.I.); — 6) Universitarie (F.U.C.I.); — 7) Movimento Laureati; — 8) Movimento Maestri. — v. Azione Catt.; Gioventù. Per i nn. 5-8 v. Intellettuali.

C) *Le Associazioni professionali.* In conformità alle direttive del nuovo Statuto di A.C. vanno gradatamente costituendosi ed organizzandosi le varie Unioni ed Associazioni professionali. Ogni Unione — secondo le disposizioni del rispettivo Regolamento — è retta al centro da una Presidenza e da un Comitato o Consiglio Nazionale, i cui membri sono elettivi, ed assistita da un Consulente ecclesiastico. Alla periferia le Sezioni o Gruppi diocesani o interdiocesani hanno un Presidente, un Comitato o Consiglio diocesano, con rispettivo Consulente ecclesiastico.

Possono essere iscritti tutti i professionisti che accettano la dottrina e la morale cattolica. Le Unioni sono organismi apolitici e non vincolano gli aderenti a legami organizzativi con l'A.C.; esse operano con larghezza di visuali ed ampia libertà di movimenti nell'ambito delle rispettive attività professionali. Si tengono a contatto col Movimento Laureati per le attività comuni a tutti i Laureati di A.C. e per l'indirizzo religioso, morale e sociale degli aderenti. Il Presidente centrale di ciascuna Unione è membro di diritto del Consiglio Centrale Laureati.

Le Unioni professionali — come affermazione di tutte le forze lavoratrici intellettuali e manuali — aderiscono pure alle Associazioni Cristiane Lavoratori Italiani (A.C L.I), ed il Presidente centrale di ogni singola Unione fa parte del Consiglio nazionale delle A.C.L.I.

Attualmente risultano costituite le seguenti Unioni: 1) *Unione Cattolica Italiana degli Insegnanti Medi* (*U.C.I.I.M.*); — 2) *Unione Cattolica Ital. Tecnici* (*U.C.I.T.*); — 3) *Associazione Medici Cattolici Italiani* (*A.M.C.I.*); — 4) *Unione Giuristi Cattolici Italiani* (*U.G.C.I.*); — 5) *Comitato Centrale Cattolico Docenti Universitari* (*C.C.C.D.U.*); — 6) *Unione Artisti Cattolici Italiani U.A.C.I.*); — 7) *Unione Cattolica Farmacisti Italiani* (*U.C.F I.*); — 8) *Unione Editori Cattolici Italiani* (*U.E.C.I.*); — 9) *Unione Cristiana Imprenditori Dirigenti* (*U.C.I.D.*); — 10) *Associazione Italiana Maestri Cattolici.* (Per i n. 1-10 v. Statuti e notizie sotto la voce Intellettuali). — 11) *Centro Nazionale dell'Artigianato*, Associazione Cristiana degli Artigiani Italiani (A.C.A.I.), fondata nel 1945 (sede centrale: Roma, via dell'Umiltà 36); — 12) *Gioventù Italiana Operaia Cristiana* (*G.I.O.C*), fondata nel marzo 1944; è opera della G.I.A.C.; ha fisionomia propria, proprio regolamento e propria tessera; i soci sono distinti in « militanti » (gli iscritti alla A.C.) e « aderenti »

(i non iscritti all'A.C.). Svolge attività formative sul piano di integralismo cristiano colla formula « da noi, tra noi, per noi » ed il metodo « vedere, giudicare, agire ». È in rapporto con le varie J. O. C. (v.) estere. Ha una Commissione Nazionale, Commissioni di Zona (diocesi) e di Sezione; — 13) *Gioventù Studentesca* (*G.S.*), fondata nel marzo 1944; è per gli studenti quello che la G.I.O.C. è per i lavoratori; — 14) *Gioventù Rurale* (*G.R.*), fondata nel novembre 1946; è per i giovani rurali, quello che la G.I.O.C. è per i lavoratori.

D) A documentare le benemerenze dell'A.C. nella rinascita religiosa italiana e a fondare le speranze che in essa pone la religione in I. ricordiamo le sue principali attività ordinarie.

Viene in primo luogo l'*apostolato della cultura religiosa appresa e insegnata*, che si manifesta con: la scuola di religione che è l'attività precipua nella vita annuale delle singole associazioni; le scuole di catechisti per la preparazione speciale di giovani e signorine all'insegnamento catechistico parrocchiale; l'insegnamento del catechismo in parrocchia, negli Oratorii, in centri popolari, in locali di fortuna, condotto con la più appropriata tecnica moderna (proiezioni, mostre, feste parrocchiali e dei parenti, cartelloni illustrativi, gare, esami, premiazioni diocesane e nazionali. . .); gruppi del Vangelo, la diffusione del Vangelo, lo studio dei testi biblici; diffusione della dottrina della Chiesa e del pensiero pontificio, sia attraverso settimane di studi religiosi, corsi di conferenze, ecc., sia attraverso pubblicazioni, alcune delle quali vere testimonianze teologico-scientifiche del nostro tempo (edizioni di « Studium », dell'A.V.E., ecc.).

La *formazione alla pietà* si attua con: la Messa sociale, la meditazione, la intensa vita liturgica, la frequenza dei Sacramenti, l'intimo e costante lavoro di direzione spirituale svolto dai sacerdoti assistenti . . . e si traduce poi in potenza di apostolato: apostolato della Messa festiva e della Pasqua, giornate di preghiera, organizzazione dell'Adorazione diurna e notturna, Via Crucis del Venerdì Santo, pellegrinaggi eucaristici e mariani, devozione del S. Cuore, apostolato liturgico per la conoscenza e valorizzazione della liturgia, per il canto sacro, per il decoro delle chiese, per l'arredamento dell'altare, per la confezione di paramenti sacri; Crociata della purezza coi suoi riflessi sulla moda, sui libri, sui divertimenti; l'opera svolta in favore delle madri, delle giovani, degli studenti, degli operai; corsi di Esercizi e Ritiri spirituali; attività editoriale; stampa periodica. Il fatto che l'A.C. è specializzata per età e per sessi, per situazioni e professioni sociali, per omogeneità di gruppi e di classi, potenzia l'opera di formazione e di apostolato. Nella quale sono da rilevare alcuni caratteri generali: la specializzazione dell'organizzazione dell'apostolato verticale per età e orizzontale per condizioni sociali, professioni, ambienti: la totalitarietà che impegna tutto l'uomo (anima, tempo, mezzi, forze fisiche) e adotta tutti i mezzi possibili, tutte le tecniche vecchie o nuove; la socialità in quanto l'apostolato è svolto da un organismo collettivo ed è rivolto al complesso sociale.

Nel *settore della carità* l'A.C. svolge pure un lavoro imponente: si pensi al contributo dato dai vari suoi rami alle Conferenze di S. Vincenzo, alle Dame della Carità, alle Compagnie di Misericordia, ecc.; tutte le opere caritativo-sociali cattoliche godono della partecipazione generosa dell'A.C. La quale poi ha in proprio iniziative assai varie: visite a malati, a ospedali, carceri, ricoveri di vecchi, istituti di bambini, famiglie bisognose; soccorsi ai soci bisognosi, ai soci militari, a poveri; collaborazione a opere civili; creazione di provvidenze che vanno dalla Messa del povero, alle minestre dei poveri, all'armadio del povero, all'ufficio notizie; assistenza alle famiglie dei richiamati, recite di beneficenza, distribuzioni natalizie e pasquali, befane dei bimbi; opere per la riabilitazione delle donne cadute, ritrovi per domestiche, e altre ancora a non finire più. Dalla Gioventù Cattolica di A.C. son nati l'Obolo di S. Pietro, estesosi poi al mondo cattolico, e i Segretariati parrocchiali della Carità coordinati diocesanamente nel settore « Opere Sociali » dell'Istituto Cattolico di Attività Sociali.

Per l'acquisto e la diffusione della *cultura* lavorano rami specializzati (Gruppi studenteschi, Fuci, Sezione Maestri, Laureati . .) e Istituzioni di A.C. (come l'Istituto Cattolico di Attività Sociali per la diffusione della dottrina cristiana e del pensiero sociale pontificio, il Segretariato Stampa, ecc.) con modernità di pedagogia e serietà scientifica. Si ricordino le Settimane di Camaldoli dei Laureati, il Corso universitario di religione della Fuci, le edizioni di « Studium » (« Corso di Teologia per i laici », « Dizionario di Teologia per i Laici », « Il valore dell'azione » . . .) e dell'A.V.E. (« Sinossi Evangelica », « Antologia Patristica », « Tutto San Paolo », « San Pietro », « Lezioni su S. Giovanni » . . .), il Piano organico, l'organizzazione trifase della Campagna annuale, ecc.; i Quaderni della S.A.L.E.S. e le ottime pubblicazioni sia di « Studium » per i medici, gli insegnanti, i professionisti, per l'azione familiare, per la moralità professionale . . ., sia dell'A.V.E. per la guida dei giovani allo studio dei principi sociali cristiani; i Gruppi di studio circa le materie dell'insegnamento universitario e gli aspetti delle professioni, fiancheggiati da eccellenti pubblicazioni specializzate; la stampa dell'A.C., comprendente periodici, monografie religiose e scientifiche, collane giovanili, romanzi, biografie, informazioni bibliografiche, guide, sussidi, schemi, piani . . . in gran numero e spesso per valore cospicui; le biblioteche che sorgono accanto ad ogni sede di associazione; i corsi di studio (giornate, settimane, convegni), il contributo ad iniziative culturali (quali la « Giornata della Stampa » e del « Quotidiano cattolico », la « Giornata Universitaria »), la diffusione della stampa cattolica . . .

Non va dimenticato l'*apostolato educativo* dell'A.C. sui singoli (mediante la parola, il consiglio, l'esempio, l'invito), sui gruppi sociali (mediante la presenza e l'attività nei nuclei più diversi, scuola, officina, professione, sport, giuochi, ecc.), sull'ambiente sociale (mediante la diffusione dei principii educativi cattolici, il movimento della moralità professionale, l'assistenza agli educatori, la cooperazione ad opere scolastiche e parascolastiche, l'attuazione di iniziative quali la « Settimana della madre », l'« Apostolato della culla », la « Crociata della purezza », ecc.).

Un contributo vigoroso è pure recato dall'A.C. al problema delle *Missioni*: contributo di studio, di preghiera, di lavoro e di offerte. Significativa è la confezione di paramenti sacri per le Missioni, l'offerta di arredi, vasi sacri e altari portatili, la raccolta di offerte fra i soci. La preghiera per la

conversione dell'Oriente cristiano, la difesa contro la diffusione degli errori protestanti, i circoli di studio per l'unità e soprattutto il Comitato centrale dell'A.C.I. per i problemi dell'unità sono le manifestazioni precipue dell'A.C. in favore dell'unità della Chiesa.

L'A.C.I. riceveva splendidi elogi e magnifiche regole d'azione nei discorsi di Pio XII: 4-IX-1940, 6-X-1940, 10-XI-1940, 20-IV-1941, 22-V-1941, 26-X-1941, 2-XI-1941 . . . 7-IX-1947, 5-IX-1948, 12-IX-1948. . .; cf. AAS 1940, p. 362-72, 409-16, 492-50; 1941, p. 155-64, 184-91, 450-58, 496-502. . .; 1947, p. 425-31; 1948, p. 405-08, 409-14 . . .

E) *Altre opere*. Promosse dall'A.C., oppure affini e parallele ad essa, nell'ultimo dopoguerra nacquero, o rinacquero, in I. altre opere educative e ricreative, fra le quali giova ricordare:

1) Associazione Scoutistica Cattolica Italiana, che si riallaccia al movimento fondato dall'anglicano inglese Sir Robert Baden-Powell (1857-1941), introdotto in I. da Mario Mazza (1910). Soppressa nel 1928 dal governo fascista, fu ricostituita il 7-III-1944 con approvazione pontificia, ed ora conta in I. c. 30.000 censiti (c. 45.000 se si tien conto dei « novizi » che, non avendo emesso la « promessa », non sono regolamente censiti). Lo scoutismo cattolico non è un'attività ricreativa, tanto meno sportiva o escursionistica, come spesso si legge anche in rassegne solitamente bene informate, ma è un metodo integrale di educazione naturale e cristiana per ragazzi dagli 8 ai 20 anni e, per coloro che hanno fatto la « partenza », un sistema integrale di vita. Il suo fine non differisce da quello dell'Az. Catt. e di altre associazioni educative: differisce soltanto nei metodi adottati. In questo campo esso raccoglie sempre più simpatie e plausi autorevoli; ed è destinato a rappresentare una forza di prim'ordine nella rigenerazione pedagogica del mondo. Sede Commissariato Centrale: Roma, via Conciliazione, 1. — v. A.S.C.I. e Scoutismo.

2) Associazione Guide Italiane (A.G.I.), fond. a Roma nel 1944, rappresenta il ramo femminile dell'A.S.C.I., con la quale ha in comune il metodo generale scoutistico, benchè abbia gerarchia propria. Ha per scopo l'educazione e la formazione morale specifica della gioventù femminile italiana, secondo i principi e la pratica del metodo educativo scoutistico, armonizzato alle condizioni della vita nazionale e ai principi della religione cattolica. (Sede del Commissariato Centrale: Roma, Piazza Grazioli, 5).

3) Federaz. Attività Ricreative Italiane (F.A.R.I.), costituita in Roma nel 1944, per offrire alle giovani la possibilità di una sana ricreazione (spirituale, fisica, culturale) ed insieme una cristiana preparazione alla vita. Le socie sono distinte in « Stelline » (8-14 a.), « Lucciole » (14-18 a.), « Fiamme » (dai 18 in su). È organizzata su base nazionale, regionale, provinciale e comunale. (Sede Comitato Nazionale: Roma, Largo Cavalleggeri, 32).

4) Centro Sportivo Italiano (C.S.I.). Fu promosso dalla Gioventù di A. C., che riprese la tradizione e l'impostazione organizzativa della Federazione delle Associazioni Sportive Catt. Ital. (F.A.S.C.I.), sorta nel 1906 per deliberazione del Consiglio Superiore della G.C.I. e sciolta nel 1927 per ragioni politiche. Le attività del C.S.I. sono state fissate con apposito Statuto che prevede la costituzione dell'Ufficio Sportivo diocesano e dell'Unione Sportiva di Associazione. È organizzato in Uffici provinciali e in Unioni Sportive. (Sede centrale in Roma).

5) Centro Italiano Femminile (C.I.F.), fond. nel 1945, si propone la coordinazione di tutte le energie cristiane in campo femminile, rispettando l'autonomia delle singole istituzioni aderenti. Accoglie singoli membri organizzati in Gruppi e Comitati comunali e provinciali, nonchè enti e istituzioni di carattere culturale, sociale, professionale, assistenziale e caritativo. È retto da un Comitato Nazionale. (Sede Centrale: Roma, Via Monte della Farina, 64). Per i nuovi statuti v. *L'Osserv. Rom.*; 12-13 nov. 1951.

XVIII. Opere caritativo-sociali e assistenza. A) In I., per l'antichità delle sue origini cristiane, il seme della carità è germogliato con una fecondità e universalità singolari. Dagli ospedali, che la gentilezza cristiana ha chiamato degli « innocenti », a quelle « Case di misericordia e di sapienza » aperte agli studenti poveri, dagli « Ospizi dei pellegrini » disseminati lungo tutte le strade della penisola, alle « Compagnie del Divino Amore » operanti nel segreto e soccorritrici di gentiluomini immiseriti e di vergognosi, dalle « Confraternite per i condannati a morte e i prigionieri » alle numerose « Istituzioni di redenzione per le donne perdute », la carità cristiana — vigile e materna come l'imagine scolpita da Jacopo Della Quercia per la Fonte Gaia senese — apre le braccia a tutte le tristezze umane. Svolse, volta a volta, opera sanitaria negli ospizi medioevali e nei grandi ospedali del Rinascimento e dell'età moderna, opera di previdenza nei « Monti delle doti » e nei « Monti di Pietà », mecenatismo d'arte nelle sontuose e splendide fabbriche erette per istituzioni pie nelle città maggiori ... Un autentico genio della carità ha illuminato e animato, attraverso i tempi, gli Italiani; i semplici cittadini come le potestà ecclesiastiche e laiche, i sodalizi religiosi, le corporazioni artigiane. Ha scritto a questo proposito Giuseppe Toniolo: « Chi non penetra nel senso intimo di questa perpetua e multiforme profusione di carità nel nostro paese, non intende che malamente il genio delle popolazioni italiane. A ragione si disse che a tentare di svellere il tronco della fede dall'I. si strapperebbe con le sue radici lo stesso suolo italiano. Alla stessa maniera si può aggiungere che a voler disseccare la fonte della carità in I. si scoprirebbe ad aver spento d'un tratto tutta la vivificante energia e condannato alla sterilità il vigore della nazione italiana. Perciò, rifare nella sua bella interezza la storia della beneficenza italiana, sarebbe opera meritevole di educazione nazionale, atta a restituire al paese la coscienza dei suoi provvidenziali destini ».

Sull'esempio della magnifica carità della Chiesa e del Papa (v.) tutti i gradi della gerarchia, le istituzioni, le espressioni di vita cristiana sono animati da questo impegno della carità verso i fratelli. Di essa sono una vivente celebrazione Ordini e Congregazioni religiose, gli innumerevoli Istituti e Case di ricovero, di assistenza, di redenzione, di protezione dell'infanzia, di ospedalità, di rifugio, di vecchiaia; le « Conferenze di S. Vincenzo », il « Buon Pastore », il « Cottolengo », il « Piccolo Cottolengo »; la Messa del povero, le Minestre dei poveri, il Pane di S. Antonio, i Nidi di Rondine, il Famulato cri-

stiano, la Protezione della giovane; gli asili, gli ospedali, i lebbrosari, i dormitori, le cucine, gli orfanotrofi, le case-rifugio, i ricoveri, i laboratori, i refettori, gli armadi, i dispensari; gruppi, circoli, organizzazioni di ogni genere nelle quali, uomini, donne, giovani e signorine, senza distinzione di sorta, si occupano col lavoro, le offerte, le visite a domicilio, l'assistenza, l'interessamento e la prestazione di tutti i servizi personali in favore di famiglie bisognose, di bimbi, di vecchi, di disoccupati, sinistrati, sfollati, malati, carcerati, domestiche, donne cadute, accattoni, marinai, emigranti... Nè si dimentichino la carità sacerdotale, la carità parrocchiale, quella alle porte dei conventi, le iniziative di tutta l'Azione Cattolica, dei Cappellani di fabbrica, di ospedali, dei porti, dell'esercito.

B) A titolo di esempio valga l'elenco seguente, di gran lunga incompleto.

1) *Compagnia delle Dame della Carità di S. Vincenzo de' Paoli,* Roma, via dei Bresciani, 32 (a carattere internazionale). Pubblica la rivista mens. « Gli Annali della Carità ». — *Società* (Conferenze) *di S. Vincenzo de' Paoli.* Le Conferenze sono raggruppate in Italia in 10 Consigli Superiori (a carattere internazionale). — *Società* (Conferenze) *Femminili di San Vincenzo de' Paoli,* Bologna, via Castiglione, 8. Pubblica un bollettino mensile (a carattere internazionale). — *Opera del Pane dei Poveri di S. Antonio*, Padova, via Cappelli, 18: presso Associaz. Universale di S. Antonio (a carattere internazionale). — *Opera Nazionale per il Mezzogiorno d'I.*, Roma, corso Rinascimento, 19 (fondazione del P. Semeria). — *Amici dell'Università Cattolica del S. Cuore*, Milano, piazza S. Ambrogio, 9. Pubblica una rivista mensile. — *La Messa festiva del povero.* L'iniziativa fa capo, di regola, agli Universitari e Laureati di A. C. (Le prime attuazioni si ebbero a Firenze, Roma, Torino, Genova . . .).

2) *O.N.A.R.M.O. Opera Naz. per l'Assistenza religiosa agli operai* (Cappellani di fabbrica), Roma, via del Colosseo, 59. — *Opera Cattolica Italiana per la Protezione della Giovane,* Roma, via San Sebastianello, 10 (a carattere internazionale). Pubblica il bollettino bimes.: « La Protezione della Giovane ». — *Apostolato del Mare*, Roma, via del Colosseo, 59, collegata con « l'Apostolatus maris internationale Concilium » (a carattere internazionale). — *Opera di Assistenza agli Emigrati,* Roma, via della Scrofa, 70 (fa capo alla S. Congregazione del Concilio). Pubblica un bollettino mensile. — *Opera per il « Famulato Cristiano »*, Torino, via Lomellina, 82. — *Opera di Assistenza alle mondariso*, Vigevano, Istituto Immacolata.

3) *Opera Pia Madonna di Pompei* (orfanotrofi, laboratori, ecc.), Santuario di Pompei (Napoli). — *Piccola Casa Pio X per i figli dei carcerati, dell'Alta I.,* Capodistria (Pola). — *Istituto per le figlie dei carcerati*, Roma, via Calasanziana 6 (fa capo alle Suore Calasanziane). — *Casa di Redenzione sociale di Niguarda.* Fa capo alla Compagnia di S. Paolo, Milano, via Mercalli, 23. — *Casa « S. Francesca Romana »*, per ospitare ed assistere le madri illegittime, e *« Casa Mamma Domenica »* per la rieducazione della donna caduta, Curdomo (Bergamo). Fanno capo alla Comp. di S. Paolo. — *Unione Cattolica Malati,* Savona, via Monte Grappa, 18. Pubblica la rivista « Raggio di sole » e il foglio d'informazione « La Fiaccola ».

4) *Cassa di Sovvenzioni per il Clero bisognoso e invalido d'I.*, Roma, presso la S. Congr. del Concilio, pal. di S. Callisto. — *Monte Pensioni per il Clero di A.C.I.*, Roma, Largo Cavalleggeri, 33. — *Federazione tra le Associazioni del Clero in I.* (F.A.C.I.), Siena, via del Costone, 1. Pubblica la rivista mens.: « L'Amico del Clero ». Sono opere della F.A.C.I. il sanatorio di Arco (Riva del Garda), con due padiglioni per sacerdoti malati di mente, la Fraternitas (Società di Assicurazioni), case di cura e di ricovero a Montecatini, a Marina di Massa. — *Associazioni di Mutualità tra il Clero.* Sono sorte, con organizzazione varia, in tutte le principali diocesi d'I. — *Casa « Mamma Margherita »* per le mamme e sorelle povere di sacerdoti defunti, Gubbio. — *Case per il Clero*, sorte in molte città d'I., a cura di Ordini e Congregaz. religiose varie e per iniziativa diocesana. — *Casa del Sacerdote « S. Pio »* a Loano, sorta nel 1950 dall' « Opera del div. Prigioniero » del sacerdote comasco Giov. Folci. — *Case* per il clero funzionano in parecchie località: Arezzo, Assisi, Bergamo, Bologna, Brescia, Bressanone (Bolzano), Cagliari, Camaldoli (Arezzo), Campitello di Fassa Catania, Como, Cosenza, Firenze, Fiuggi (Fonte), Fiume, Forte dei Marmi, Genova, Giomin (Aosta), Gorizia, Grado, Gressoney (Aosta), Ica (Fiume), Loreto, Marina di Massa, Modena, Milano, Montecatini-Terme, Mileto, Napoli, Padova, Palermo, Perugia, Piacenza, Parma, Rapallo, Roma, Salerno, Tortona, Udine, Venezia, Venezia-Lido, Verona, Vicenza.

Non sia discaro un cenno meno rapido sulle seguenti opere caritativo-assistenziali di più recente istituzione.

5) *Pont. Commissione di Assistenza* (P.C.A.). Sorse per volontà di Pio XII con biglietto della Segreteria di Stato (18 aprile 1944) sotto il nome di « Pont. Commissione Assistenza Profughi », fusa poi (23 gennaio 1945) con la « Pont. Commissione di Assistenza Reduci » in un'unica « Pontificia Commissione di Assistenza ». In origine ebbe come principale scopo di affiancare ed integrare l'opera del preesistente « Ufficio Vaticano Informazioni », e della « Commissione Soccorsi », estendendo l'attività caritativa della S. Sede a nuovi settori, per venire incontro ai crescenti bisogni e alle moltiplicate esigenze, derivanti dalla guerra e dalle sue conseguenze. La P.C.A. abbraccia attualmente i seguenti settori: Assistenza all'infanzia e alla gioventù; — Assistenza e istruzione professionale; — Assistenza e redenzione sociale; — Mense e refettori per i poveri; — Assistenza Convivenze; — Assistenza individuale a indigenti e ammalati; — Assistenza a profughi e stranieri; — Assistenza agli emigranti; — Campi solari e assistenza sanitaria in genere; — Ricerche e informazioni. L'opera della P.C.A, in armonica fusione di intenti con le summenzionate benefiche istituzioni della S. Sede, assunse in breve proporzioni gigantesche e, — dopo aver raggiunto tutte le diocesi d'I. — si estese a numerosi altri Paesi d'Europa, di Asia e di Africa gravemente colpiti dalla guerra.

« Sappiano i fedeli — così si esprimeva Pio XII in un discorso ai parroci di Roma del 18 febbraio 1945 — che nel tragico momento presente di miserie e di angustie, questa è l'Opera a noi sopra ogni altra cara e a cui, se un desiderio del Vicario di Cristo trova una qualche rispondenza nei

loro cuori, debbono dirigere gli sforzi della loro carità ». Sede: Roma, Piazza Cairoli, 117.

6) I *Villaggi del Fanciullo*, o *Città dei Ragazzi* come vengono anche chiamati con traduzione letterale delle « Boys Towns », fondati negli S. U. d'America dal P. Flanagan, da noi come in altri paesi d'Europa, incominciarono a sorgere nell'immediato dopoguerra per la impellente necessità di venire in soccorso ai piccoli innocenti rimasti privi di genitori e di parenti, costretti dall'estrema miseria a procurarsi con ogni espediente il necessario per il proprio sostentamento, votati al vagabondaggio e alla delinquenza, divenuti un'incombente minaccia per la compagine sociale. Pio XII fu tra i primi a denunciare il pericolo, e, con i suoi accorati appelli al mondo intero, a dare l'allarme correndo ai ripari. Tra i più urgenti compiti assunti dalla Pont. Commissione Assistenza figura infatti l'assistenza all'infanzia abbandonata. L'« American Relief for Italy », il « Soccorso Svizzero » con altre benefiche pubbliche istituzioni, infine l'iniziativa privata e locale fecero il resto per istituire — dove più manifesto se ne dimostrava il bisogno — queste provvide « città dei ragazzi ».

In quest'opera, oltrechè la carità dell'assistenza, si attua una felice intuizione pedagogica nella quale non è difficile ravvisare l'ultima espressione delle direttive pedagogiche tracciate dal sommo tra i moderni educatori, San Giovanni Bosco.

Con adattamenti e varianti richiesti dalle locali circostanze, « Villaggi del Fanciullo » sotto la guida di esperti e zelanti anime di apostoli dell'infanzia, sono sorti in molte regioni d'I., per es., a: Santa Marinella (lungo la linea Roma–Civitavecchia); Lanciano degli Abruzzi; Genova (Villaggio di F. Umile); Chiavari; Fossoli (Modena); Palermo; Piacenza. L'ultimo — in ordine di tempo — è stato fondato nel 1949 a Pozzuoli. v. anche INFANZIA; cf. *Aggiornamenti sociali,* dic. 1950, p. 321 ss.; gennaio 1951, p. 13 ss.

7) *Fraterno Aiuto Cristiano* (F.A.C.). Il movimento sorse a Monteortone (Padova) nel maggio 1948, a cura del Comitato Civico locale. Suo scopo è: organizzare la carità sotto forma di vero aiuto in seno alla parrocchia, interessando tutti a dare e a collaborare in proporzione della propria possibilità. Quanto alla organizzazione, in ogni parrocchia è prevista la costituzione di: 1) un Comitato esecutivo, formato dai rappresentanti delle quattro categorie, uomini, donne, giovani, signorine, sotto l'immediata direzione del parroco; 2) un Comitato cooperatore, che accoglie e coordina in sè tutte le forze cristiane della parrocchia; 3) l'Assemblea generale di tutti i capi famiglia locali. I F.A.C. parrocchiali sono alla diretta dipendenza del vescovo, che ne cura o coordina lo sviluppo nell'ambito della diocesi. Gruppi di collegamento F.A.C., regionali o interregionali, costituiti da persone che si impegnano a vivere profondamente l'ideale del movimento, tengono il contatto, a puro scopo informativo, coi vari F.A.C. e curano la propaganda generale. Promotore e organizzatore del movimento: Sac. Paolo Arnaboldi, via A. Provolo 16, Verona.

8) *Istituto Cattolico di Attività Sociale* (I.C.A.S.). Fondato nel giugno 1925, per iniziativa dell'A.C.I., ha lo scopo di promuovere, seguire e coordinare gli studi e le attività delle opere nel campo sociale secondo i principi della dottrina cattolica. È diviso in due sezioni: Sez. Studi e Sez. Opere sociali. Tra le iniziative più importanti collegate all'I.C.A.S. meritano di essere segnalate: le A.C.L.I., la Confederazione Cooperativa Italiana e l'Istituto Cooperativo Italiano.

Il complesso piano di attività elaborato al centro, trova la sua concreta realizzazione nelle diocesi per mezzo del « Segretariato Diocesano di Attività Sociali » (S.E.D.A.S.), organo periferico dell'I.C.A.S. avente lo scopo di applicare, adattandolo alle esigenze locali, le direttive e le iniziative dell'Istituto (Sede centrale: Roma, via Nazionale, 89-A).

9) *Associazioni Cristiane dei Lavoratori Italiani* (A.C.L.I.). Fondate nell'agosto 1944, hanno lo scopo di preparare ed educare le masse dei lavoratori — della mente e del braccio — alla partecipazione in senso cristiano nel sindacato. Oltre al campo presindacale, esse svolgono diretta attività anche nei settori culturale, ricreativo, sportivo e formativo-religioso. Sono indipendenti da ogni partito politico; l'adesione alle A.C.L.I. non è subordinata a nessuna tessera, neppure a quella dell'Azione Cattolica (v. LAVORO).

Le A.C.L.I. sono rette al centro da una Presidenza Centrale e da un Consiglio Nazionale; alla periferia sono organizzate in Sezioni provinciali, con un Ufficio di Presidenza ed un Comitato direttivo provinciale, ed in Circoli comunali (o rionali). L'organizzazione di categoria comprende invece dei Gruppi per ogni stadio; si hanno, così, oltre i « Nuclei aziendali », dei Gruppi di categoria: Comunali, Provinciali, Nazionali, ognuno con i propri quadri (Assemblee, Comitati direttivi, Segretari, ecc.). Sede centrale: Roma, via, Monte della Farina, 64.

10) *Patronati A.C.L.I.* Nel campo sociale, data la importanza e vastità dei compiti, le A.C.L.I. hanno costituito il Patronato A.C.L.I.: organo specificatamente tecnico per l'assistenza ai lavoratori e agli emigranti nel campo amministrativo, medico-legale e politico-sociale. Il Patronato, debitamente approvato dal Ministero del Lavoro, ha un apposito Statuto; è retto da un Consiglio Centrale ed organizzato alla periferia in Patronati provinciali.

La penetrazione capillare tra le masse dei lavoratori è ottenuta attraverso i « Segretariati del Popolo », costituiti — o da costituirsi — in ogni Comune per il diretto contatto con i lavoratori, per assumere e, se possibile, svolgere le pratiche che li riguardano; per es.: pensioni di invalidità e vecchiaia; indennità di disoccupazione, di nuzialità e natalità; assistenza in casi di infortunio, di malattie professionali; liquidazione di danni e pensioni di guerra; inoltre, redazione e trasmissione alle competenti autorità di petizioni, istanze, ricorsi. (Sede centrale: Roma, via Monte della Farina, 64).

11) *Opera Nazionale per l'Assistenza Religiosa e Morale degli Operai* (*O.N.A.R.M.O.*). Svolge da oltre 25 anni una feconda attività assistenziale, sia nel campo spirituale che in quello pratico, tra le masse operaie; ha istituito a tal fine il corpo specializzato dei « Cappellani di Fabbrica » (Sede Centrale: Roma, Largo Cairoli, 117).

12) *Scuola Superiore di Assistenza Sociale dell'O.N.A.R.M.O.* Sorta alla fine del 1945 in Roma, ha lo scopo di formare, tecnicamente e spiritualmente, un personale specializzato per l'assistenza sociale e di far progredire gli studi sociali sotto l'aspetto religioso, giuridico, medico, biologico, psicologico, economico. La durata dei corsi è di due anni. Rilascia diploma di « Assistente sociale plu-

rivalente ». Il programma include, oltre a tre ore quotidiane di studio, tre di esercitazioni pratiche nei vari settori cui si estende l'attività dell'Onarmo: assistenza nelle fabbriche, negli ambulatori, negli ospedali, mense aziendali, centri assistenziali parrocchiali, ecc. (Sede: Roma, Piazza Cairoli, 117).

13) *Comitato Civico Nazionale* (*C.C.N.*). È una organizzazione indipendente da qualsiasi partito, costituita da L. Gedda l'8 febbraio 1948 nell'imminenza delle elezioni politiche del 18 aprile, sia per combattere la pericolosa piaga dell'astensionismo, sia per illuminare e orientare l'opinione pubblica sulla gravità del momento politico e sul valore della posta in giuoco. Il Comitato Civico è dichiaratamente anticomunista.

Fanno capo al C.C.N. più di 300 Comitati diocesani e circa 24.000 Comitati Civici locali. Ogni Comitato ha un Esecutivo, diocesano o locale, che funziona in permanenza.

Organo dei Comitati Civici è il mensile « Collegamento dei Comitati Civici », inviato gratuitamente ai Presidenti diocesani e locali. Il Presidente centrale è affiancato da un Esecutivo Nazionale, formato dagli Ispettori Regionali, dall'Ufficio Psicologico e dall' Ufficio Stampa. — Sede Centrale: Roma, Via della Conciliazione, 15.

14) *Fronte della Famiglia*. Fondato nel 1946, ha per scopo il rafforzamento dell'istituto familiare, secondo la tradizione spirituale, giuridica e sociale del popolo italiano, adattata alle esigenze della nostra epoca. Il Fronte è soprattutto un raggruppamento di capifamiglia che rientra, in senso lato, nel quadro delle associazioni familiari. Possono aderire anche altre associazioni od enti familiari e parafamiliari; il Fronte aspira così a divenire l'interprete unitario degli interessi delle famiglie italiane presso le autorità. Le basi della sua dottrina e della sua azione sono fissati in una « Carta della famiglia », alla quale hanno aderito, sottoscrivendo apposita scheda, circa un milione di capifamiglia. Tiene Convegni nazionali e pubblica vari studi di carattere familiare. Quando si presentò l'occasione, è intervenuto attivamente per stimolare e orientare l'azione dei pubblici poteri a tutela della famiglia. Organo del Fronte è il quindicinale « La Famiglia Italiana ». (Presidenza e Commissione Direttiva Centrale, Roma, Via della Pigna, 24. — Comitati provinciali in ogni Capoluogo, e locali in molti Comuni. — Delegazioni nelle varie zone).

C) **Assistenza in I.** Riportiamo il censimento al 31-V-1948 degli *Istituti di ricovero* e dei *Refettori* in I. (v. tabelle seguenti.).

La maggior parte degli Istituti di ricovero e dei Refettori fruisce regolarmente dal 1945 degli aiuti internazionali concessi dall' U.N.R.R.A., dai Governi degli Stati Uniti d'Am., di Olanda e del Canadà, dall' U.N.I.C.E.F. (fondo internazionale di emergenza per l'infanzia delle Nazioni Unite) o derivati dall'impiego di quota parte dei Fondi Lire U.N.R.R.A. e A.U.S.A., o da altre fonti. Questi aiuti sono distribuiti da vari enti rifornitori.

L'A.A.I. (*Amministrazione Aiuti Internazionali*) agisce mediante Uffici provinciali affiancati da Comitati provinciali, dopo aver operata un'accurata selezione delle persone e delle opere da assistere. L'A.A.I., organo della Presidenza del Consiglio dei Ministri, fu creata nel marzo 1945 come Delegazione del Governo Italiano per i rapporti con l'U.N.R.R.A.

TAB. I. — **Istituti di ricovero secondo l'anno di fondazione.**

CATEGORIE DI ISTITUTI	Fino al 1870	1871–90	1891–925	1926–43	1944–48 (*a*)	1944	1945	1946	1947	1948 (*a*)	Non indicato	TOTALE
Brefotrofi	53	8	23	31	6	1	3	—	1	1	15	136
Orfanotrofi	549	258	493	455	262	46	60	79	62	15	77	2.094
Istituti per ragazzi poveri	220	104	275	228	130	15	26	48	29	12	28	985
Collegi, convitti, conservatori, ecc.	222	27	103	104	36	5	10	13	6	2	52	544
Case di rieducazione, di custodia, ecc.	21	4	11	35	8	—	2	2	3	1	11	90
Istituti per ciechi	8	13	13	9	2	—	1	1	—	—	1	46
Istituti per sordomuti	30	15	17	10	1	—	—	1	—	—	2	75
Istituti per minorati fisici e psichici	15	12	37	24	10	1	3	5	1	—	3	101
Colonie permanenti, ospizi marini, ecc.	4	5	66	56	41	3	5	15	13	5	24	196
Istituti per gestanti povere	32	10	26	23	6	1	4	1	—	—	13	110
Istituti per vecchi, inabili, ecc.	422	286	613	448	125	21	31	33	30	10	142	2.036
Alberghi pop., dormitori pubblici, ecc.	17	9	28	27	10	—	2	8	—	—	12	103
Campi profughi	—	—	—	2	60	14	18	17	5	6	15	77
Altri	1	2	3	7	1	—	—	1	—	—	—	14
TOTALE	1.594	753	1.708	1.459	698	107	165	224	150	52	395	6.607

(*a*) Fino al 31-V-1948.

Tab. II. — **Istituti di ricovero secondo il tipo di amministrazione.**

ISTITUTI PER CATEGORIE	Amministrazione autonoma		Amministrazione non autonoma dipendente da: Amministrazione dello Stato		Enti nazionali di diritto pubblico		Amministrazione provinciale		Amministrazione comunale		Enti comunali di assistenza		Istituzioni religiose		Totale (a)		In complesso	
	Istituti	Ricoverati	Istituti	Ricoverati	Istituti	Ricoverati	Istituti	Ricoverati	Istituti	Ricoverati	Istituti	Ricoverati	Istituti	Ricoverati	Istituti	Ricoverati	Istituti	Ricoverati
Brefotrofi	34	2.270	—	—	4	148	60	7.648	1	35	4	147	8	221	102	9.113	136	11.383
Orfanotrofi	565	29.962	2	230	20	1.661	13	832	7	234	80	1.966	1.278	68.882	1.529	80.917	2.094	110.879
Istituti per ragazzi poveri	295	21.399	—	—	5	416	12	914	7	487	34	1.845	604	42.014	690	49.516	985	70.915
Collegi, convitti	47	3.656	7	862	10	1.252	2	130	1	165	1	50	468	26.564	497	29.534	544	33.190
Case di rieducazione, ecc.	28	1.667	17	2.659	—	—	—	—	—	—	1	23	43	2.754	62	5.465	90	7.132
Istituti per ciechi	35	2.901	1	93	—	—	—	—	—	—	1	8	8	254	11	382	46	3.283
Istituti per sordomuti	38	3.048	1	150	—	—	2	168	—	—	—	—	28	2.124	37	2.769	75	5.817
Istituti per minorati	42	7.852	2	346	1	75	3	679	2	145	2	50	45	7.511	59	9.147	101	16.999
Colonie permanenti, ecc.	71	8.841	3	404	27	3.043	17	1.754	5	785	3	345	21	1.531	125	13.883	196	22.724
Istituti per gestanti povere	33	455	—	—	3	37	44	1.102	—	—	7	28	6	126	77	1.458	110	1.913
Istituti per vecchi	869	45.594	—	—	1	19	10	978	46	2.013	379	11.229	493	24.721	1.167	50.961	2.036	96.555
Alberghi popolari, dormitori pubblici, ecc.	21	1.737	—	—	1	40	—	—	9	560	43	5.272	21	849	82	7.352	103	9.089
Campi profughi	—	—	58	29.076	—	—	18	6.683	—	—	—	—	—	—	77	35.800	77	35.800
Altri	6	316	1	47	—	—	—	—	—	—	—	—	7	683	8	730	14	1.046
TOTALE	2.084	129.698	92	33.867	72	6.601	181	20.888	78	4.424	555	20.963	3.030	178.234	4.523	297.027	6.607	426.725

(a) Inclusi gli istituti dipendenti da amministrazioni non specificate.

TAB. III. — **Istituti di ricovero riforniti gratuitamente e ricoverati, secondo l'ente rifornitore.**

CATEGORIE	AAI		ENDSI		ECA		PCA		Altri o non indicati		TOTALE	
	Istituti	Ricoverati	Istituti	Ricoverati	Istituti	Ricoverati	Istituti	Ricoverati	Istituti	Ricoverati	Istituti	Ricoverati
PER CATEGORIA												
Brefotrofi	112	10.299	1	16	—	—	—	—	4	153	117	10.468
Orfanotrofi	1.830	100.214	12	441	3	47	4	124	32	1.387	1.881	102.213
Istituti per ragazzi poveri o abbandonati	866	64.377	4	783	—	—	1	30	10	919	881	66.109
Collegi, convitti, conservatori, ecc.	475	28.914	—	—	—	—	1	23	4	133	480	29.070
Case di rieducazione, di custodia, ecc.	72	5.712	—	—	1	23	—	—	1	250	74	5.985
Istituti per ciechi	32	2.055	1	125	—	—	—	—	1	45	34	2.225
Istituti per sordomuti	58	4.587	1	65	—	—	1	31	2	288	62	4.971
Istituti per minorati fisici e psichici	83	11.878	1	70	—	—	—	—	1	550	85	12 498
Colonie permanenti, ospizi marini, preventori, ecc.	163	17.379	—	—	—	—	2	200	3	421	168	18.000
Istituti per gestanti povere	86	1.630	1	10	—	—	—	—	5	72	92	1.712
Istituti per vecchi, inabili al lavoro, ecc.	1.366	68.491	7	558	17	287	—	—	50	2.691	1.440	72.027
Alberghi pop., dormitori pubblici, asili notturni, ecc.	15	1.717	—	—	2	155	2	154	8	1.406	27	3.432
Campi profughi	38	23.075	—	—	—	—	1	264	5	1.441	44	24 780
Altri	5	234	2	400	—	—	—	—	2	156	9	790
In complesso	5.201	340.562	30	2.468	23	512	12	826	128	9.912	5.394	354.280

allo scopo di provvedere all'attuazione dell'accordo stipulato dal Governo Italiano l'8–III–1945 (approvato con D.L. Luogotenenziale 19–III–1945, n. 79), che prevedeva un primo programma di aiuti dell'U.N.R.R.A. per 50 milioni di dollari, destinati a soccorrere la popolazione più bisognosa, in particolare l'infanzia e la maternità.

Poi l'I. venne ammessa al pieno programma di rifornimenti dell'U.N.R.R.A. (accordo 19–I–1946, approvato con D. L. Luogot. 1–II–1946, n. 21). Interveniva in seguito il programma A U.S.A. che riservava all'assistenza alimentare gratuita una quota di prodotti e del Fondo Lire costituito (accordo 4–VII–1947 approvato con D. L. del Capo provvisorio dello Stato del 9–IX–1947 n. 1004). Il controllo e l'attuazione di questi programmi, con D. L. 19–IX–1947 n. 1006 veniva affidato alla Delegazione, che da allora assunse il nome di A A.I. Seguivano poi gli aiuti del Governo Canadese (Post U.N.R.R.A.) e in seno all' O.N.U. si costituiva l'U.N.I.C.E.F. che continuava l'opera di assistenza dell'U.N.R.R.A. e attribuiva all'Italia larga quota dei fondi disponibili (accordo tra il Governo It. e l'Unicef 6–XI–1947, approvato con D.L. 13–IV–1948 n. 909).

L'E.N.D.S.I. (*Ente Naz. per la Distribuzione dei Soccorsi all'Italia*) fu costituito nel 1944 come ente morale con lo scopo di provvedere alla distribuzione gratuita dei soccorsi inviati da associazioni straniere o da privati cittadini (*American Relief for Italy, War Relief Service, National Catholic Welfare Conference U. S., Dono Irlandese, Dono Svizzero*....), o assegnati dal Governo Italiano, o provenienti da altre fonti. Specialmente nel periodo 1944–47 distribuì a persone o a istituzioni bisognose gran quantità di indumenti, alimenti, medicinali e soccorsi vari.

La P.C.A. (*Pontificia Commissione di Assistenza*), esauriti i suoi compiti originari (v. sopra), si trasformò in una organizzazione di assistenza all'infanzia (creazione di oratorii, ricreatorii, ricoveri, organizzazione di colonie estive...), ai profughi, ai poveri (refettorii), ai detenuti e alle loro famiglie, agli scarcerati, alle convivenze religiose, civili e ospedaliere, ecc.

Gli E.C.A. (*Enti Comunali di Assistenza*), vennero costituiti in tutti i Comuni con la legge 3–VI–1937 n. 844, che sopprimeva le *Congregazioni di Carità* e trasferiva al nuovo Ente i loro compiti: assistenza generica a persone e famiglie bisognose, mantenimento di invalidi, concessione di sussidi per l'allattamento di bambini abbandonati e per l'infanzia in genere, soccorso dei malati a domicilio, fondazione di istituti per la prevenzione e la tutela dei poveri....

L'O.N.A.R.M.O. (*Opera Nazionale di Assistenza Religiosa e Morale degli Operai*): v. sopra.

Non si contano poi le innumerevoli iniziative locali, le contribuzioni personali della carità e della misericordia cristiana, dei privati, delle parrocchie, degli istituti religiosi, delle Conferenze di S. Vincenzo..., la quale pur essendo per stile evangelico silenziosa e, oggi, meno vistosa dell'assistenza internazionale, rimane pur sempre l'ispiratrice, il modello e la più sicura, continua garanzia di tutte le opere assistenziali.

Un giorno l'assistenza era quasi esclusivamente ecclesiastica o cristiana. La borghesia liberal-massonica dell'Ottocento incamerò c. 29.000 Opere pie,

TAB. IV. — **Categorie di refettori secondo l'anno di fondazione.**

CATEGORIE DI REFETTORI	Fino al 1870	1871-90	1891-1925	1926-43	1944-48 (a)	1944	1945	1946	1947	1948 (a)	Anno non indicato	TOTALE
Asili nido	7	11	66	259	141	7	38	49	32	18	30	517
Refettori di scuole preparatorie	455	647	2.405	2.583	2.527	151	642	827	633	274	596	9.213
Refettori scuole preparat. ed elementari	19	28	119	190	301	17	107	123	42	12	34	691
Refettori di scuole elementari	31	47	288	406	3.274	67	666	1.283	839	419	454	4.500
Refettori per ragazzi della strada	6	6	14	41	314	21	69	100	83	41	13	394
Refettori di educ. e ricreazione festivi	—	1	—	2	8	4	—	—	3	1	44	55
Refettori di scuole all'aperto, ecc.	1	—	3	1	1	—	1	—	—	—	2	8
Refettori materni	6	8	72	500	396	23	111	113	97	52	95	1.077
Refettori per poveri, sinistrati, ecc.	26	42	125	300	546	63	157	174	118	34	118	1.157
Ristoranti e mense popolari	2	9	7	23	141	36	36	36	23	10	11	193
Altri o non indicati	—	—	1	3	2	—	—	1	—	1	—	6
Totale	553	664	3.100	4.308	7.654	389	1.827	2.706	1.870	862	1.397	17.811

(*a*) Fino al 31-V-1948.

TAB. V. — **Categorie di refettori e assistiti, secondo il tipo di assistenza.**

CATEGORIA DI REFETTORI	Gratuita		A pagamento		Mista		TOTALE	
	Refettori	Assistiti	Refettori	Assistiti	Refettori	Assistiti	Refettori	Assistiti
Asili nido	448	23.022	13	450	56	4.463	517	27.935
Refettori di scuole del grado preparatorio	6.180	472.810	415	26.073	2.618	223.583	9.213	722.466
Refettori di scuole preparatorie ed elementari	514	80.027	26	2.800	151	19.252	691	102.079
Refettori di scuole elementari	4.045	608.808	106	15.300	349	47.531	4.500	671.639
Refettori per ragazzi della strada	388	60.973	1	20	5	321	394	61 314
Refettori di educazione e ricreazione festivi	55	9.142	—	—	—	—	55	9.142
Refettori di scuole all'aperto. ecc.	7	475	—	—	1	115	8	590
Refettori materni	1.060	42.682	9	237	8	531	1.077	43.450
Refettori per poveri, sinistrati, ecc.	1.073	210.467	24	4.206	60	18.343	1.157	233.016
Ristoranti e mense popolari	42	35.150	95	69.858	56	44.996	193	150.004
Altri o non indicati	5	158	—	—	1	100	6	258
Totale	13.817	1.543.714	689	118.944	3.305	359.235	17.811	2.021.893

TAB. VI. — **Categorie di refettori e assistiti secondo il tipo di amministrazione.**

N. d'ordine	CATEGORIE DI REFETTORI	AMMINISTRAZIONE AUTONOMA		AMMINISTRAZIONE NON AUTONOMA, DIPENDENTE DA: Amministrazioni comunali		Amministrazioni provinciali		ECA		Patronati scolastici		ONMI		Altri enti nazionali di diritto pubblico	
		Refettori	Assistiti	Refettori	Assistiti	Refettori	Assistiti	Refettori	Assistiti	Refettori	Assistiti	Refettori	Assistiti	Refettori	Assistiti
1	Asili nido	30	995	42	1.517	5	242	19	758	2	95	273	16.392	1	120
2	Refettori scuole preparat.	3.046	240.777	763	61.583	16	1.166	469	36.656	40	2.656	90	8.226	34	1.874
3	Ref. scuole preparat. ed elem.	151	19.712	43	7.831	—	—	35	5.374	20	1.457	1	131	1	165
4	Refettori scuole elem.	671	89.377	930	112.425	1	40	310	51.103	1.336	261.007	7	563	32	5.207
5	Refet. rag. della strada	11	1.345	18	3.578	—	—	19	5.117	2	212	2	205	1	120
6	Refet. di educatori, ecc.	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
7	Refet. scuole aperto, ecc.	3	100	3	380	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
8	Refettori materni	82	2.349	87	2.874	17	1.095	47	2.234	5	233	581	25.228	1	21
9	Refettori per poveri, ecc.	105	4.922	73	15.295	4	2.505	256	76.988	4	38	6	80	2	550
10	Ristor. e mense popol.	2	165	9	15.743	—	—	56	68.017	—	—	—	—	2	809
11	Altri o non indicati	—	—	—	—	1	30	1	30	—	—	—	—	—	—
	Totale	4.101	359.742	1.968	221.226	44	5.078	1.212	246.277	1.409	265.698	960	50.825	74	8.866

N. d'ordine	POA e ONARMO		CIF		Istituzioni religiose		Parrocchie		Altri enti o non specificati		Totale		In complesso	
	Refettori	Assistiti	Refettori	Assistiti	Refettori	Assistiti	Refettori	Assistiti	Refettori	Assistiti	Refettori	Assistiti	Refettori	Assistiti
1	—	—	4	125	73	3.195	16	1.449	52	3.047	487	26.940	.517	27.935
2	13	1.358	157	12.552	3.300	261.036	711	48.138	574	46.444	6.167	481.689	9 213	722.466
3	1	400	11	1.332	332	53.172	61	7.302	35	5.203	540	82.367	691	102.079
4	45	12.399	115	14.273	683	84.346	218	21.911	152	18.988	3.829	582.262	4.500	671.639
5	23	3.437	13	1.720	156	25.707	102	14.539	47	5.334	3.83	59.969	394	61.314
6	5	700	1	60	4	575	45	7.807	—	—	55	9.142	55	9.142
7	—	—	—	—	—	—	—	—	2	110	5	490	8	590
8	—	—	8	309	171	6.308	19	409	59	2.390	995	41.101	1.077	43.450
9	114	29.602	8	983	263	35.471	219	47.592	103	18.990	1.052	228.094	1.157	233.016
10	40	20.570	3	530	32	6.427	8	2.760	41	34.983	191	149.839	193	150.004
11	—	—	—	—	2	140	—	—	2	58	6	258	6	258
	241	68.466	320	31.884	5.016	476.377	1.399	151.907	1.067	135.547	13.710	1.662.151	17.811	2.021.893

TAB. VII. — **Persone iscritte negli elenchi comunali dei poveri** (*a*).

Regioni e ripartizioni geografiche	1924		1925		1926		1930		1931		1932		1948 (31 maggio)	
	Persone iscritte	*su 100 abitanti*	Persone iscritte	*su 100 abitanti*	Persone iscritte	*su 100 abitanti*	Persone iscritte	*su 100 abitanti*	Persone iscritte	*su 100 abitanti*	Persone iscritte	*su 100 abitanti*	Persone iscritte	*su 100 abitanti*
Piemonte . .	241.320	*7,50*	239.762	*7,37*	240 101	*7,19*	233.612	*7,44*	268 268	*8,49*	289.941	*9,10*	144.173	*4;1*
(Valle d'Aosta)	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	4.605	*5,0*
Lombardia . .	707.708	*14,99*	705.414	*14,55*	659.694	*13,26*	627.451	*11,65*	673 944	*12,44*	737.120	*13,50*	344.056	*5,4*
Venezia Tridentina . .	11.587	*3,14*	12.915	*3,20*	18.165	*3,63*	25.928	*4,27*	29.648	*4,79*	31.723	*5,12*	23.671	*3,4*
Veneto . . .	517.478	*13,49*	514.314	*13,25*	512.619	*12,85*	515.663	*13,05*	545.337	*13,68*	604.940	*15,08*	360.823	*9,1*
Venezia Giulia	11.521	*3,97*	15.211	*3,82*	31.228	*3,77*	45.924	*5,25*	45.585	*5,20*	56.383	*6,31*	(*b*) 46.279	*4,9*
Liguria . . .	59.026	*4,86*	59.243	*4,79*	60.871	*4,73*	75.251	*5,81*	80.361	*6,15*	90.848	*6,91*	(*c*) 44.450	*2,9*
Emilia e Romagna . .	388.099	*13,86*	395.213	*14,08*	399.033	*13,12*	435.217	*13,80*	463 567	*14,73*	488.689	*15,53*	283.239	*8,0*
Toscana . . .	261.521	*11,14*	273.799	*11,09*	284.263	*10,60*	226.203	*9,64*	231.993	*9,77*	247.992	*10,46*	173.865	*5,6*
Marche . . .	103.841	*11,77*	131.716	*13,62*	157.621	*14,43*	142.560	*12,11*	150 011	*12,72*	159 025	*13,52*	123.409	*9,0*
Umbria . . .	70.626	*12,68*	75.300	*13,39*	75.791	*13,33*	70.156	*12,02*	70.437	*11,97*	72.710	*12,36*	48.029	*6,0*
Lazio. . . .	225.446	*15,01*	255.785	*15,91*	318.060	*17,74*	232.914	*21,50*	251.868	*22,30*	276.835	*24,02*	284.166	*8,7*
Abruzzi e Molise	104.713	*8,79*	120.612	*9,43*	121.290	*8,64*	118.880	*9,13*	121.654	*9,25*	136.403	*10,11*	124.229	*7,2*
Campania . .	135.270	*5,64*	155.308	*6,07*	177.471	*6,19*	160.154	*6,37*	178.127	*6,93*	225.414	*8,40*	265.663	*6,2*
Puglia . . .	269 388	*13,92*	292.129	*14,66*	335.204	*15,44*	296.848	*14,45*	329.525	*15,82*	356.216	*16,93*	442.040	*14,2*
Basilicata . .	25.925	*6.04*	32 596	*7,30*	34.514	*7,53*	34.623	*9,17*	37.882	*9,46*	42.254	*9,86*	55.639	*9,1*
Calabria. .	135.530	*14,54*	143.795	*14,21*	180.184	*13,80*	138.329	*12,01*	143.147	*12,36*	150 758	*12,74*	248.346	*12,1*
Sicilia . . .	225.584	*8,23*	245.409	*8,51*	270.270	*8,58*	269.880	*8,54*	300.085	*9,32*	347.051	*10,79*	557.166	*12,5*
Sardegna . .	108.462	*15,87*	119.125	*16,90*	149.087	*18,03*	152 067	*16,60*	163 691	*17,66*	173.275	*18,37*	121.581	*9,9*
ITALIA . .	3.666.045	*11 2*	3.787.646	*11,4*	4.025.466	*11,1*	3.801.660	*10.8*	4.085.130	*11.5*	4.487.577	*12,5*	3.695.429	*7,9*
Numero dei Comuni non considerati . .	2.153		1.829		1.177		1.196		1.099		1.005		347	
Popolazione residente nei Comuni non considerati . .	7.876.813 (*d*)		6.689 798 (*d*)		2.723.274 (*d*)		6.578.430 (*e*)		6.193.389 (*e*)		5.825.610 (*e*)		975.618 (*f*)	

(*a*) Dati raccolti ed elaborati dall'Istituto Centrale di Statistica. Per gli anni dal 1924 al 1932 non sono considerati i Comuni che indicarono soltanto il numero delle famiglie iscritte nell'elenco dei poveri senza precisare il numero degli individui componenti le famiglie stesse, e i Comuni che dichiararono di non avere un elenco dei poveri; i dati relativi al 1948 riguardano tutti i Comuni eccettuati solo quelli che alla data della rilevazione non disponevano dell'elenco. *b*) Dato non comparabile a quelli degli anni precedenti perchè non comprende il numero delle persone iscritte negli elenchi dei poveri della provincia di Udine. — *c*) Dato non comparabile a quelli degli anni precedenti perchè si riferisce solo alle province di Gorizia e di Udine. — *d*) Popolazione residente al 1° dicembre 1921. — *e*) Popolazione residente al 21 aprile 1931. *f*) Popolazione calcolata al 1° gennaio 1948.

che avevano allora un patrimonio di c. 2 miliardi (= c. 565 miliardi di oggi). I cattolici, fino a quando fu loro consentito, avevano assistito ben 6 milioni (su una popolazione complessiva di c. 30 milioni) di bisognosi, ospitandone c. 2 milioni in ospedali, orfanotrofi e vari istituti di ricovero e offrendo a c. 4 milioni le fraterne casse dei Monti di Pietà; sicchè i preti e i cattolici venivano a spendere annualmente per i poveri c. 27 miliardi di oggi: sono cifre di fronte alle quali impallidiscono i pur generosi aiuti « straordinari » nazionali e internazionali dell' E. N. D. S. I., dell' U. N. R. R. A., dell'A.U.S.A.

Da questa carità si spera che rendendo l'umanità più felice, la possa anche rendere più buona.

Ma la massa pur magnifica degli aiuti rimane penosamente inadeguata alla massa dei bisogni dell'I, che notoriamente è una « nazione povera ». Ciò appare anche solo dalla tabella (per quanto può essere significativa) ove è riportato il numero dei « poveri » e dei « bisognosi » iscritti negli elenchi comunali. v. Tab. VII pag. 211.

Cf. *I risultati di un'inchiesta sui consumi alimentari nelle convivenze assistite dall'U.N.R.R.A.*, Roma, Tipogr. Failli 1947; *L'attività assistenziale dell'Amministrazione per gli Aiuti Internazionali (A.A.I.) nel quadriennio 1945-48*, Roma, Istituto poligr. dello Stato 1949; *Attività assistenziali in Italia (al 31-V-1948)*, Roma, Tipogr. Failli 1950: tutte queste monografie furono preparate a cura dell'A.A.I., l'ultima in collaborazione con l'Istituto Centrale di Statistica. La stessa A.A.I. ha preparato una monografia su *L'assistenza e la beneficenza in Roma, nel quadro dell'organizzazione assistenziale italiana,* dove non si illustrano soltanto le istituzioni assistenziali di Roma, ma si offre pure un quadro generale dell'organizzazione assistenziale pubblica in quanto vi si parla anche degli organi governativi e degli enti nazionali, residenti in Roma, che dirigono il settore dell'assistenza.

XVIII. Gli acattolici in I. — A) ***I Protestanti.***

a) Notizie generali. Il protestantesimo in I. è una debole e mal definita appendice del protestantesimo estero, specialmente anglo-americano. Di protestanti italiani non ci sono che i Valdesi, rimasti ai margini della vita italiana, più vicini ai calvinisti di Svizzera che agl'Italiani cattolici. Per il resto, il protestantesimo in Italia è un fenomeno d'importazione recente. Durante e dopo le lotte del Risorgimento, approfittando del dissidio tra lo Stato italiano e la Santa Sede, alcune sètte inglesi e americane si diedero da fare per « evangelizzare » l'I., sia valendosi dei Valdesi, sia suscitando varie sètte acattoliche con l'ausilio di qualche apostata. Il risultato fu scarso, malgrado l'apporto di alcuni emigrati, che, partiti cattolici, almeno di nome, tornavano in patria protestanti.

Al presente il protestantesimo italiano soffre della crisi di cui tutto il protestantesimo soffre, non foss'altro per il progressivo disinteresse delle sètte straniere da cui veniva il maggior finanziamento. Sotto l'azione del libero esame, il protestantesimo si è diviso in centinaia di sètte e dentro ogni sètta si son formati diversi orientamenti, che vanno da una estrema sinistra di razionalisti, modernisti, ostili ai dogmi della soprannaturalità sino a essere dei veri atei, a una estrema destra che torna a guardare a Roma come al centro della Chiesa e alla sede dell'unità.

I protestanti italiani poco partecipano ai movimenti d'idee e d'organizzazione internazionali: ma ne risentono i contraccolpi, per cui la vecchia guardia va avanti con segni manifesti di stanchezza, e i giovani tentano di darsi un contegno plagiando autori, soprattutto tedeschi, e accettando così i germi del modernismo destinato a dissolvere la loro religiosità. Anche in I. molti protestanti si vanno emancipando dal settarismo anticlericale e antiromano degli anziani, per i quali in passato spesso il protestantesimo non era che una forma di crudo anticlericalismo e si confondeva con la massoneria.

Per informazioni generali sulle loro dottrine e costituzioni, v. RIFORMA protestante e le varie denominazioni. Tutte le sètte protestanti d'I. negano l'infallibilità e la giurisdizione spirituale universale del Papa. Tutte le sètte, ad eccezione degli Anglo-cattolici e di alcuni Episcopaliani, rigettano: 1) cinque dei 7 Sacramenti (Confermazione, Penitenza, Estrema Unzione, Ordine, Matrimonio), benchè alcune sètte li ammettano come riti religiosi; 2) la dottrina e il nome di « transustanziazione » e la Messa come sacrifizio; 3) il Purgatorio, le orazioni per i defunti, le indulgenze; 4) il Limbo dei bambini morti senza Battesimo; 5) il culto di dulia, sopratutto quello di iperdulia, la venerazione delle reliquie; 6) la Tradizione ecclesiastica come regola di fede, i libri deuterocanonici dell'Antico Testamento, come ispirati e sacri; 7) ogni sorta di opere meritorie di vita eterna e di super-erogazione; 8) il celibato ecclesiastico.

Tutte le sètte, eccettuati gli Anglo-cattolici e alcuni Episcopaliani, insegnano: 1) che la giustificazione si ottiene per la sola fede e che la fede consiste nella fiducia in G. Cristo (con qualche variante fra una sètta e l'altra); 2) che l'unica e suprema regola di fede e di morale è la Sacra Scrittura, interpretata liberamente (libero esame).

Le costituzioni ecclesiastiche delle varie sètte protestanti in I. si possono raggruppare in tre tipi fondamentali: 1) *Episcopalismo:* la suprema autorità risiede nel re o regina d'Inghilterra (Chiesa anglicana) o nei vescovi riuniti in assemblea (Stati Uniti); 2) *Presbiterianismo:* la suprema autorità risiede nel Sinodo generale, composto di ministri o pastori (ecclesiastici) e di presbiteri o anziani (laici deputati dai presbiterii); 3) *Congregazionalismo:* la suprema autorità risiede in ciascuna congregazione di fedeli.

Nelle loro pubblicazioni i protestanti parlano di « Chiese » o « stazioni », « visite », « termini », che hanno una varia interpretazione, secondo le varie sètte. « Chiese » o « stazioni » chiamano i protestanti le congregazioni costituite a Chiesa, come centri di maggior importanza, aventi a capo un Pastore o Ministro; mentre son dette « visite » quelle città o villaggi dove, esistendo un piccolo gruppo di adepti, si ha la « visita » del Pastore più vicino.

Per vari mesi dell'anno in talune stazioni climatiche di una certa importanza, ministri della Chiesa Anglicana o Episcopaliana, seguendo la emigrazione temporanea dei loro sottoposti si recano per la celebrazione del culto. Alcune città sono contemporaneamente « stazioni » di una sètta e « visite » di un'altra.

Poche sono le stazioni di più che un centinaio di membri, salvo quelle originarie Valdesi e di

altre sètte nelle città principali. Inoltre sono molto instabili queste divisioni e una « stazione » può essere mutata in « visita » e viceversa, a seconda delle vicende del proselitismo. Poche sono le sètte che dànno il numero delle loro « stazioni » e « visite ». Per i Fratelli o Darbiti e pei Pentecostali esistono molte « stazioni » e nessuna « visita », poichè ogni loro congregazione, anche piccolissima, può scegliersi il proprio ministro o pastore. I Quacqueri non sono organizzati in Italia; constano di reduci dall'America, sparsi in Italia senza Ministri.

Il censimento del 1911 dava 123.253 protestanti sotto il nome generico di Evangelici, mentre il censimento del 21–IV–1931 ne dava 73.569 ivi compresi quelli delle terre redente e i forestieri acattolici residenti allora in I. La differenza in meno di 40.685 unità non rappresenta una diminuzione del protestantesimo in I., ma è dovuta a un errore del rilevamento del 1911, poichè da accurate indagini risulta che molti cattolici, ingannati da una insidiosa propaganda, si dichiararono ingenuamente « evangelici » interpretando questa qualifica come sinonimo di « seguaci del Vangelo »; del resto nel 1911 furono segnati come protestanti anche i cattolici alunni, addetti, ricoverati, beneficati in istituti protestanti.

L'idea protestante in I., osserva Giordani, somiglia a un combustibile di bassa qualità: produce più scorie che calorie. In particolare allontana i cattolici dalla Chiesa senza farne neppure dei protestanti, ma facendone solitamente degli agnostici, degli indifferenti.

CITTA'	In complesso		RELIGIONI (censim. 21–IV–1931).					
	N.	su mille abitanti	Greco-scismat.	Protestante	Israelita	Musulmana	Altra	Nessuna
Bari	489	2.8	105	247	32	68	31	6
Bologna	1628	6.6	68	434	808	13	1	304
Brescia	343	2.9	8	161	79	1	2	92
Cagliari	141	1.4	2	90	9	—	—	40
Catania	706	3.1	24	598	41	2	1	40
Ferrara	821	7.1	5	66	665	1	—	84
Firenze	7581	24.0	226	4265	2586	24	24	456
Genova	6583	10.8	373	3471	1741	77	30	891
La Spezia	848	7.9	14	565	114	—	2	153
Livorno	2781	22.4	22	519	1660	20	34	526
Messina	420	2.3	14	357	6	—	—	43
Milano	16310	16.4	608	6371	6865	57	95	2314
Napoli	3838	4.6	352	2420	763	26	30	247
Padova	860	6.6	61	102	597	3	1	96
Palermo	1098	2.8	85	833	99	2	4	75
Reggio Calabria	200	1.6	8	158	1	2	—	31
Roma	20287	20.1	850	6441	11280	192	91	1433
Taranto	91	0.9	11	56	7	4	5	8
Torino	8071	13.	181	3416	3758	36	12	668
Trieste	9263	37.1	1446	2025	4627	44	37	1084
Venezia	4048	15.6	175	1703	1862	33	41	234
Verona	604	3.9	9	191	336	2	5	61

b) Rassegna. — 1) I Valdesi, detti anche « Lionesi » o « Poveri di Lione », devono la loro origine a Pietro Valdo, mercante n. a Vaux nel Delfinato (sec. XII), il quale, venduti e distribuiti i suoi averi ai poveri, si pose a predicare la povertà evangelica, la riforma dei costumi della Chiesa cattolica. Condannato dal concilio Lateranense (1179) e da Lucio III (1183), continuò a predicare, ponendosi contro ogni autorità ecclesiastica. I Valdesi si stabilirono principalmente nelle Alpi Cozie e Valli di Pinerolo: la loro storia è intrecciata con la storia del Piemonte. In Italia non si diffusero fuori delle valli loro, fino all'editto di emancipazione, eccettuati alcuni gruppi della Lombardia e della Calabria. Dopo l'editto di emancipazione del 1848 di Carlo Alberto, iniziarono in Italia il proselitismo, diffondendosi nella seconda metà del sec. XIX in Sardegna, Lombardia, Toscana, Sicilia e Napoli, poi nel Veneto, e dal 1870 in Roma, organizzando congregazioni, scuole domenicali. Curarono la stampa di pubblicazioni, di foglietti editi dalle loro tipografie (Claudiana).

In dottrina, col sinodo di Cianforan (1532) ripudiarono alcune credenze cattoliche che ancora conservavano e ammisero le dottrine protestanti dei Ginevrini, e poi le calvinistiche, dalle quali però si scostarono in seguito per alcuni punti.

La costituzione è presbiteriana. Il Sinodo annuale è la suprema autorità, rappresentata, tra un Sinodo e l'altro, dalla « Tavola Valdese » composta di laici e ministri.

In Italia, dal 1933, sono divisi in 4 distretti: 1) Valli Valdesi con Torino; 2) Piemonte, Lombardia e Veneto; 3) Nizza, Liguria, Italia Centrale e Sardegna; 4) Italia Meridionale e Sicilia. (Un quinto distretto comprende le colonie valdesi dell'Uruguai e dell'Argentina).

Statistiche. Nel 1932 i Valdesi in Italia erano 20.004, dei quali 13.637 nelle valli Piemontesi sopra Pinerolo, distribuiti in 64 stazioni e 88 visite.

Manifestazioni. Hanno nelle Valli Valdesi scuole, collegi, asili, un ospedale, casa delle Diaconesse; qualche altra scuola o istituto per vecchi negli altri distretti; a Roma una Facoltà Teologica. Pubblicano: a Roma « La Luce », settimanale, e « L'Amico dei Fanciulli », mensile; a Torre Pellice « L'Echo des Vallées », settimanale e il « Bollettino della Storia Valdese », semestrale; a Firenze » L'Amico di Casa », annuale.

2) Luterani ed Evangelici. Il nome di Luterani è ora proprio dei protestanti della confessione di Augusta che si rifanno a M. Lutero. Nel 1817 il re di Prussia Federico Guglielmo III volle unire Luterani e Riformati, costituendo la « Chiesa Evan

gelica Tedesca » che adottò i libri ufficiali di Lutero e alcuni di Calvino; i suoi seguaci si dissero EVANGELICI (v.). Sono in Italia dal principio del sec. XIX; non fanno propaganda, ma si limitano a ostacolare la conversione dei loro adepti.

Dottrina. I Luterani professano la dottrina della confessione di Augusta, con la formula eretica della « consustanziazione » (il corpo e il sangue di G. C. sono presenti con la sostanza del pane e del vino); negano il celibato dei preti e i voti monastici, i riti, il culto dei Santi e tutti i sacramenti, eccettuati il Battesimo e la Cena; permettono la Confessione. Gli Evangelici professano le dottrine di Calvino e di Lutero, ma con una certa libertà nei punti dove l'accordo tra esse difetta.

Costituzione. In via ordinaria il governo tanto del Luterani che degli Evangelici tende al tipo presbiteriano. Nel nuovo Reich si divisero in partiti, e dal loro seno si formò la Chiesa confessante (Bekenntniskirche).

Statistiche. Stando alle loro segnalazioni, si avrebbero in Italia oltre 20.000 Luterani ed Evangelici, distribuiti in tutte le principali città e specialmente nelle provincie del Nord-Est. Son quasi tutti stranieri, dimoranti fra noi per occupazioni, riposo....

3) RIFORMATI SVIZZERI, FRANCESI, OLANDESI. Traggono la loro origine da Giovanni Calvino, capo riconosciuto dei Calvinisti, noti in Francia col nome di Ugonotti, di Presbiteriani in Scozia, di Riformati in varie nazioni.

Dottrina. La dottrina calviniana si distingue soprattutto per le seguenti caratteristiche: 1) origine democratica dell'autorità religiosa; 2) affermazione della predestinazione e negazione assoluta del libero arbitrio; 3) soppressione completa delle cerimonie.

Col legittimare l'usura, il calvinismo diede impulso al capitalismo amorale, da cui, per reazione, derivò il marxismo.

Costituzione: presbiteriana. I riformati dipendono dai rispettivi Concistori e Sinodi.

Statistiche. I pochi riformati francesi sono distribuiti in 6 città dell'Italia settentrionale; pochissimi gli altri.

Manifestazioni. A Genova un ospedale protestante della Chiesa evang. svizzera e di altre sètte (Sal. S. Rocchino super. 31-A); a Napoli, ospedale internazionale (Via Tasso).

4) ANGLICANI. Ebbero origine da Enrico VIII (1509-1517), il quale apostatava nel 1531. Gli Anglicani non fanno propaganda tra gli Italiani. Quelli di origine straniera che soggiornano in Italia celebrano il culto in apposite sale o cappelle. Ordinariamente mostrano, come gli Episcopaliani, rispetto per la Chiesa Cattolica.

Dottrina. La Chiesa Anglicana comprende: la ***Chiesa Bassa*** (Low Church) dei Protestanti genuini, ostili alla Chiesa Cattolica, aderenti al « Prayer Book » e ai 39 articoli di fede; la ***Chiesa larga*** (Broad Church) degli eclettici e indifferenti; la ***Chiesa Alta*** (High Church), alla quale appartengono i cosiddetti Anglo-Cattolici, che di tutte le comunioni non cattoliche è quella che meno si discosta dalle credenze della Chiesa Romana. La Chiesa Anglicana ritiene valide le proprie ordinazioni sacerdotali, infirmate per contro dalla Bolla « Apostolicae Curae » (1896) di Leone XIII, se pur riconosciute, negli ultimi anni, dalle Chiese autocefale « ortodosse ». Un gruppo folto di ministri si considera cattolico, riconosce primato e infallibilità pontificia; e aspetta, per far atto di adesione a Roma, di trascinare con sè tutta la Chiesa Anglicana (Corporate Reunion).

Costituzione: episcopaliana. La suprema autorità risiede nei vescovi riuniti in assemblea ed è soggetta al Re e al Parlamento. Si dirama in Provincie ecclesiastiche, Diocesi e Parrocchie. In Italia gli Anglicani dipendono dal vescovado di Gibilterra.

Statistiche. In Italia raggiungono il migliaio: sono inglesi dimoranti principalmente nelle grandi città, luoghi balneari e di villeggiatura.

Manifestazioni. Loro organo è il « Gibraltar Diocesan Gazette » che si stampa a Gibilterra.

5) PRESBITERIANI SCOZZESI. È una setta di Calvinisti. Sostengono non esservi altra autorità suprema nella Chiesa che quella degli anziani o presbiteri, secondo essi, istituita da G. C. stesso. Venne fondata da Giovanni Knox (1505-1572), che predicò la Riforma in Scozia durante la minorità di Maria Stuarda. La Chiesa di Scozia incominciò la sua missione in Italia a Livorno nel 1848, aiutò i Valdesi e la « Chiesa libera » del Gavazzi (v. sotto: Chiesa Evangelica Italiana) ed anche presentemente, sebbene con poco impegno, cerca di fare proseliti.

Dottrina: calvinista. Accettano il decreto calviniano e la credenza nella limitazione della Redenzione di Cristo ai soli eletti. Presero a motto il famoso « no popery », intendendo con ciò di escludere ogni autorità ed ingerenza del Papa e dei vescovi.

Costituzione: presbiteriana. La suprema autorità risiede nel Sinodo generale formato di ministri e pastori (ecclesiastici) e di presbiteri o anziani (laici). Il Moderatore generale risiede in Scozia.

Statistica. Nel 1932 contavano in Italia 235 membri, distribuiti in 6 città, tra cui Genova e Livorno. Nessuna manifestazione.

6) BATTISTI. Traggono la loro origine dagli ANABATTISTI (v.) del sec. XVI, i quali ribattezzavano tutti gli adulti. Fondatore dei Battisti inglesi fu Giovanni Smyth (1608), di quelli americani Roger Williams (1631). Questi ultimi si dividono in Battisti del Nord e Battisti del Sud, che rispettivamente sono scissi in numerose sètte. Dai Battisti americani del Sud dipende l'opera battista in Italia. I Battisti inglesi vennero in Italia nel 1866, ma si ritirarono nel 1923; i Battisti americani venuti in Italia nel 1870, assunsero nel 1923 anche le stazioni inglesi.

Dottrina. Ripudiano il Battesimo dei bambini e riconoscono come valido solo quello degli adulti, che si effettua per immersione.

Costituzione: congregazionalista. La suprema autorità risiede in ciascuna congregazione di fedeli.

Statistica. Nel 1932 contavano in Italia 3.475 adepti, distribuiti in 56 stazioni (di cui 4 in Roma), e 29 visite, con principali gruppi in Piemonte (Val di Susa), Abruzzi, Lucania e Puglie.

Manifestazioni. Possedevano in Roma l'orfanotrofio maschile « Taylor » (Via Camilluccia, 12), ora soppresso, e una Facoltà di Teologia (Piazza in Lucina). Pubblicano a Roma « Il Testimonio », mensile, e a Torino « Il Seminatore », pure mensile, e molti opuscoli di propaganda. Ricevono abbondanti sussidi dagli Stati Uniti d'America.

La *Missione della Spezia*, fondata nel 1866 dai Battisti inglesi, dopo il loro ritiro dall' Italia ri-

mase indipendente. Ha dottrina incerta. Ha un proprio Direttore della missione. Possiede alla Spezia un istituto missionario (Casa Alberto) e un orfanotrofio in provincia (Migliarina). Pubblica in Italia molti foglietti di propaganda, e, due o tre volte all'anno, una rivista, stampata in Inghilterra (Beyond Alpine Snows), molto ostile alla Chiesa Cattolica. Con questo mezzo ottiene abbondanti elemosine.

7) Metodisti Wesleiani, setta protestante inglese staccatasi dalla Chiesa anglicana, fondata ad Oxford (1729) da Giovanni Wesley. Vennero in Italia nel 1861.

Dottrina. Nell'opera della salvezza ammettono questi successivi stadi: la Giustificazione (perdono dei peccati); la Rigenerazione (il giustificato rinasce in G. C.); l'Adozione (il rigenerato è accettato come figlio di Dio); il Testimonio dello Spirito Santo, che è l'interna certezza, data dallo Spirito Santo, per la quale l'adottato conosce che è figlio di Dio.

Costituzione. Predomina il presbiterianismo. Il Sopraintendente generale della Conferenza d'Italia è designato dalla sètta Wesleiana inglese. Alla riunione annuale prendono parte ministri, deputati laici e predicatori ambulanti (una specie di missionari, di solito laici) che costituiscono una delle caratteristiche della sètta.

Statistica. Nel 1932 si avevano 2.653 adepti, in 31 stazioni e 128 visite. Gruppi di qualche importanza si hanno in Piemonte, Lombardia, Veneto, Toscana, Campania, Abruzzi, Lucania, Calabria e Sicilia.

Manifestazioni. Hanno un orfanotrofio a Intra sul Lago Maggiore. A Roma avevano una Scuola di Teologia (Ponte S. Angelo, 1). Pubblicavano a Roma « L'Evangelista », settimanale.

8) Metodisti Episcopaliani: dorivazione dei Metodisti inglesi (v. sopra), trasferitisi negli Stati Uniti alla fine del sec. XVIII. Tra le altre scissioni, ci fu quella tra Metodisti del Nord e Metodisti del Sud. Dai Metodisti del Nord dipende la Missione metodista episcopale d'Italia, fondata nel 1870. Sono molto ostili alla Chiesa cattolica.

Dottrina. È la stessa dei Metodisti Wesleiani.

Costituzione. Come per i Wesleiani; i capi delle Conferenze furono chiamati Vescovi, anzichè Sopraintendenti. L'Italia è un Distretto della Conferenza (territorio) che comprende anche la Svizzera, dove risiede il vescovo.

Statistiche. Essi contavano (1932) 2499 membri, in 31 stazioni, con gruppi in Piemonte, Lombardia, Veneto, Campania, Abruzzi e Puglie.

Manifestazioni. A Roma avevano un Collegio per ragazzi (Monte Mario) e uno per ragazze (Ist. Crandon, via Savoia) e una Facoltà di Teologia (Monte Mario), tutti soppressi; a Napoli una Casa Materna (Portici, Corso Garibaldi, 35); a Venezia un Ist. Evangelico Professionale (Cannareggio 923).

Pubblicavano (tipografia propria « La Speranza »): l' « Evangelista », settimanale (in seguito stampato dai Metodisti Wesleiani, Piazza di Castel Santangelo), e « Vita Gioconda ».

Abbandonati dai Metodisti del Nord degli Stati Uniti, dai quali ricevevano abbondanti sussidii, hanno cercato di unirsi con i Metodisti Wesleiani.

9) Episcopaliani. Con l'indipendenza delle colonie inglesi e americane, gli Anglicani ivi stabiliti formarono la Chiesa Protestante Episcopaliana.

Dottrina. La Chiesa Episcopaliana ha le stesse tre suddivisioni della Chiesa Anglicana (v. sopra).

Costituzione: episcopaliana. È autonoma negli Stati Uniti. Gli Episcopaliani, come gli Anglicani, conservano gli antichi gradi gerarchici, ammettendo la successione vescovile e la officiatura dei canonici, preti, curati, ecc.

Statistica. In Italia raggiungono poche centinaia di membri, tutti americani.

10) Swedenborgiani (*o Chiesa della Nuova Gerusalemme*), fondata nel 1788 dai seguaci inglesi dello svedese Emanuele Swedenborg, ideatore di un sistema teosofico basato sull'attiva corrispondenza col mondo degli spiriti. Si stabilirono in Italia verso il 1870, con scarsissimi risultati.

Dottrina. È l'unica sètta che ammette la necessità delle buone opere prima della giustificazione. Nella Sacra Scrittura vi sono sempre due sensi: l'angelico e l'umano. Swedenborg rivelò quello angelico agli uomini. Vi furono tre giudizi universali, il 1° al diluvio, il 2° alla venuta di Cristo, il 3° nel 1757, al quale fu presente Swedenborg: allora ebbe inizio la Chiesa della nuova Gerusalemme. La Trinità è di essenze non di persone.

Costituzione. Predomina il congregazionalismo, con alcune tracce di episcopalianismo, conservando essi qualche dipendenza dalla Società Swedenborg di Londra.

Statistiche. Pochissimi in Italia, con tre stazioni: Trieste, Firenze, Roma.

Manifestazioni. All'inizio (1871 e 1882) pubblicarono la rivista « La Nuova Epoca », poi sospesa.

11) Avventisti del Settimo Giorno (*o Sabatisti*) fondati da Guglielmo Miller nel 1831. Aspettavano la fine del mondo per il 1844: e non essendosi verificato il grande evento, si divisero in vari rami. Uno dei più antichi si chiamò « Avventisti del settimo giorno ». Vennero in Italia nel 1874. Essi vedono nella Chiesa cattolica la bestia dell'Apocalisse.

Dottrina. Considerano il Sabato il giorno del Signore ed eretici coloro che osservano la Domenica. Aspettano la nuova venuta del Signore, ma senza una data determinata. Le pene perpetue dei malvagi consistono nell'annichilimento perpetuo; mentre i giusti (cioè gli Avventisti) dopo il giudizio « erediteranno la terra e continueranno ad abitare nei secoli dei secoli su di essa » (Salmo XXXVI, 29).

Costituzione: congregazionalista con elementi di episcopalianismo. Sono suddivisi in Unioni e Missioni. Il capo Unione è Sopraintendente; i capi delle Missioni, Direttori. L'Unione d'Italia è divisa in tre Missioni: Centro, Nord e Sud, con il Sopraintendente a Firenze.

Statistiche. Nel 1932 non contavano che 534 membri in 17 centri nel Piemonte, Veneto, Toscana, Puglie e Sicilia.

Manifestazioni. Pubblicano a Firenze l'« Araldo della Verità », bimestrale. Raccolgono il denaro occorrente dalle loro Missioni.

12) Chiesa Evangelica Italiana (*o Chiesa indipendente*). Sorse nel 1854 per opera di De Sanctis e Mazzarella; venne tramutata da Aless. Gavazzi nella riunione di Bologna in Chiesa Libera (1865–1889); riprese il nome di Chiesa Evangelica Italiana dal 1889 al 1905. Si sciolse nel 1906, passando alcuni dei suoi membri ai Wesleiani, altri ai Metodisti episcopaliani, e un piccolo numero

conservò il primitivo nome. Nel 1929 si tentò invano di rialzarne le sorti con la fondazione della « Chiesa Protestante Presbiteriana Nazionale d'Italia ».

Dottrina. Calvinista.

Costituzione. Presbiteriana.

Statistica. Pochissimi iscritti, raccolti a Pisa, dove pubblicano la « Vedetta Cristiana », mensile.

13) Chiesa Protestante Presbiteriana Nazionale d'Italia (v. sopra, n. 12). Pochissimi seguaci, con centri a Roma e Palermo. Pubblicò durante due anni « La Riforma Italiana », attualmente sospesa.

14) Fratelli o Plimuttisti o Darbiti. Sono chiamati Plimuttisti da Plymouth (Inghilterra), uno dei loro centri principali, o anche Darbiti da uno dei loro fondatori Giov. Nelson Darby (1800-1882). Furono introdotti in Italia verso il 1850 dal conte Pietro Guicciardini in Toscana e dal Lagomarsino in Piemonte e Lombardia.

Dottrina. Tutti i fedeli sono sacerdoti, Chiamano la Comunione « partizione del pane ». Studiano intensamente la Bibbia.

Costituzione: congregazionista. Ciascuna Congregazione designa il suo ministro. Hanno in Italia una decina di missionari inglesi; gli altri sono italiani.

Statistica. Non pubblicano statistiche. In Italia sono circa 5 000 con un centinaio di stazioni. Gruppi di qualche importanza in Piemonte (centro Spinetta Marengo), Lombardia, Toscana, Marche (centro Pesaro) e Puglie.

Manifestazioni. Posseggono un istituto educativo in Firenze (Ist. Giuseppe Comandi, via Trieste 31). Pubblicano ad Alessandria « Il Cristiano », mensile; a Firenze l'« Ebenezer «, rivista bimestrale. Ricevono sussidi dall'Inghilterra.

15) L'Esercito della Salvezza, fondato nel 1878 a Londra da Guglielmo Booth (1829-1912), predicatore metodista inglese, con ordinamento e nomi militari (divise, gradi, tamburi, ecc.). I Salutisti si stabilirono in Italia nel 1887; nel 1894 aprirono una loro chiesa a Firenze.

Dottrina. Non ammettono nessun Sacramento. Hanno per scopo di convertire a penitenza l'umanità, salvando i falliti della società mediante l'aiuto sociale (opere filantropiche), raccogliendo e aiutando i bisognosi.

Costituzione. A carattere militare, con quartiere generale a Londra, dal quale dipendono le varie divisioni territoriali, che possono comprendere una o più nazioni. Il quartiere nazionale italiano dipende dalla Svizzera, ed è presieduto da un Maggiore. Il Generale Supremo risiede a Londra.

Statistiche. Dato il carattere della sètta, non si conosce il numero dei seguaci. Lavorano da noi 17 ufficiali, in 17 centri, alcuni nelle più importanti città.

Manifestazioni. In tutti i loro centri di lavoro hanno qualche opera assistenziale. Pubblicano a Firenze « Il grido di guerra », mensile. Ricevono sussidi dal Quartier Generale d'Inghilterra.

16) Pentecostali. I Pentecostali d'Italia appartengono a una di quelle sètte, che sotto il nome di « Assemblee di Dio », « Corpi di Santità (Holiness Bodies) », « Associazioni Evangeliche (Evangelistic Associations) », ecc., nacquero negli Stati Uniti alla fine del secolo scorso e si sparsero per tutto il mondo. Vennero nel nostro Paese al principio del secolo col nome di « Congregazione Cristiana », « Assemblea Cristiana ». Sono propagandisti attivissimi.

Dottrina. La vera Chiesa di Dio è la stessa del giorno della Pentecoste, perciò lo Spirito Santo si deve manifestare adesso come allora con il dono delle lingue.

Costituzione. In Italia prevale il tipo congregazionalista. Ogni Congregazione elegge il suo ministro. Tutti i ministri sono italiani (alcuni reduci dall'America).

Statistiche. Risulterebbero in Italia circa 5000 iscritti in oltre 150 stazioni. Centro principale, Roma; molte piccole stazioni in Sicilia.

Manifestazioni. Non esistono opere particolari, nè pubblicazioni di propaganda. Alcuni gruppi, formati da reduci dall'America, ricevono sussidi dalle Assemblee americane. In molte parti d'Italia i Pentecostali sono conosciuti col nome improprio di Quacqueri o Tremolanti.

17) Cristiani Scientisti o Scientisti; sètta fondata sulla fine del sec. XIX dall'americana Mary Eddy Baker (1910). Si diffuse in molti paesi e, verso il principio del secolo, anche in Italia.

Dottrina. Come Gesù Cristo, gli Scientisti devono predicare e sanare. Il dolore e il male non sono reali. Il malato deve convincersi che la malattia è un'illusione. Considerano rivelazione il libro della fondatrice « Scienza e Salute con la chiave della Sacra Scrittura ».

Costituzione. Hanno una organizzazione propria con centro nella « Chiesa Madre di Boston », che emana le lezioni sacre da spiegare la domenica e che sola può conferire il titolo di « Infermiere ».

Statistiche. In Italia hanno tre stazioni, Torino Firenze e Roma, con pochissimi seguaci.

18) Pancristiani. Non si tratta veramente di una setta protestante, perchè i suoi adepti possono appartenere a qualunque sètta o religione cristiana. Aspirano a ricostituire l'unità della Chiesa. Sono d'origine prevalentemente americana e si ripartiscono in tre principali correnti: 1) quella *missionaria*, che tenta di unificare le innumerevoli sètte e società missionarie, 2) quella di *Vita e Azione* (Life and Work), 3) quella di *Fede e Ordine* (Faith and Order). Nel 1937 i due ultimi movimenti si sono fusi. Ad essi parteciparono quasi tutte le sètte protestanti e gli « ortodossi », i quali ultimi però a Oxford e a Edinburgh espressero dissensi e delusioni amare. I cattolici non vi parteciparono (v. Unione delle Chiese). Dopo il congresso di Losanna (1927) il movimento ebbe qualche sviluppo in I. ad opera del pastore valdese Ugo Janni, morto il quale (1938) non se ne parlò quasi più.

Dottrina. La Chiesa di Cristo è rimasta, benchè sopraffatta da dottrine spurie, nelle tre grandi Chiese cristiane: 1) la *Chiesa Evangelica*, Chiesa ipotetica che risulterebbe dall'unione di tutte le sètte protestanti, o almeno dal considerarle tutte come formanti una sola Chiesa; 2) la *Chiesa Orientale*, anche essa ipotetica, che risulterebbe dall'unione di tutte le Chiese di rito orientale o dal considerarle tutte come una sola Chiesa; 3) la *Chiesa Cattolica*, di fatto esistente e unica per la sua fede e per il suo Capo. Queste tre Chiese, secondo i Pancristiani, professano verità che essi distinguono in verità *laterali*, *secondarie* e *primarie*. Eliminando le laterali, lasciando libere a ognuno le secondarie, e considerando come essenziali le primarie (in generale quelle contenute nel

credo apostolico), risulterebbe la Chiesa di Cristo, la « Santa Chiesa Cattolica » come la intendono e la chiamano i Pancristiani.

Costituzione. Si vagheggia una confederazione dei tre tipi o un semplice accordo di buon vicinato.

Statistiche. Aderenti un po' fra tutte le sètte.

Manifestazioni. Ne era organo la rivista di U. Janni, mensile, « Fede e Vita », che si stampava a San Remo (v. JANNI U.).

19) COMUNITÀ PROTESTANTI INDIPENDENTI. Oltre alle varie sètte sunnominate, che direttamente o indirettamente sono emanazioni di centri di propaganda stranieri, dei quali ricevono direttive e sussidi, ve ne sono varie altre che si possono considerare a sè stanti, vivendo di una vita autonoma, anche se conservano qualche rapporto con sètte affini. Appartengono a questo gruppo:

a) la *Comunità Cristiana Evangelica* di Bergamo, in stretto rapporto con i Valdesi;

b) la *Chiesa di Cristo del Vomero* di Napoli, Chiesa valdese autonoma;

c) *Gruppo Battista Indipendente* di Matera;

d) la *Chiesa Apostolica* di Civitavecchia, di tipo pentecostale;

e) le *Piccole Congregazioni* varie, del tipo pentecostale, esistenti a Sonnino (Roma), Mazzara (Trapani), Scurelle Pianesse (Trento) . . .

c) **La propaganda protestante in I.** I mezzi di cui le sètte protestanti si valgono per reclutare nuovi aderenti tra i cattolici italiani sono:

1) *Società Bibliche.* Le edizioni della Bibbia più largamente diffuse in Italia sono quelle pubblicate a cura della « Società Biblica Britannica ed Estera » e della « Società Biblica Scozzese », entrambe con succursali a Roma, della Società « Fides et Amor » di Firenze che pubblicò la Bibbia nella nota traduzione del Luzzi.

2) Libri ed opuscoli di propaganda protestante stampati dalle *Società di pubblicazioni*: « Religious Tract Society », inglese; l'« American Tract Society »; la italo-americana « I Messaggeri di Cristo », la quale diffuse in gran numero opuscoli e foglietti volanti, specialmente nell'Italia Meridionale.

La diffusione delle Bibbie e dell'altro abbondante materiale a stampa si effettua attraverso l'attivissima e ben organizzata opera dei cosiddetti « colportori » (dal francese « colportage », che vuol dire commercio ambulante). Sono, costoro, persone dotate quasi sempre di modi cattivanti, espertissime in tal genere di commercio, da cui traggono il mezzo di sussistenza, le quali si portano di casa in casa, battendo di preferenza i quartieri più poveri e popolari alla periferia delle città e le campagne ; cercano di sorprendere la buona fede per far proseliti, servendosi poi di questi per la costituzione di nuovi centri, stazioni o visite.

3) L'*educazione religiosa* viene impartita nelle scuole domenicali delle varie sètte, mediante lettura, commento e studio a memoria di alcuni brani principali della Bibbia, chiamati « testi aurei ». Si cerca di stimolare la frequenza alle suddette scuole ed il profitto mediante canti, giochi e premi.

Le più importanti sètte possiedono, in numero vario, le proprie *Associazioni giovanili*, suddivise nei due rami, maschile e femminile, di cui ogni sètta si serve per far opera di proselitismo, almeno indiretto, nelle più svariate forme: studio, escursioni, conferenze, letture . . . Vi sono poi delle *Associazioni interconfessionali* aventi gli stessi scopi, come ad es. l'Y.M.C.A. (v) = Young Men Christian Association, e l' Unione Cristiana delle Giovani (U.C.D.G.). Tutte le Associazioni si riunirono nella « Federazione delle Associazioni Cristiane della Gioventù » (organo, la rivista « Gioventù Cristiana », stampata a Pinerolo). La Federazione conta in Italia una sessantina di Società, con oltre 2000 iscritti, di cui la maggior parte a Torino e a Roma.

4) Oltre alle *opere filantropiche*, già segnalate parlando delle singole sètte, vi sono in Italia numerose case estive, alpine, balneari, dipendenti dalla Federazione delle Associazioni Giovanili o dall'Unione Cristiana delle Giovani. *I fondi* per il mantenimento e l'incremento delle opere e organizzazioni, provengono quasi interamente dall'estero.

d) **Come si combatta la propaganda protestante** è insegnato dalle direttive della gerarchia ecclesiastica, che si possono raggruppare intorno ai seguenti punti:

1) *Conoscenza adeguata* delle varie sètte. Si badi che « Protestantesimo » è un nome vago che raccoglie dottrine e movimenti disparati e anche contrastanti. Non bastano i vecchi manuali di eresiologia per conoscere le sètte protestanti, perchè l'eresia protestante è un fenomeno in continua trasformazione. È un fermento che dà luogo alle più strane teorie, poichè, grazie alla interpretazione libera della Bibbia in sostanza ogni protestante si fa una religione personale. A informare gl'Italiani su questo processo d'incessante mutazione è destinata specialmente la rivista *Fides* (organo mensile della Pontificia Opera per la Preservazione della Fede a Roma). Si vale di collaboratori italiani ed esteri. È completata da una collana di volumi, detta pure « Fides », edita dalla « Morcelliana » di Brescia.

L'*Opera Pontificia per la Preservazione della Fede*, che ne promuove l'attività, fu fondata sotto Leone XIII da P. Pio De Mandato S. J. e diretta da attivissimi sacerdoti e laici. Ebbe nuovo impulso da Pio XI. Tra i compiti demandati all'Opera è precipuo quello di difendere la fede dei Romani dal proselitismo protestante fattosi sentire sopra tutto alla periferia di Roma.

Anche altri periodici si occupano spesso del problema: citiamo la *Civiltà Cattolica*, l'*Osservatore Romano*, i quotidiani cattolici, le riviste del clero, di cultura . . .

Uffici analoghi all'Opera per la Preservazione della Fede in Roma sono sorti presso varie diocesi; i relativi settimanali e bollettini religiosi concorrono all'azione di difesa.

2) La presenza continua di un *clero esemplare* per fede, per zelo e per condotta. Il pastore protestante avanza dove il prete cattolico si ritira, o manca.

3) L'organizzazione dell'apostolato dei laici, il quale si esplica oggi intensamente attraverso l'*Azione Cattolica*. Ad essa mettono capo tutte le Opere ed istituzioni parrocchiali che stimolano i cattolici ad amare sempre più sinceramente la propria fede ed a viverla. Prime tra queste Opere, quelle che curano l'istruzione religiosa, impartita a tutte le età e a tutte le classi sociali; la diffusione del quotidiano e della rivista cattolica, e, quando occorra, di appositi opuscoli e foglietti atti a combattere uno per uno, caso per caso, ogni accusa, pregiudizio od errore contro la Chiesa che le varie sètte coi mezzi anzidetti vanno subdolamente insinuando nel popolo.

4) L'aiuto fattivo alle varie *Opere caritative*, come le *Conferenze di S. Vincenzo* allo scopo di impedire che famiglie cattoliche non trovino nelle Opere della carità cattolica ciò che offre loro la filantropia protestante.

5) *L'integrità della vita cristiana*: chi vive il Vangelo, mentre fa della sua vita una « testimonianza » alla verità, efficacissima sull'anima dei fratelli lontani, si troverà personalmente nelle condizioni migliori per non cadere sotto il morso dei dubbi e delle obiezioni e per essere da Dio « confermato » nella fede e nella perseveranza.

6) *La preghiera*, individuale e collettiva, a Dio « datore dei lumi », perchè illumini e salvi tutti i fratelli giacenti « in regione dissimilitudinis », nelle tenebre e nelle ombre di morte.

B) Gli *Ebrei* secondo le statistiche del 21-4-1931, erano particolarmente numerosi a Bologna (3,4 ‰), a Ferrara (6 ‰), a Firenze (8,2 ‰), a Genova (3 ‰), a Livorno (13,4 ‰), a Milano (6,8 ‰), a Padova (4,5 ‰), a Roma (10,8 ‰), a Torino (6,2 ‰), a Trieste (18,9 ‰), a Venezia (7,2 ‰).

C) I *Greci-ortodossi* secondo la medesima statistica si trovano soprattutto a Bari (105), Firenze (226), Genova (373), Milano (608), Napoli (351), Roma (850), Trieste (1416).

D) Le città dove il numero degli acattolici è proporzionalmente più elevato sono: Trieste (37,1 ‰), Firenze (24 ‰), Livorno (22,4 ‰), come appare dal prospetto degli *Acattolici d'Italia* nelle maggiori città riportato a p. 213.

E) *L'esercizio dei culti acattolici in Italia.* Sebbene l'art. 1 dello Statuto dichiarasse che la Religione cattolica è la sola *religione dello Stato*, e che gli altri culti sono soltanto *tollerati*, praticamente la legislazione italiana anteriore al Concordato era giunta a sancire una quasi completa parità di tutti i culti di fronte allo Stato. Ma con la Conciliazione fu attuabile in maniera più logica la disparità nella condizione giuridica della religione cattolica e degli altri culti. Confermatosi nell'art. 1 del Trattato Lateranense il principio che la sola religione dello Stato è la Cattolica, Apostolica, Romana, un'apposita legge (24 giugno 1929, n. 1159) disciplinò la posizione giuridica degli altri culti, che vennero in quella legge (e anche nelle leggi successive) chiamati *culti ammessi*. Non però tutti i culti diversi dalla religione cattolica sono ammessi, bensì soltanto quelli che non professino principii e non seguano riti contrari all'ordine pubblico o al buon costume (art. 1 della cit. legge). L'esercizio, anche pubblico, di tali culti è libero (ivi). Però, come spiegò A. Rocco, « il permesso accordato ai seguaci dei culti acattolici, di liberamente dedicarsi alle pratiche religiose secondo i propri convincimenti non significa indifferentismo dello Stato in materia religiosa, nè, tanto meno, adesione alle dottrine di tali culti. Esso è invece la pura e semplice conseguenza del principio generale di diritto pubblico che ogni attività, la quale non sia in contrasto con le esigenze fondamentali della società e dello Stato, deve essere ritenuta lecita, e, come tale, consentita e tutelata dalla legge . . . Lo Stato, cioè, pur professando la religione cattolica, che è la religione della quasi totalità degli Italiani, consente, permette, ammette, e quindi tutela anche l'esercizio degli altri culti, quando non ne derivi danno ai principii essenziali che reggono la vita dello Stato ».

Per l'esercizio pubblico dei culti ammessi, i fedeli di ciascun culto possono avere un proprio tempio od oratorio, la cui apertura è subordinata alla previa autorizzazione governativa. In questi edifici aperti al culto i fedeli rispettivi possono liberamente tenere riunioni pubbliche per il compimento di cerimonie religiose o di altri atti di culto, a condizione che la riunione sia presieduta od autorizzata da un ministro di culto la cui nomina sia stata approvata dal governo. Per tutte le altre riunioni pubbliche si applicano le norme comuni, che le subordinano al preventivo avviso presentato al questore, il quale può impedirle o prescrivere modalità di tempo o di luogo per le riunioni.

I ministri dei culti ammessi possono essere autorizzati a frequentare i luoghi di cura o di ritiro per prestare l'assistenza religiosa ai ricoverati che la domandino. L'autorizzazione è data da chi è preposto alla direzione amministrativa del luogo di cura o di ritiro, e deve indicare le modalità e le cautele con cui l'assistenza deve essere prestata. I ministri dei culti ammessi possono essere autorizzati a prestare l'assistenza religiosa agli internati negli istituti di prevenzione o di pena (carceri, reclusorii, ergastoli, riformatorii, stabilimenti agricoli e case di lavoro, ecc.), ogniqualvolta ne siano richiesti dagli internati o dai familiari o da chi abbia la tutela giuridica dei medesimi, sotto l'osservanza delle norme contenute nei regolamenti speciali per detti istituti. In caso di mobilitazione delle forze armate dello Stato, l'autorità militare cui è stata affidata la suprema direzione delle operazioni belliche può autorizzare i ministri di culto, la cui nomina sia stata approvata, ad esercitare l'assistenza religiosa dei militari acattolici; la stessa autorità stabilisce le norme e le cautele con le quali tale assistenza può essere esercitata.

Varie norme poi, analoghe a quelle stabilite per gli enti ecclesiastici cattolici, sono stabilite per il riconoscimento giuridico (agli effetti civili) e per l'attività degli enti ed istituti di culti ammessi; e così pure per il ritardo o l'esenzione del servizio militare a favore di ministri del culto o di persone destinate a divenire tali.

Per quello che riguarda l'istruzione religiosa nelle scuole pubbliche, a evitare che gli acattolici siano costretti a frequentare i corsi di religione cattolica, è stabilito che i genitori, o chi ne fa le veci, possono chiedere per i propri figli la dispensa dal frequentare i corsi suddetti. E in taluni casi, qualora il numero degli scolari lo giustifichi e non possa esservi adibito il tempio, i padri di famiglia professanti un culto acattolico possono ottenere che sia messo a disposizione qualche locale scolastico per l'insegnamento religioso dei loro figli, con le opportune cautele.

Anche per quanto riguarda la celebrazione del matrimonio sono stabilite alcune norme speciali per gli acattolici: infatti il matrimonio celebrato davanti ad alcuno dei ministri di culti ammessi (la cui nomina sia stata approvata) produce, dal giorno della celebrazione, gli stessi effetti del matrimonio celebrato davanti all'ufficiale di stato civile, purchè il ministro del culto sia stato debitamente autorizzato dal competente ufficiale di stato civile, e purchè l'atto di matrimonio sia regolarmente trascritto nei registri di stato civile. Di altre minori formalità, pure essenziali, sarebbe troppo lungo parlare. Questo matrimonio, a differenza di quello celebrato dinanzi ad un sacerdote cattolico che è regolato dal di-

ritto canonico, è integralmente regolato dal diritto civile; ad esso, però, si applicano, anche per quanto riguarda la nullità e lo scioglimento, tutte le disposizioni riguardanti il matrimonio celebrato davanti l'ufficiale di stato civile. Una sola differenza vi è quindi tra il matrimonio meramente civile e il matrimonio acattolico: la sostituzione del ministro del culto all'ufficiale di stato civile.

Anche i culti ammessi sono, sebbene in misura minore della religione cattolica, penalmente tutelati. Il Codice penale infatti, benchè non punisca il vilipendio astratto di un culto ammesso, punisce invece: chiunque pubblicamente offende uno dei culti ammessi mediante vilipendio di chi lo professa; chiunque in occasione di funzioni religiose compiute da un ministro del culto, ovvero in un luogo destinato al culto, o in un luogo pubblico o aperto al pubblico, offende uno dei culti ammessi, mediante vilipendio di cose che formino oggetto di culto o siano consacrate al culto, o siano destinate necessariamente all'esercizio del culto; chiunque impedisce o turba l'esercizio di funzioni, cerimonie o pratiche religiose, le quali si compiano con l'assistenza di un ministro del culto, o in un luogo destinato al culto, o in un luogo pubblico o aperto al pubblico. Le pene stabilite per questi delitti sono alquanto inferiori a quelle stabilite per chi commette gli stessi fatti contro la religione cattolica (art. 403-406 del Cod. Pen.).

Due importanti disposizioni vanno ancora segnalate. Una è contenuta nell'art. 4 della citata legge sui culti ammessi, secondo il quale « la differenza di culto non forma eccezione al godimento dei diritti civili e politici ed all'ammissibilità alle cariche civili e militari »; questo principio, già contenuto nella legge 19 giugno 1848, n. 735, riafferma la libertà religiosa e l'eguaglianza dei cittadini di fronte alla legge, qualunque sia la religione da essi professata. Inoltre l'art. 5 dispone: « La discussione in materia religiosa è pienamente libera », riproducendo una disposizione che era contenuta nell'art. 2 della legge delle Guarentigie. Dalla riaffermazione della libertà di discussione in materia religiosa è sorto il problema se tale libertà debba ritenersi estesa anche alla propaganda e al proselitismo da parte degli acattolici. La dottrina più autorevole si è orientata nel senso che l'art. 5 comprenda sì anche le discussioni dirette a smuovere altri dalle proprie idee, ma purchè si tratti di propaganda e proselitismo tra persone che si rendano conto di avere opposte posizioni religiose, e che siano consapevoli di porre nella discussione (orale o scritta, privata o pubblica) a contrasto tali loro diverse opinioni. Non sembra rientrare invece nella libertà concessa dall'art. 5 tutta l'opera di propaganda e di proselitismo la quale abbia quei caratteri che chiunque può riscontrare in buona parte dell'attività propagandistica dei culti protestanti in Italia: vendita o distribuzione gratuita di stampati, penetrazione in ambienti disagiati mediante soccorsi materiali, inviti a cerimonie tenute in edifici di culto; il che è solitamente compiuto in forme camuffate e subdole, tali da nascondere la vera natura della propaganda.

Cf. C. Crivelli, *I Protestanti in Italia* (specialmente nei secc. XIX-XX), 2 voll., Isola del Liri 1936 e 1938, Soc. Tip. A. Macioce e Pisani. — Id., *Sette e società protestanti in I.* (Manuale per i sacerdoti italiani), ivi 1934. — I. Giordani, *I Protestanti alla conquista d'I.*, Milano, Vita e Pensiero 1931, 1943². — Id., *Crisi protestante e unità della Chiesa*, Brescia, Morcelliana 1940². — Id., *La « Chiesa di Cristo » e una sua recente propaggine a Frascati*, in *Civ. Catt.*, 1950-III, p. 162-71. — Fr. M. Gaetani, *Il protestantesimo in I.*, Roma, P. Univ. Gregoriana. — J. B. Frey, *L'effort protestant à Rome et en Italie*, Paris 1919. — *Conferenze e studi per combattere la propaganda protestante*, L.I.C.E., serie C, Torino, R. Berutti e C. — Opuscoli di *confutazione degli errori e accuse dei Protestanti*, a cura dell'Opera per la Preservazione della Fede. — *Perchè siamo cattolici e non protestanti*, vers. dall'inglese, a cura della stessa, Alba 1931. — *Il Seme*, a cura della Pia Società S. Paolo, Alba: collezione di fogli volanti. — Orio Giacchi, *La legislazione italiana sui culti ammessi*, Milano, Vita e Pensiero 1934.

XIX. Bibl. e complementi Indicazioni bibliograf. speciali si troveranno sotto le singole voci che illustrano diocesi, personaggi, movimenti, periodi storici, istituzioni... d'I. o interessanti l'I. Qui, ovviamente, non si possono che fornire indicazioni generali e complementari, che scegliamo di preferenza fra quelle più recenti, e studi concernenti la situazione religiosa dell'I. moderna.

A completare la rassegna (fatta nel testo) della stampa in I. e per suggerire al ricercatore dove potrà trovare il materiale di studio, riportiamo:

A) *Principali collezioni e istituti storici in I.* — Bari-Brindisi (Deputazione di storia patria per le Puglie), *Codice diplomatico barese* (Ed. Vecchi e Laterza, Trani-Bari; tomi 17 al 1943) e *Codice diplomatico brindisino* (Ed. ivi; tomo I nel 1940). — Cagliari (Deputazione di storia patria per la Sardegna), *Codice diplomatico delle relazioni fra la S. Sede e la Sardegna* (Ed. Deputazione, Cagliari, t. I e II, 1940-41). — Città del Vaticano, Bibliot. Vat., *Studi e testi* (fascic 148 al 1950), fra cui la collez. *Rationes decimarum Italiae* (v. Tasse ecacles.). — Firenze: 1) *Biblioteca di bibliografia italiana* (L. S. Olschki; 17 tomi al 1944); — 2) *Inventari dei mss. delle Biblioteche d'I.* (ivi; 77 tomi al 1950); — 3) *Studi e documenti per la storia del Risorgimento* (F. Lemonnier; 27 t. al 1943); — 4) *Biblioteca dell'Archivum Romanicum* (serie I, fasc. 30 al 1947). — Milano: *a*) *Pubblicazioni dell'Università del S. Cuore* (Vita e Pensiero). Le 12 serie di « Pubblicazioni » (Scienze filosofiche, Sc. sociali, Sc. filologiche, Sc. storiche. . .), essendone andato distrutto il deposito nell'incendio provocato dal bombardamento dell'agosto 1943, furono sostituite da una unica *Nuova Serie* (16 voll. al 1946); *Orbis Romanus* (Vita e Pensiero; 17 voll. al 1945); *Saggi e Ricerche* (Vita e Pensiero; 2 voll. al 1946); *b*) *Istituto Lomb. di scienze e lettere*. Classe lettere e scienze... storiche (Milano, Rendiconti; 80 voll. al 1947, l'LXXX uscito nel 1919). — Montecassino (Abbazia benedettina), *Miscellanea Cassinese* (Sansaini, Roma; 25 t. al 1943). — Quaracchi (Collegio S. Bonaventura O. F. M., presso Firenze): 1) *Analecta Franciscana* (Edit. Collegio S. Bonaventura, Quaracchi; 10 tomi al 1941); — 2) *Annales Minorum* (Ed. ivi; 28 tomi al 1941); — 3) *Orbis Seraphicus* (Ed. ivi; tomi 2 al 1945). — Roma: *a*) Pontif. Ateneo del Seminario Romano, *Lateranum*, n. serie monografica (Ed. Seminario Romano, Roma; tomi 20 al 1946); — *b*) Istituto Storico O. F. M. Cap.: 1) *Monumenta historica O. M. Cap.* (Ed. Istituto Stor. Capp., Roma; 5 tomi al 1945); — 2) *Bibliotheca Seraphico-Capuccina* (Ed. ivi; 6 tomi al 1945); — *c*) Istituto Storico O. P.: 1) *Monumenta O. P. historica* (Ed. Istit. Stor. Domenicano, Roma; 21 tomi al 1947); — 2)

Dissertationes historicae (Ed. ivi; 12 tomi al 1946); — *d*) Istituto Storico S. J.: 1) *Monumenta histor. S. J.* (Ed. Istit. Storico S. J., Roma; tomi 69 al 1943); — 2) *Bibliotheca Instituti hist. S. J.* (Ed. ivi; tomi 3 al 1946); — *d*) Istituto di Studi Romani: 1) *Storia di Roma* (Ed L. Cappelli, Bologna; tomi 27 al 1945); — 2) *Monumenti Romani* (Ed. Danesi, Roma; tomi 2 al 1946); — 3) *Forma urbis Mediolani* (Ed. Ceschina, Milano; 6 tomi al 1943); — 4) *Collectanea Urbana* (Ed. Ist. di Studi Rom., Roma; 2 tomi al 1943); — *e*) Istituto Storico Ital. per il Medioevo (Roma, Piazza dell'Orologio, 4) pubblica in veste elegante e seria critica: 1) *Fonti per la storia d'Italia* (Ed. Maglione, Roma 1887 ss; 90 voll. al 1946); — 2) *Bollettino dell'Ist. Stor. It.* (a partire dal n. 42, del 1923, col sottotitolo: *Archivio Muratoriano*), Roma 1886 ss, 56 voll. al 1941; — 3) *Regesta chartarum Italiae* (Ed. Maglione, Roma 1907 ss; 33 voll. al 1950); — 4) *Rerum Italicarum Scriptores*, nuova ediz. della celebre opera di L. A. Muratori (v.), iniziata sotto la direzione di G. Carducci e V. Fiorini (Città di Castello, poi Bologna, Zanichelli 1900 ss; c. 40 tomi); — 5) *Guida storica e bibliografica degli Archivi e delle Biblioteche d'It.* — *f*) Pontif. Università Gregoriana, *Miscellanea historiae pontificiae* (Ed. Univ. Gregoriana, Roma; 11 tomi al 1946); — *g*) Deutsches histor. Institut in Rom, *Bibliothek der D. hist. Inst.* (Ed. W. Regenberg, Roma; voll. 20 al 1943); — *g*) École française d'Archéologie et d'Histoire: 1) *Bibliothèque des Ecoles franç. d'Athènes et de Rome* (Ed. De Boccard, Paris; voll. 162 al 1946); — 2) *Bibliothèque des Ecoles franç.* (Ed. ivi; serie III); — *h*) Institut historique belge, *Etudes d'hist. économique et sociale* (Ed. Académie de Belgique, Bruxelles; 5 tomi al 1941); — *i*) Svenska Institutet, *Skrifter . . .* (Ed. W. K. Gleerup, Lund): 1) *serie* in-4°., 12 tomi al 1946; — 2) *serie* in-8°, 2 tomi al 1946; — *l*) Istituto poligr. dello Stato, *Inscriptiones Italiae*, 9 tomi al 1948. — Siena (Università degli Studi), *Fontes vitae S. Catharinae Senensis hist.* (Ed. Bocca, Milano; tomi 10 al 1942). — Torino Deputazione Subalpina di Storia patria), *Biblioteca della Soc. Storica Subalpina* (Ed. Archivio di Stato, Torino; tomi 173 al 1940); l'Archivio dovette cedere alla Francia molti documenti concernenti Nizza e Savoia, ricevendone altri relativi ad Asti, Saluzzo e Genova: cf. *La distruzione di un grande Archivio*, in *Bollett. stor.-bibl. subalpino*, XLVII, 1949, p. 5-28). — Venezia (Deputazione di Storia patria per le Venezie), *Monumenti storici* (Ed. Deputaz. di St. p., Venezia; vol. III al 1940).

B) **Principali Riviste storiche italiane** (in ordine alfabetico). — *Accademie e Biblioteche d'I.* (voll. 17, al 1942-43, interrotta). — *Aevum* (Vita e Pens., Milano). — *Annali della Bibliot. Governativa e Libreria Civica di Cremona* (Palazzo U. Dati, Cremona). — *Annali della scuola Normale Superiore di Pisa* (Vallerini, Pisa). — *Antonianum* (Via Merulana, 124, Roma). — L'*Archiginnasio* (Biblioteca Comunale, Bologna). — *Archivi d'I.* (Piazza Ricci, 129, Roma; interrotta al vol X, 1943). — *Archivi della Deputaz. Romana di Storia patria* (Piazza della Chiesa Nuova, Roma). — *Arch. per l'Alto Adige* (Gleno, prov. Trento). — *Arch. stor. di Belluno, Feltre e Cadore* (Via Vitt. Veneto 10, Belluno) — *Arch. Stor. di Corsica* (interrotto al vol. XVIII, 1942). — *Arch. Stor. per la Calabria e la Lucania* (Via di Monte Giordano, 36, Roma). — *Arch. Stor. per le Città e Comuni del territorio Lodigiano e della diocesi di Lodi* (Corso Umberto I, 33-35, Lodi). — *Arch. Stor. per le Province Napoletane* (Piazza Dante, 93, Napoli). — *Arch. Stor. per le Prov. Parmensi* (Via Vitt. Emanuele, 113, Parma). — *Arch. Stor. della Svizzera Ital.* (interrotto al vol. XVII, 1942). — *Arch. Stor. Italiano* (Olschki, Firenze; indice degli anni 1842-1941, a cura di E. Rossi, 1945; indice cronolog. dei documenti, 1948). — *Arch. Stor. Lombardo* (Soc. Stor. Lombarda, Milano). — *Arch. Stor. Pratese* (Via S. Jacopo, 9, Prato). — *Arch. Stor. Sardo* (Università degli Studi, Cagliari). — *Arch. Veneto* (Palazzo Pisani, S. Stefano 2811, Venezia; indici degli autori e delle materie per gli anni 1871-1930, pubblicati nel 1939 e 1941). — *Archivum Franciscanum Historicum* (Collegio S. Bonaventura, Quaracchi, Firenze). — *Archivum Fratrum Praedicatorum* (S. Sabina, Roma). — *Arch. Historicum Soc. Jesus* (Borgo S. Spirito, 2, Roma). — *Atti dell'Accademia Ligure di Scienze e Lettere* (Via Balbi 5, Genova). — *Atti della Deputaz. di Storia patria per la Liguria* (Palazzo Rosso, Genova; *Sezione di Savona*, Biblioteca Civica, Savona). — *Atti e Memorie della Deputaz. di Storia patria per l'Emilia e la Romagna* (Piazza Carducci, Bologna). — *Atti e Mem. della Dep. di St. p. per le Marche* (Piazza S. Francesco, Ancona). — *Atti e Mem. della Soc. Tiburtina* (Villa d'Este, Tivoli). — *Aurea Parma* (Via del Leon d'oro, Parma).

— *Benedictina* (S. Paolo f. le Mura, Roma). — *Bergomum* (Bibliot. Civica, Bergamo). — La *Bibliofilia* (Olschki, Firenze). — *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata* (Badia di Grottaferr., Roma). — *Boll. della Commiss. Archeol. Comun. di Roma* (Via Portico d'Ottavia, Roma). — *B della Deputaz. Abruzzese di St. patria* (Piazza Cavallotti, 9, Aquila). — *B. della Deputaz. di St. p. per l'Umbria* (Bibliot. Comun., Perugia). — *B. dell'Istituto St. Ital. per il Medioevo* (Piazza dell'Orologio 4, Roma). — *B. delle Soc. di St. p. per le Calabrie* (Via Alf. Salfi 7, Cosenza). — *B. della Soc. di Studi Valdesi* (Via Wigram, 2, Torre Pellice, prov. Torino). — *B. della Soc. St. per la provincia e antica dioc. di Como* (Museo Civico, Como). — *B. di Studi Bernardiniani* (L'Osservanza, Siena). — *B. Senese di St. p.* (Bibliot. Comun, Siena). — *B. Storico bibliograf. Subalpino* (Archivio di Stato, Torino). — *B. Storico Catanese*, già *Arch. St. per la Sicilia Orientale* (Università degli Studi, Catania). — *B. Stor. Cremonese* (Via Ug. Dati, Cremona). — *B. Stor. Livornese* (Piazza Guerrazzi, 2, Livorno). — *B. Stor. Lucchese* (Bibliot. Governativa, Lucca). — *B. Stor. Pavese* che nel 1946 riprese il nome antico di *B. della Soc. Pav. di St. p.* (Corso Mazzini, Pavia). — *B. Stor. Piacentino* (Via S. Franca, 10 A, Piacenza). — *B. Stor. Pisano* (Univers. degli Studi, Pisa). — *B. Stor. Pistoiese* (Via Verdi, 7, Pistoia). — *B. Stor. per le Province di Novara* (Museo Civ., Novara). — *Bulletin de l'Institut Historique Belge* (Via Omero, Roma).

Capitolium (Via del Campidoglio, 3, Roma). — *Collectanea Franciscana* (Via Sicilia, 159, Roma). — *Commentari dell'Ateneo di Brescia* (Aten. di Brescia), — Il *Conc. di Trento* (Piazza S. Trinità, Milano; interrotto al vol. II, 1943). — *Cultura Atesina* (Museo Civ., Bolzano). — *Cultura Neolatina* (Soc. Tipogr. Modenese, Modena).

Epigraphica (Ed. Ceschina, Via Castelmorrone, 15, Milano).

Felix Ravenna (Bibliot. Classense, Ravenna).

Il *Giornale Dantesco* (Ed. Olschki, Firenze). — *Giornale Storico della Letterat. Ital.* (Ed. Chiantore, Torino; indice per gli anni 1883-933, 1948). — *Giornale stor. e Letterario della Liguria* (Casa Mazzini, Via Lomellina, 11, Genova; interrotto al vol. XVIII della nuova serie, 1942). — *Giornale Storico della Lunigiana*, iniziato nel 1909, interrotto nel 1928, ripreso nel 1950 (La Spezia, Via Cavour, 36).

Italia Francescana (Via Vitt. Veneto, 27, Roma).

Japigia (Museo Provinc., Bari).

Lares (Roma). — *Libertas perpetua* (Museo di S. Marino, Repubblica di S. Marino).

Memorie dell'Accad. Naz. dei Lincei (già Accademia d'I.; Via della Lungara, 10, Roma). — *Mem. dell'Accad. delle Scienze di Torino* (Via Maria

Vittoria, Torino). — *Mem. Domenicane* (S. Maria Nov., Firenze). — *Mem. Storiche Forogiulesi* (Piazza Venerio, 1, Udine). — *Miscellanea Francescana* (Via S. Teodoro, 42, Roma). — *Miscellanea Stor. per la Valdesa* (Castelfiorentino, prov. Firenze).

Nuova Rivista Storica (Via Mercuri, 21, Roma).

Orientalia Christiana, Analecta (Piazza S. Maria Maggiore, 7, Roma). — *Orientalia Christiana, Periodica* (ivi).

Quaderni della Critica (Ed. Laterza, Bari). — *Quellen u. Forschungen aus Italienischen Archiven u. Bibliotheken.*

Rassegna (Via Assarotti, 15, Genova). — *Rassegna Stor. del Risorgimento* (Il Vittoriano, Roma). — *Rassegna Volterrana* (Accad. dei Sepolti, Volterra). — *Rendiconti dell'Accad. Naz. dei Lincei* (Via della Lungara, 10, Roma). — *Rendic. dell'Acc. di Archeol., Lettere e Belle Arti di Napoli* (Via Mezzocannone, 8, Napoli). — *Rend. della Pontif. Accad. Rom. di Archeol.* (Palazzo della Cancelleria, Roma). — *Rend. dell'Istituto Lombardo* (Via Brera, 28, Milano). — *Rend. delle Sessioni dell'Accad. delle Scienze di Bologna* (Accad. delle Scienze, Bologna). — *Rinascita* (interrotta al vol. VII, 1944). — *Rivista di Archeol. crist.* (Via Napoleone III, 1 A, Roma) — *Riv. di Storia della Chiesa in I.* (Via Gaeta, 14, Roma). — *Riv. degli Studi Orient.* (Scuola Orientale, Università di Roma). — *Riv. Araldica* (Via dell'Anima, 16, Roma). — *Riv. Storica Ital.* (nel t. 61, 1949, F. Rava e G. Spini hanno pubblicato *Fonti documentarie e memorialistiche per la storia della crisi dello Stato it. 1940-45*). — *Roma, Riv. di Studi e di Vita Romana* (Piazza S. Alessio, 1, Roma; interr. al vol. XXII, 1944). — *Römische Quartalschrift* (Camposanto Teutonico, Città del Vaticano).

Samnium (Archivio Prov., Benevento). — *Studi Danteschi* (Ed. Sansoni, Firenze; interr. al vol. XVII, 1943) — *Studi Francescani* (S. Francesco, Firenze). — *Studi Medievali* (Ed. Chiantore, Torino). — *Studi Trentini di Scienze stor.* (Bibliot. Comun, Trento). — *Studia Picena* (Seminario Marchigiano, Ascoli Piceno).

C) *Guide, repertori, inventari di Archivi e Biblioteche.* — *Gli Archivi di Stato italiani*, a cura dell'Ufficio centrale degli Archivi di Stato, Bologna 1944: breve descrizione storica, bibliografia e indice relativi ai 24 depositi di « Archivi di Stato » e alle 20 « Sezioni di Archivi di Stato per l'I. meridionale e la Sicilia ». — *Guida storica e bibliografica degli Archivi e delle Biblioteche d'I.*, a cura dell'« Istituto Storico Ital. », Roma 1932. — Nella « Bibliothèque des Annales Institutorum » apparvero: *Guide-manuel des Bibliothèques de Rome*, a cura dell'Istit. Storico Olandese di Roma, Roma 1932²; *L'Archivio di Stato in Roma e l'Archivio del Regno d'I.: indice generale, storico, descrittivo ed analitico*, per A. Lodolini, Roma 1932; *Le Biblioteche d'I. fuori di Roma*, tomo I in 3 parti (Italia settentrion.), per E. Apolloni e G. Arcamone, Roma 1934-38. — *I cataloghi delle Biblioteche d'I*, Roma 1934 (estratto dai tomi I-IV di *Accademie e Biblioteche d'I.*, 1927-33). — G. Mazzatinti e A. Sorbelli, *Inventari dei mss. delle Biblioteche d'I.*, Firenze 1891-1948, voll. 77 al 1950: cf. A. Sorbelli, in *La Bibliofilia* 43 (1941) fasc. 3-6. — T. M. Guarnaschelli ed E. Valenziani, *Indice degli incunaboli delle Biblioteche d'I.*, Roma, Istituto Poligraf. dello Stato, I (1943), II (1948) fino alla lettera F. — A. Angelini, E. Apolloni, T. Bozza, *La ricostruzione delle Biblioteche italiane dopo la guerra 1940-1945*, per iniziativa del Ministero dell'Istruzione Pubblica, Roma, Direz. Acad. e Bibliot. (I, *I danni*). — E. G. Léonard, *Archives, bibliothèques et oeuvres d'art en Italie durant la guerre*, in *Rev. historique* 202 (1949) 24-51. — G. Arcamone Ett. Apolloni, *Annuario delle Biblioteche ital.*, Roma, Ministero dell'Istruz. Pubbl, 2 fascicoli, 1949-50. — *Editori, librai, cartolibrai e biblioteche d'I.* al 15-VII-1951, Milano 1951. — *Trésors des Bibliothèques d'Italie*, a cura della Bibliot. Naz. di Parigi, 1950. — *Catalogo di statuti, consuetudini, leggi... dei comuni, delle associazioni e degli enti locali ital.* dal medioevo al sec. XVIII, tratti dalla Bibliot. del Senato, finora 2 voll., 1943 e 1950 (fino alla lettera E), Firenze, Olschki 1951.

D) *Le fonti per la storia d'I.* si troveranno nelle collezioni sopra citate e inoltre in *Historiae patriae monumenta*, per ordine di Carlo Alberto, Torino 1836-98, 22 voll. (19 in f. e 3 in 4°). — Alle cose e scrittori d'I. è fatto larghissimo posto, specialmente per i primi secoli del medioevo, anche nei *Monumenta Germaniae Historica.*

E) *Rassegne bibliografiche*, oltre quelle ricordate nelle collezioni e riviste citate: — *Bibliografia storica nazionale*, Roma, G. Bardi 1942-1950, 3 voll., per gli anni 1939-48. — P. Toschi, *Bibliogr. delle tradizioni popolari d'I.* dal 1916 al 1940, I, Firenze 1946. — Per la storia medievale italiana si possono ancora utilmente consultare le guide bibliografiche di P. Egidi, *La storia medioevale*, Roma 1922 e P. F. Palumbo, *Gli studi italiani di storia del medioevo dalla guerra mondiale ad oggi*, Milano-Roma-Varese 1941. — O. Pinto, *Le bibliografie nazionali*, nuova ediz., Firenze, Olschki 1951.

F) *Opere generali.* — P. F. Kehr, *Regesta Pontificum Romanorum. Italia pontificia*, Berlin 1906 ss, finora 8 tomi in 10 voll. (mancano i voll. per la Calabria e la Sicilia, e le tavole generali); per alcune correzioni, v. Kehr. — Cappelletti, *Le Chiese d'I.*; Ughelli, *Italia sacra*; Lanzoni, *Le diocesi d'I.* (per questi tre autori v. indicazioni nelle « Note di Redazione » in Prefazione al vol.). — Fed. Savio, *Gli antichi vescovi d'I. dalle origini al 1300, descritti per regioni*, preziosa opera rimasta incompiuta per la morte dell'Autore. Furono illustrati il *Piemonte*, Torino 1899 e *Lombardia*, P I: *Milano* (Firenze, Ed. Fiorentina 1913); P II-1: *Bergamo, Brescia, Como* (Bergamo, Tip. Ed. S. Alessandro 1929); P. II-2: *Crema, Lodi, Mantova, Pavia* (ivi, 1932). — L'art. *Italie* di T. Ortolan in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 115-242, si riferisce, nella prima parte, alla situazione religiosa d'I. verso il 1920; meno antiquata e più utile, benchè non poco difettosa, è la seconda parte (col. 187 ss), dove si fa la rassegna della letteratura cattolica italiana dai primi secoli fino al sec. XX. — H. Leclercq in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, VII-2, col. 1612-1841: storia politica, civile, religiosa, artistica, letteraria dell'I. cristiana antica (fino al sec. VIII), con elenco dei concili italiani e delle lettere pontificie. — Buon compendio di K. A. Fink in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, V, col. 651-60. — Ampia monografia presso Enc. It., XIX, 693-1051. Aggiornamenti e complementi importanti in Appendice II-2,72-125. In questa compilazione si troveranno abbondanti indicazioni bibliografiche, tranne che per l'aspetto religioso, teologico e filosofico. — *Annuario generale delle diocesi e clero d'I.*, Torino, Marietti 1951. — A complemento della bibl. riportata in questi studi segnaliamo:

Storia politica d'I. scritta da una società di professori, Milano, Fr. Vallardi 1900-1910, in 10 voll.; 2.ª ed., rifusa, in corso di pubblicazione. — *Grande storia d'I.*, di vari autori, Torino 1931, 12 voll. previsti. — *Storia d'I. illustrata*, Milano 1938 ss, 8 voll. previsti. — L. Salvatorelli, *Sommario della storia d'I. dai tempi preistorici ai nostri giorni*, Torino, Einaudi 1950⁶, « il più famoso e il più aggiornato compendio della storia italiana », dice la fascetta pubblicitaria, ma non il più comprensivo e obbiettivo. — A. Buck, *Grundzüge der italienischen Geistesgeschichte*, Urach 1947. — *La vita ital. nel Rinascimento... e durante la Rivoluz. e l'impero*, conferenze tenute a Firenze nel 1892 e 1896, Milano, Garzanti 1943, 1941. — G. Spadolini, *Ritratto dell'I. moderna*, Fi-

renze, Vallecchi 1948. — ID., *La lotta soc. in I.*, ivi 1948. — E. JANNI, *L'I. ieri e domani*, Milano, Dall'Oglio 1946. — A. J. WHYTE, *The evolution of modern Italy (1715-1920)*, Oxford 1951². — *L'opera del genio it. all'estero*, a cura del Ministero degli Esteri. I, *I Santi, i sacerdoti e i missionari in Europa*, a cura di P. TACCHI VENTURI e P. PECCHIAI, Roma 1951.

Storia letteraria d'I., di vari autori, Ed. Franc. Vallardi, Milano, da *Le origini* (1939, ristampa 1942) a *Il Novecento* (1935, 1939², reintegraz. 1945), in 10 tomi (13 voll.). — Per la *Storia dell'arte ital.* sono tuttora insuperati A. VENTURI (Milano 1901-15, 10 voll.), P. TOESCA (Torino 1927 ss), A. SPRINGER-C. RICCI (*Manuale di storia dell'arte* (Bergamo 1927-1932, II, III e IV ediz., comprensivo anche dell'arte europea). — *Enciclopedia della pittura ital.*, di vari autori, Milano, Garzanti 1950.

Storia e filos. italiana, collana di monografie per autori e periodi, diretta da M. F. SCIACCA, Ed. Fratelli Bocca, 23 voll. — Per la filos. italiana moderna v. G. ALLINEY, *I pensatori della seconda metà del sec. XIX*, Milano 1942 (n. 22 della citata collana); M. F. SCIACCA, *Il sec. XX*, 2 voll., Milano 1942 (ivi, n. 23). — ID., *Orientamento della filosofia ital. contemporanea*, in *Les Etudes philosophiques*, n. ser. 1947, p. 57-68 (in francese), in *Rev. portuguesa de filosofia*, 3 (1947) 378-89 (in portoghese). — J. CHAIX-RUY, *Les philosophes italiens d'aujourd'hui*, in *Rev. Thomiste*, 47 (1947) 376-410. — M. OSTAN, *L'enseiguement de la philosophie en Italie*, in *Revue de l'Univers. d'Ottawa*, 18 (1948) 446-61. — M. PENSA, *Die italienische Philosophie der Gegenwart*, in *Studia philosophica*, 7 (1947) 183-211. — M. GIORGIANTONIO, *Pensieri sulla filosofia teoretica in I. nell'ultimo ventennio*, in *Sophia* 18 (1950) 184-93. — *La mia prospettiva fiosofica* (esposizione di alcuni rappresentanti della filosofia ital. e straniera contemporanea: N. Abbagnano, F. Battaglia, G. Bontadini, J. Chaix-Ruy, E. P. Lamanna, L. Lavelle, E. Opochar, U. Padovani, F. M. Sciacca, L. Stefanini, E. Troilo), Padova, Editoria Liviana 1950. — *Bibliogr. filos. ital. dal 1900 al 1950*, repertorio, in ordine alfabetico di autori, della letteratura filos. ital. apparsa dal 1900 al 1950 (con le indicazioni delle traduzioni e degli studi concernenti ciascun autore) è preparato dall'« Istituto di Studi filosofici » di Padova, in collaborazione col « Centro Naz. di Informazioni bibliograf. » (Roma) e col « Centro di Studi filosofici cristiani » (Gal-arate), Roma 1950. — E. LUCATELLO, *Preti scienziati. Il contributo dei preti ital. al progresso delle scienze fisiche, matematiche e naturali*, Milano 1949.

E. BESTA *Avviamento allo studio della storia del diritto italiano*, Milano 1946². — F. CALASSO, *Lezioni di storia del diritto ital. Le fonti del diritto* (sec. V-XVI), Milano 1946. — V. inoltre le opere, tuttora fondamentali: A. PERTILE, *Storia del diritto ital. dalla caduta dell'impero romano alla codificazione*, Torino 1871-87; II ediz. rifusa a cura di P. DEL GIUDICE, 1892-1902, 6 tomi in 9 voll.; L. CALISSE *Storia del diritto ital.*, Firenze 1891, 1922³, 3 voll.; G. SALVIOLI, *Storia del diritto ital.* Torino 1890, 1921⁹; A. SOLMI, *Storia del diritto ital.*, Milano 1908, 1918². — M. FRAGALI, *La legislaz. ital.*, VII-4 fino al 1950, Milano, Giuffrè 1951. — P. PERTICONE, *Il diritto e lo Stato nel pensiero ital. contemporaneo*, Padova, Cedam 1950. — S. PIVANO, *Storia del diritto it. Fonti*, Torino 1948. — P. S. LEICHT, *Scritti vari, per la storia del dir. it.*, II-1 e 2 (Milano 1948 s), III² (ivi. 1948). — G. GIAMPIETRO, *Verso la nuova legislaz. scolastica*, in *Civ. Catt.*, 1950-II, p. 377-90, 634-45. — L. SALVATORELLI, *Il pensiero politico italiano dal 1700 al 1870*, Torino, Ein. 1949⁶. — B. BRUNELLO, *Il pensiero pol. it. dal Romagnosi al Croce*, Bologna 1949. — *La Costituzione della Rep. it.*, con note di G. BISCOTTINI, Milano, Cetim 1951; di V. FALZONE, Roma, Colombo, 2.ª ed., s. a.; di R. LUCIFREDI, con appendice di testi costituzionali, Milano, Soc. Ed. Libraria 1952. — M. MIELE, *La Costituz. it. e il diritto internaz.*, Milano, Giuffrè 1951.

L. GUARNIERI, *Carattere degli Italiani*, Torino Ein. 1948. — V. A. MARCOTTE, *L'Italie dans le monde*, Bruxelles 1941. — C. PELLEGRINI, *Tradizione italiana e cultura europea*, Messina 1947. — C. J. S. SPRIGGE, *The development of modern Italy*, New-Haven 1944.

G) *Guide e rassegne*. — JASPER MORE, *The land of Italy*, London 1949: si indirizza specialmente ai turisti, e, con stile vivace spirituale e con eccellenti illustrazioni, presenta le bellezze artistiche e i monumenti religiosi d'I. — G. U. ARATA, *L'I. monumentale e pittoresca*, Istituto Geograf. De Agostini, Novara 1946, 12 volumetti di breve testo e numerose, splendide illustrazioni (il I concerne *Roma*; il XII, *Venezia e le isole della Laguna*). — M. BRION, PHIL. LEFRANÇOIS, J. L. VANDOYER, J. DESTERNES, *L'Italie*, a cura di Doré Ogrizek, collez. « Le monde en couleurs », Odé, Paris 1949. — Cf. inoltre le varie *Guide d'I.* — L. RÉAU, *Basiliques et sanctuaires d'Italie*, Paris 1950.

P. BARBIERI e U. PUCCI, *Guida dell'I. cattolica* (per l'Anno Santo 1950), Roma 1950. — *Piccolo Annuario Cattolico Italiano*, Genova 1938 ss: succinta ma nutrita rassegna di teologia e storia religiosa generale, e delle Opere cattoliche italiane in particolare (7 voll. fino al 1950; 6 voll. dal 1938 al 1943, anno per anno). — *Il volto della Chiesa. Manuale per i laici*, Ediz. « Civitas gentium », Città del Vatic. 1944. — *Ragguaglio dell'attività culturale dei cattolici in I.*, Milano 1930 ss, annuale. — E. VERCESI, *Il movimento cattolico in I.* (1871-1922), Firenze 1923. — A. ANTONIAZZI, *La stampa catt. italiana*, Milano 1937. — C. D'AGATA, *Statistica religiosa*, Milano 1943: saggio di un trattato sistematico di statistica relig. in I. — G. FILOGRASSI, *Statistica del Clero in I.*, in *Civ. Catt.* 1943-IV, p. 300-305.

H) *Stato e Chiesa nell'I. moderna*. — I. A. ABBO, *Relationes inter S. Sedem et gubernium Sardiniae, Carolo Alberto rege (1831-46), juxta fontes ineditos Archivi Vaticani*, Roma 1940 (tesi di laurea). — *Chiesa e Stato. Studi storici e giuridici*, per il decennale della Conciliazione, Milano 1940, 2 voll. — O. CAIROLI, *Chiesa e Stato in I.*, Milano 1940. — A. SCARPELLINI, *I. della Conciliazione*, Bologna 1942. — G. MIEGGE, *L'Eglise sous le joug fasciste. Italie*, Genève 1946. — A. SOLMI, *Stato e Chiesa nella dottrina e nelle leggi fasciste*, Milano 1939. — A. D. BINCHY, *Church and State in fascist Italy*, London 1941: ottimo. — S. LENER, *Chiesa e Stato oggi in I.*, in *Civ. Catt*, 1946-IV, p. 1-1904, 247-62. — A. C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in I. negli ultimi cento anni*, Torino 1948 (con riserve); cf. S. LENER in *Civ. Catt.* 1949 I, p. 295-309. — A. GIANNINI, *Il cammino della Conciliazione*, Milano 1946. — M. PETRONCELLI, *I rapporti tra Stato e Chiesa e la Costituente*, in *Il Diritto eccles*, 57 (1946) 1-13. — S. LENER, molti articoli sui Patti LATERANENSI (v.) e la religione nel nuovo Stato it., in *Civ. Catt.*, 1947-III, 121-32, 398-412; 1948-III, 214-25; 1950-II, 609-21; 1950-III, 248-60, 357-68, 604-13; 1950-IV, 444-58; 1951-I, 418-29; 1951-III, p. 394-405. — G. FERROGLIO, *I rapporti fra Stato e Chiesa nella Costituz. repubbl.*, Milano 1950. — A. BERTOLA, « *Costituzionalizzazione* » *dei Patti Lateranensi?*, Torino 1950. — A. PIOLA, *Dalla Conciliazione alla Costituzione*, Genova 1950. — C. BERNARDINI, *Italicae Reipublicae Constitutio*, in *Apollinaris*, 22 (1949) 106-29. — G. DOSSETTI, *Chiesa e Stato democratico*, Roma, Ediz. « Servire » 1947: a proposito degli artt. 7 e 14 della nuova Costituzione ital. — F. GRANONE, *La politica religiosa ital.*, Bari, Ediz. Pitagora 1948. — V. DEL GIUDICE, *La Questione Romana*...

con considerazioni sui Patti Lateranensi e sull'art. 7 della Costituzione Repubblicana, Roma, Ediz. dell'Ateneo 1947. — P. A. d'Avack, *I rapporti fra Stato e Chiesa nella Costituz. Repubblicana ital.*, in *Il Diritto eccles.*, 60 (1949) 3-22. — A. Checchini, *Stato e Chiesa dallo Statuto albertino alla Costituz. Repubblicana*, estratto da « Nel Centenario del Quarantotto », Padova 1949. — F. M. Cappello, *Il Concordato tra la S. Sede e lo Stato Ital. nell'ora presente*, in *Civ. Catt.* 1946-I, p. 323-31. — A. Oddone, *Il papato e l'I. nell'ordine religioso, ... nell'ordine politico e sociale, ... e la indipendenza e libertà d'I.*, in *Civ. Catt.* 1949-III, p. 561-70; 1949-IV, p. 21-32, 235-46. — L. Vivaldo, *Questioni di diritto patrimoniale concordatario*, Savona 1941. — A. Gallarini, *Il Concordato con la S. Sede nei suoi riflessi tributari*, Torino 1942-43, 2 voll. — V. del Giudice, *Corso di diritto ecclesiastico ital.*, Milano 1946⁶. — P. Gismondi, *Il potere di certificazione della Chiesa nel diritto ital.*, Milano 1943. — Id., *Il nuovo giurisdizionalismo ital.*, Milano 1946. — U. Falchi, *Il Concordato e gli atti dello stato civile*, Firenze 1949. — T. Mauro, *Appunti sul regime giuridico delle chiese parrocchiali nel diritto it.*, in *Il Diritto eccl.*, 61 (1950) 549-620. — P. Barile, *Religione cattolica, relig. di Stato, relig. privilegiata*, ivi, 62 (1951) 422-33.

I) *Attualità*. — *Aggiornamenti sociali*, 1950: *Quadro economico sociale 1949 in I.*, p. 15 s; — *Situazione della manodopera in I.*, p. 103-106; — *Assistenza, previdenza, sicurezza sociale*, p. 107-113; — *Le mondariso*, p. 207-12; *Garzonato agricolo nel Piemonte*, p. 247-50; — *La ricostruz. in I.*, p. 301-06; — *Anticristianesimo del Partito Comunista It.*, p. 73-80, 123 28, 219-28, 325-36; *La federazione giovanile comunista ital.* (F. G. C. I.), p. 153-58; *I pionieri d'I.* [A. P. I., comunista] *che cosa fanno?*, p. 175-82; — *Delinquenza minorile in I.*, p. 229-34; — *Stampa e cinema*, p. 137 s; — *Libri letti in I.*, p. 213 s; — *I giornali d'I...*, p. 283 s. Ivi, 1951: *La disoccupazione*, p. 11 s; — *Tesserati al Partito Comunista It.*, p. 25-28; — *Vita economica ital. nel 1950*, p. 29 s; — *I cattolici ital. e le* [elezioni] *amministrative dal 1848 al 1945*, p. 49-61; cf. p. 207-14 (i risultati delle elezioni del 1951); — *Quanto spendono gli Italiani per il divertimento?*, p. 89 s; — *Il marxismo ital. alla sbarra* (delitti imputati ai marxisti nel 1948-51), p. 107-14; — *La situazione demografica it.*, p. 173-76; — *La donna ital.*, p. 269-72 (inchiesta); — *Delinquenza in I.*, p. 311-16; — *Risorse economiche it.*, p. 339-48. Ivi, 1952: *Il problema degli alloggi*, p. 81-94. — A. Fossati, *Lavoro e produzione in I.*, Torino 1951. — T. Salvemini, *Influenza della guerra 1915-18 e degli avvenimenti del dopoguerra sugli addetti al culto in I.*, Città del Vat. 1948. — L. Lo Curto, *I. nuova*, Milano 1951.

ITALO-ALBANESI ed **ITALO-GRECI**. v. Greci Uniti, II; Lungro; Piana dei Greci; S. Congr. per la Chiesa Orientale. Hanno un Seminario Minore Pontificio (Benedetto XV) a Grottaferrata (v.). — F. Halkin, *Bullettin d'agiographie italo-grecque*, in *Analecta Bolland.*, 66 (1948) 289-98, con bibl. nel testo e nelle note. — D. Zangari, *Le colonie Italo-Albanesi di Calabria. Storia e demografia, sec. XV-XIX*, Napoli 1941. — C. Korolewskij, *I.-G. e I.-A. nell' Archivio di Prop. Fide*, in *Archivio stor. per la Calabria e la Lucania*, 18 (1949) 178-90, 19 (1950) fasc. III (documenti per la storia eccles. degli anni 1716-80).

ITAMAR (Ithamar), figlio minore d'Aronne (Es VI 23), consacrato sacerdote col padre e i fratelli (Es XXVIII). Presiedette ai leviti che numeravano i materiali per il tabernacolo (Es XXXVIII 21) e alle famiglie levitiche di Merari e Gerson (Num IV 21-33). Periti tragicamente i fratelli Nadab e Abiu Lev X 1 s), I. vide passare il pontificato nelle mani del fratello Eleazaro (v.), mentr'egli rimase semplice sacerdote. Tuttavia la dignità pontificia passò per un po' di tempo nella sua famiglia all'epoca di Eli (v.), indi ritornò, con Sadoc (v.), durante il tempo di Salomone, nella linea di Eleazaro. La sua famiglia era ancor viva al tempo dell'esilio (Esdr VIII 2).

ITAZIO (*Itacio*). — 1) v. Idazio, cronista.

2) Sacerdote e poi vescovo di **Emerita** († prima del 392), il quale con la parola, con gli scritti e con l'azione ecclesiastica e politica condusse una lotta senza quartiere contro i Priscillianisti (v.).

Lo aiutava nella bisogna un altro I. (*Ithacius*, scrive Sulpicio Severo), vescovo di **Ossonuba** (Ossobona, Ossonova...), detto *Sossubensis* (in Sulpicio), soprannominato *Clarus* (cf. Isidoro di Siv., *De vir. ill.*, 15), che Sulpicio descrive a foschi colori: « Certe Ithacium nihil pensi, nihil sancti habuisse definio: fuit enim audax, loquax, impudens, sumptuosus, ventri et gulae plurimum impertiens. Hic stultitiae eo usque processerat ut omnes, etiam sanctos viros... tamquam Priscilliani socios aut discipulos in crimen arcesseret »; per questo fanatismo antipriscillianista molestò anche il santo vescovo Martino, « viro plane Apostolis conferendo », che da Treviri, ove allora si trovava, non cessava dal rimproverare la facinorosità di I. e dall'invitare l'imperatore Massimo a non versare più oltre il sangue degli infelici accusati. Del resto, tanto del vescovo di Emerita quanto del vescovo d'Ossonuba Sulpicio dice: « Quorum studium in expugnandis haereticis non reprehenderem, si non studio vincendi plus quam oportuit certassent » (*Historia sacra*, II, 50, PL 20, 157 s). Più sopra (c. 46, ivi col. 156) aveva rimproverato il primo di aver perseguitato Instanzio (v.) « sine modo et ultra quam oportuit ». — Cf. Sulpicio, o. c., II, 46-51, PL 20, 155-60. — Bardenhewer, *Gesch der altkirchl. Lit.*, III (1912) 403 ss, 413 s. La guerra condotta dai due vescovi omonimi sortì l'effetto: Priscilliano fu eseguito a Treviri nel 385. Per il delitto di eresia imputatogli dai due I ? Sembra piuttosto per il delitto di « maleficium ». Per quanto possa apparire odiosa l'opera di essi, par bene che non fosse determinante della morte di Priscilliano, il quale, secondo le parole di Massimo a S. Martino (Sulpicio, *Dial.* III, 12, PL 20, 218 D), fu « jure damnatus, more judiciorum publicorum, potius quam insectationibus sacerdotum ». Cf. E. Suys, *La sentence portée contre Priscillien*, in *Rev. d'Hist. eccl.*, 26 (1925) 530-38.

ITE MISSA EST. È la formula con cui si chiude la Messa (la quale, tuttavia, di fatto termina con la Benedizione e l'ultimo Vangelo).

Oggi l'I.m.e. si dice, faccia al popolo, solo alle Messe con *Gloria*. Negli altri casi si sostituisce col *Benedicamus Domino*, col *Requiescant in pace* nelle Messe da morto: ambedue queste formule si dicono faccia all'altare. Nelle Messe solenni l'I.m.e., come tutti gli altri avvisi e ordini al popolo (« *Flectamus genua* », « *Humiliate capita vestra Deo* », « *Procedamus in pace* ») viene proclamato dal diacono.

L'uso dell'I.m.e. è notato la prima volta nel sec. XI dal Micrologus, 46 (PL 151, 1011). Sembra che la formula I.m.e. con la sua solennità non si

adattasse alle *Missae cotidiane,* alle quali era scarsa la frequenza. Da ciò venne la prassi di usare il *Benedicamus Domino* nelle liturgie, anche solenni, di carattere penitenziale. L'uso di una formula di «congedo» (che al sec. VII–VIII certo si diceva appunto *Missa,* forma linguistica della decadenza per *Missio,* come *Ascensa* per *Ascensio*) era antichissimo; appare anche nelle adunanze civili, come risulta da AVITO di Vienne, *Epist.* I (PL 59, 199): *In ecclesiis palatiisque sive praetoriis « missa » fieri pronuntiatur cum populus ab observatione dimittitur* (cf. COMMODIANO, *Carmen apolog.*, 77, ed. DOMBART, p. 20: *stat miles ad « missam »*). Una più antica formula di congedo era *Ilicet = Ire licet* (cf. Virgilio, *Eneide* fine). Nell'ambito ecclesiastico, oltre Avito, *l. c.*, verso il sec. VI–VII testimoniano l'uso dell'attuale formula di congedo già gli ORDINES ROMANI I 21, II 15, III 18 (PL 78, 948, 976, 984).

Il senso della formula non è: « Andate, la Messa è finita », perchè *Missa* non significa *Messa,* ma semplicemente: « Andate », « È permesso di andare », « Vi potete congedare ». Cf. l'espressione « fieri missae » (*Peregrinatio Etheriae* 24, ed. GEYER, *Itinera Jerosolym.*, p. 71, 72, 74).

BIBL. — P. LEBRUN, *Explication littérale ... de la Messe*, I (Paris 1843) 565 ss. — E. J. DÖLGER, «*Ite missa est*», in *Antike u. Christentum* 6 (1940) 81 ss. — J. A. JUNGMANN, *Gewordene Liturgie*, Innsbruck 1941, p 34 ss — S. MARSILI, *I. m. e.* in *Rivista liturg.*, 29 (1942) 58 ss.

ITERIO (*Itier*) Bernardo (*Bernardus Iterii*), monaco bibliotecario dell'abbazia di S. Marziale di Limoges (1163, m. 27-I-1225), utilizzando e continuando i cronisti precedenti dell'abbazia, compilò una *Cronaca* dalle origini fino al 1224 (ed. H. DUPLES-AGIER, *Chroniques de S. Martial de Limoges,* Paris 1784; la parte che va fino al 1000, molto compendiosa, fu detta *Annales brevissimi*), continuata poi fino al 1297 da Stefano di Salviniec ed Elia de Brolio. — MONIQUE LANGLOIS ha illustrato *Un autographe de B. Itier conservé aux Archives départementales de la Haute-Vienne* (cioè una lista di personaggi morti tra il 1198 e il 1220, alcuni dei quali seppelliti nell'abbazia di St.-Martial), in *Bullet. de la Soc. Archéol. et hist. du Limousin*, 83 (1951) 362-70.

ITIBERGA. v. ISBERGA.

ITIER Bernardo. v. ITERIO BERN.

ITINERARI Cristiani. Accanto agli I. dell'antichità classica van collocati gli I. cristiani.

A) I. Romani. Sono descrizioni della città di ROMA (v.) o dei suoi dintorni: mancano, quindi, di quegli accenni, che avevano ragione d'essere solo negli I. classici o cristiani, che descrivevano distanze da città a città, le varie stazioni di tappe, ecc.

Dai primi secoli della Chiesa, peraltro, di simili I. R. non ci giunse notizia, come del resto ci sono ignoti fino a tutto il sec. III altri I. cristiani. Tuttavia verosimilmente ne debbono essere stati compilati: così fanno credere EGESIPPO, ABERCIO ed altri, che si recavano da una Chiesa all'altra per constatare la ininterrotta successione apostolica.

Non sono veri I. R. due elenchi dei monumenti esistenti nelle regioni in cui era stata distinta la città di Roma al tempo di Augusto, elenchi che risalgono all'epoca di Costantino e sono la: *Notitia regionum urbis Romae* e il *Curiosum urbis Romae.* Nel primo sono ricordate le *depositiones episcoporum,* la *depositio martyrum* ed il catalogo dei vescovi di Roma. In esso (come nell'altro, il *Curiosum,* che è posteriore) non si parla affatto di edifici cristiani romani, mentre si accenna a quelli di Costantinopoli.

Il primo accenno ad edifici cristiani inserito in cataloghi di monumenti di Roma, è nell'almanacco di POLEMEUS SILVIUS del 449. Una seconda descrizione di Roma con l'accenno a monumenti cristiani è conservata in un ms. siriaco della Bibl. Vaticana (cf. A. MAI, *Script. Vet.*, X, p. XII–XIV): è del sec. VI e si rifà ad una precedente *Notitia urbis Romae* che accenna ed enumera edifici e cimiteri cristiani.

La prima testimonianza di un I. R. è la *Not(ula) de olea s(anct)orum qui Romae in corpore requiescunt,* redatta da un prete GIOVANNI al tempo di papa Gregorio M. Questo documento, trascritto su papiro, è conservato nel tesoro del duomo di Monza. Il prete Giovanni si basò sulle scritte dei cartellini (*pittacia*) legati alle fiale di vetro in cui stava l'olio preso alle lampade accese innanzi alle tombe dei martiri. Egli restrinse la descrizione del suo pellegrinaggio all'interno di Roma, iniziando dalla tomba degli Apostoli Pietro e Paolo. Nel disporre a gruppi i martiri, seguì un certo criterio topografico, avvicinando i martiri venerati nella stessa via. Il papiro termina colle parole: «Quas olea sca temporibus Domni Gregorii Papae adduxit Johannes indignus et peccator Domnae Theodolindae Reginae de Roma».

Un altro I., che dev'essere del sec. VII e che nel sec. XII fu inserito nei «Gesta Anglorum» di GUGLIELMO di Malmesbury (v.), ha per titolo *Notitia portarum, viarum, ecclesiarum circa urbem Romam.* Ricorda pure tutte le catacombe. È un catalogo, via per via, delle tombe dei martiri, tra le quali indica le distanze.

Un terzo I., assai importante fu trovato (pubblicato dal MABILLON) ad Einsiedeln, e ripubblicato da altri, tra cui il LANCIANI (in *Monumenti antichi, pubblicati per cura della R. Accademia dei Lincei,* I [1890] col. 437–552) e l'HÜLSEN (*La pianta di Roma dell'Anonimo Einsiedlense,* in *Atti della Pont. Acc. Romana di Archeol.*, s. 2ª, IX, Roma 1907). Fu scritto da un romeo del tempo di Carlomagno. Trascrive iscrizioni, descrive monumenti e cerimonie. Sembra copia delle leggende d'una pianta di Roma del sec. VIII, su cui erano tracciati pei pellegrini gli I. (undici ne sono trascritti) e notati i monumenti tanto sacri che profani. Dal complesso si osserva che pochi mutamenti nella rete stradale sono avvenuti tra la Roma del sec. IV e quella della seconda metà del sec. VIII. Date le oscurità e confusioni che non mancano, l'Hülsen crede che questo I. sia una epitome di un altro precedente più ricco.

Un quarto I. è quello di WÜRZBURG, *De locis sanctorum martyrum quae sunt foris civitatis Romae,* scoperto da Eckardt. Secondo il De Rossi, risale al sec. VII.

Finalmente sono da ricordare gli I. di Salisburgo conservati in alcuni codici di età carolingia, pubblicati dai Benedettini di Ratisbona nel 1777. Uno ha per titolo: *Notitia ecclesiarum urbis Romae* e descrive le chiese fuori città e le catacombe. Un secondo tratta *De locis sanctis martyrum quae sunt foris civitatem Romae,* benchè accenni anche

a chiese intramurali. Ora questo secondo si trova a Vienna. Il primo risale alla prima metà del sec. VII ed è redatto con criteri di precisione così che riesce un utile sussidio per la topografia delle tombe suburbane dei martiri e dei Papi e costituisce un autentico I. Il secondo è contemporaneo o di poco posteriore al precedente ed è più un catalogo che un I.; sembra una epitome di una più estesa descrizione.

Alcuni I. in Terrasanta (v. sotto), come il *Burdigalense* e quello dell'Anonimo piacentino, sono anche I. R.

Dopo il Mille, gli I. cessano. Fantasiose illustrazioni di monumenti sono contenute nel libro *Mirabilia urbis Romae* di data e di autore discussi. Tracce più fedeli di I. sono contenute in alcuni *Ordines* (ad es. quello del canonico di S. Pietro, BENEDETTO, del sec. XII), che descrivono il percorso della processione papale.

Naturalmente il genere letterario degli I. R. nell'età moderna si arricchì a dismisura originando *Manuali* e *Guide*, spesso di gran pregio, specialmente a vantaggio dei pellegrini degli Anni Santi.

Ma questa produzione moderna non ha più la venerabilità e il valore archeologico e storico dei primi I. R.

BIBL. — H. LECLERCQ, *Itinéraires*, in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, VII-2, col. 1841-1922. — Per la *Notula*: O. MARRUCCHI, in *Nuovo Bollettino di Archeologia cristiana*, 1903, 344 ss. — Per gli I. di Salisburgo: G. B. DE ROSSI, *Roma sotterranea*, I, p. 143 ss. — ENC. IT., XX, 4 s. — v. anche ROMA; CIMITERI CRIST. III.; PELLEGRINAGGI. — J. MAURY, R. PERCHERON — *Itinéraires romains*, Paris 1950 (pp. XXVIII-664). — H. JEDIN, *Die deutsche Romfahrt von Bonifatius bis Winckelmann*, in « Bonner akadem. Reden », Krefeld, conferenza (si descrivono tre tipi di pellegrinaggi a Roma: pellegr. alle tombe dei SS. Pietro e Paolo; viaggi a Roma dei re tedeschi; visite alla Curia Rom. Si toccano infine anche i viaggi culturali). — Un I. dalle Fiandre a Roma, compilato da *Mathieu Grenet de Béthune, religieux, chroniqueur et pèlerin de Rome en l'an 1500*, è segnalato da L. F. FLUTRE, in *Publications* della fac. di lettere dell'univ. di Strasburgo, fasc. 113 (Paris 1949) 370-79. — Per lo stesso anno santo 1500, il cartografo ERHARD ETZLAUB di Norimberga tracciò una carta, molto diffusa, indicante le vie verso Roma e le distanze delle città tedesche da Roma: cf. H. KRÜGER, *Das hl. Jahr 1500 und Erhard Etzlaubs Romweg-Karte*, in *Erdkunde Archiv f. wiss. Geographie*, IV-3 e 4 (Bonn 1950) 137-41. — A. NORDH, *Libellus de regionibus urbis Romae*, Lund 1949. — G. BARDY, *Pèlerinages à Rome à la fin du IV^e siècle*, in *Analecta Bolland.*, 67 (1949) 224-35: testimonianze tratte da Girolamo, Ambrogio, Prudenzio, Giov. Crisost.; i pellegrinaggi narrati nelle vite dei Santi sono in maggior parte leggendari.

B) I. di Terra Santa, racconti di viaggio lasciatici dai pellegrini di Terrasanta, fonti di grande importanza per la geografia, topografia, archeologia e storia dei LUOGHI SANTI (v.) ed anche per la liturgia allora in uso nei santuari di T. S. Beninteso, in particolare ogni notizia deve essere sottoposta a giusto esame critico, dovendovisi talvolta riconoscere l'influsso della fantasia dell'itinerante o delle leggende locali.

Non ci sono giunti I. dei primi tre secoli, ma certamente ne esistettero, poichè sappiamo quanto frequenti fossero i viaggi per verificare la *traditio apostolica* e per venerare i *trofei* dei martiri: v. EGESIPPO; ABERCIO; anche S. GIUSTINO (v.) e MELITONE di Sardi (v.) nel II sec. e S. CLEMENTE Alessandrino (v.) nel III sec. visitarono la T. S.

Gli I. di cui si ha notizia incominciano nel IV sec. e vanno poi sempre più aumentando di numero, fino ai nostri giorni. Della Palestina si erano fatti una patria adottiva Padri della Chiesa come S. GIROLAMO e ATANASIO e i primi anacoreti avevano scelto là le loro solitudini, là erano sorti i primi ospizi per pellegrini, la cui affluenza da tutte le parti del mondo cristiano aveva perfino sollevato rimostranze. S. Agostino diceva ai suoi: « Amando, non navigando si raggiunge colui che è dappertutto ». E S. Gregorio di Nissa rimproverava coloro che si recavano con troppa frequenza a Gerusalemme, principalmente le donne a cui poteva facilmente venire occasiome di peccato, e diceva che si può salire al cielo da Gerusalemme come dal fondo della Bretagna. Ma il pellegrinare ai Luoghi Santi aveva le sue valide ragioni e il fervore si mantenne nei secoli: v. anche CROCIATE.

I più importanti fra gli I. restano quelli antichi perchè — prescindendo dalle indicazioni di alcuni Padri e di qualche apocrifo — costituiscono per quei tempi l'unica fonte di conoscenza dei Luoghi Santi sotto diversi aspetti. Ricordiamo qui solo i più pregevoli I. anteriori al sec. X:

1) *Itinerarium a Burdigala Hierusalem usque*, opera di un anonimo pellegrino di Bordeaux che visitò la T. S. circa il 333. È assai prezioso per la sua antichità, benchè si riduca ad un rapido schizzo del viaggio con scarsi accenni ai richiami evangelici.

2) *Peregrinatio S. Paulae* (circa l'anno 386). Ne è autore S. GIROLAMO (v.) che descrive il suo viaggio in T. S. con la discepola S. Paola.

3) *Peregrinatio ad Loca Sancta* di Silvia o meglio ETERIA (v.) circa il 395: particolareggiata relazione trovata e pubblicata da GAMURRINI. Secondo le indicazioni del testo, disgraziatamente assai mutilato, l'autore sarebbe una religiosa del mezzodì della Gallia. L'editore Gamurrini attribuì lo scritto a S. Silvia d'Aquitania, sorella di quel famoso Rufino che governò l'impero d'Oriente sotto Teodosio il Grande. Ma FEROTIN, seguito generalmente dai critici moderni, lo rivendicò a Egeria (o Eteria, *Aetheria*, forse anche Eucheria), per cui il celebre racconto che prima si chiamava *Peregrinatio Silviae*, ora si suol chiamare *Peregrinatio Aetheriae*. v. ETERIA. I viaggi della pia peregrinante, attraverso l'Egitto e la Palestina, ebbero luogo dopo il 390 (393-94 secondo Altaner; 415-18 secondo D. Dekkers . . .). Durante il soggiorno in Costantinopoli, ella stese una minuta relazione di quanto aveva veduto, in lingua molto popolare ma vivace, all'unico scopo di edificare le sue sorelle in religione. Nullameno il racconto è assai importante; ad es., la descrizione della solennità del culto a Gerusalemme, specialmente durante la Settimana Santa, è interessante per la storia della liturgia.

4) *De situ Terrae Sanctae* (c. 520-530), dovuto a certo TEODOSIO (Teodorico), arcidiacono nell'Africa del Nord. Dà le distanze esatte da un luogo all'altro e riferisce molte leggende locali. Non fu pubblicato se non nel 1865. Di questo scritto fu fatta una parafrasi che passò sotto il nome di *I. di Virgilio* (il qual personaggio è inventato da Pitra).

5) Al sec. VI risale pure il *Breviarius de Hierosolyma*, ritrovato nel 1879.

6) Un Anonimo piacentino, che verso il 570 aveva pellegrinato con una comitiva in Oriente, ci diede una relazione (c. 580), detta erroneamente *Peregrinatio Antonini*. In realtà questo Antonino è il Santo martire, vescovo di Piacenza, ricordato dal Geronimiano al 30 settembre, molto onorato già nel IV sec. a Piacenza, titolare dell'antica cattedrale della città, celebrato già nel sec. IV da Vittricio di Rouen (*De laude Sanctorum*, PL 20, 453). Cf. Lanzoni, II, p. 814 s. L'anonimo pellegrino inizia il suo racconto così: « *Praecedente B. Antonino martyre*, ex eo quod a civitate placentina egressus sum, in quibus locis sum peregrinatus, id est Sancta Loca . . . ». Ora quel « praecedente B. Ant. m. » ha ovviamente il senso: « col favore di S. Ant. », e non può essere inteso come se Antonino avesse « preceduto » la comitiva.

7) Una lettera al prete Fausto, dubbiamente attribuita a S. Eucherio di Lione (v.), tratta *De situ Hierosolymitanae urbis vel ipsius Judeae*.

8) Il chierico franco Arculfo, verso il 670 dettò ad Adamnano, abbate di Jona, una minuta, interessante descrizione *De Locis Sanctis*.

9) Il trattato di Beda, *De Locis Sanctis*, non ha la forma di I. Si conoscono altri I , come quello di Bernardo monaco franco (c. 870), di Epifanio Agiopolita, monaco greco (c. 900).

Dopo il Mille anche gli I. in T. S. si moltiplicano e non si possono più seguire. Ricordiamo solo quello dell'ebreo Beniamino di Tudela (1160–1173), che, partito dalla Navarra, e attraversata la Francia, l'Italia, la Grecia, visitò Costantinopoli, la Siria, Gerusalemme, Damasco, la Mesopotamia.

Bibl. — Ediz. dei testi a cura di P. Geyer, *Itinera Hierosolymitana saec. IV–VIII*, in « Corpus Script. Eccles. Lat. » XXVIII (Vienna 1898). — Cf. anche PL 23, 1143-1270: vers. latina fatta da S. Girolamo dello scritto di Eusebio di Cesarea (c. 330) *Sui nomi ebraici*; – PL 8, 783-96: il *Burdigalense*; — PL 22, 183-92: lettera di Paola ed Eustochio a Marcella, *De Locis Sanctis*; — PL 72, 899-918 : l'Anonimo Piacentino (lo stesso anche in *Acta SS. Maji* II [Ven. 1738] p. XVIII ss); — PL 121, 569-74 : I. di Bernardo; — PG 120, 260–72, *Enarratio* di Epifanio. — Il testo ebraico di Beniamino di Tudela fu edito, con vers ted. di L. Grünhut, a Gerusalemme 1903–04. — Della *Peregrinatio Aetheriae* fu fatta nuova ediz. eccellente, con vers. franc., a cura di Hél. Pétré, Paris 1949. — *Hans Stockars Jerusalemfahrt 1519 . . .*, Basel 1949, a cura di Karl Schib (questo viaggio, di cui Stockar narra con ricchezza il ritorno, è conosciuto anche dal racconto di due altri partecipanti, Enr. Stultz, monaco di Engelberg, e Luigi Tschudi di Glaris). — L'I. compiuto (1514) dal mercante veneziano Barbone Morosini e da lui narrato in dialetto venez., è fatto conoscere da Pell. Bagatti in *La Terra Santa* (1950).

A. Baumstark, *Abendländische Palästinapilger des ersten Jahrtausends u. ihre Berichte*, Köln 1906. — P. Thomsen, *Loca Sancta . . .*, Halle 1907. — A. Elter, *Itinerarstudien*, Bonn 1908. — H. Vincent–F. M. Abel, *Jérusalem nouvelle*, Paris 1914-24, p. XXXIV–XLI. — Altra bibl. presso P. de Labriolle, *Hist. de la littér. lat. chrét.*, II (Paris 1947³) 497; H. Leclercq in *Dict. d'Arch.* cit., VII–2, col. 1853 ss, 1897 ss; cf. ivi, VI–2, col. 2602 s; A. E. Mader in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, V, col. 661–64. — v. anche Palestina; Pellegrinaggi.

ITTA. v. Ita.

ITTITI. v. Etei. Alla bibl. ivi notata puoi aggiungere: B. Schwartz, *A hittite ritual text*, in *Orientalia*, 16 (1947) 23-55; A. Dupont-Sommer, *Le dechiffrement des hiéroglyphes hittites et les inscriptions bilingues de Karatepe*, in *Rev. hist.* 201 (1949) 213-24. — « *Mana* ». *Introduction à l'hist. des religions*, I-2 (1949) 333 ss, di R Dussaud. — G. Contenau, *La civilisation des Hittites et des Huarites de Mitanni*, Paris 1948². — E. Cavaignac, *Les Hittites*, Paris 1950. — Vari articoli in *Jaarbericht Ex Oriente lux*, 10 (1945-48) 407-14, 479 s, 11 (1949-50) 81 s, 83-94.

ITUREA, regione a NE della Palestina, citata in Lc III 1 come parte della tetrarchia di Filippo figlio di Erode il Grande (v. Erodi). Ebbe il nome dai discendenti di *Jetur* figlio di Ismaele (Gen XXV 15; I Par I 31), che l'occuparono nei secoli VI–V av. C. L'I. settentrionale comprendeva il Libano, l'Antilibano, l'Hermon e la pianura di Massyas, estendendosi fino verso Damasco e il lago el–Hûle. Nel sec. I d. C. venne divisa in vari territori: l'Abilene, l'I. del Libano e la Calcide.

L'I. meridionale comprendeva le regioni a S e SE dell'Hermon, chiamate *Ulatha* (= Ardel-Hûle) e *Paneas* con capitale Cesarea di Filippo.

Sembra che la testimonianza di Luca debba intendersi dell'I. meridionale. Talvolta è chiamata anche *I. di Zenodoro* per il fatto che un personaggio di tal nome circa l'anno 34 av. C. ne ottenne con denaro da Cleopatra il titolo di tetrarca.

Gli Iturei, per quanto arabi di origine, al tempo di Cristo erano abbastanza aramaizzati. Irrequieti e predoni, vengono da Cicerone definiti come *omnium gentium maxime barbari* (Filipp. II, 19, 112). Erano anche abili sagittari e per questo vennero molto usati e lodati dai Romani (Cesare, *Bell. afric.* 20; Virgilio, *Georg.* II 448).

IVANIOS (*Mar*). v. Malabarici, Malancaresi.

IVÁNOV Venceslao (*Vjaceslav*) Ivanovic (1866–1949), n. a Mosca, m. a Roma, passato (17–III–1926) dallo scisma al cattolicesimo, eminente poeta, letterato, filosofo, professore di lingua paleoslava, di lingua, storia e letteratura russe nel Pontif. Collegio Russicum, figlio spirituale di Vladim. Soloview (v.) e alunno del Mommsen, il principale promotore del cosiddetto « Rinascimento russo » che fu interrotto bruscamente in patria dalla rivoluzione bolscevica del 1917-18, « il più raffinato e universale rappresentante della cultura russa del sec. XX e, forse, di tutta la cultura russa in genere ».

I severi studi compiuti in patria e all'estero ne fecero il più valente conoscitore della filologia classica russa. Immerso nei suoi lavori letterari, fu sorpreso dalla baraonda del 1917 e riparò a Roma, dove la sua anima bennata, colta e profonda ritrovò la fede. Quando la sua domanda alla S. Congregaz. per la Chiesa Orientale (14-III-1926) fu accolta e nella festa di S. Venceslao (17-III) in S. Pietro egli recitò il Credo e la professione di fede, gli parve finalmente di aver cessato di « respirare con un solo polmone », si sentì « ortodosso nel pieno senso della parola »; e colla conversione intese, in pari tempo, soddisfare anche il « dovere » del suo popolo, la cui « non esplicita ma più profonda volontà . . . era matura per la unione, fedele al comandamento della sua ultim'ora di dimenticare se stesso e di sacrificarsi per l'ecumenicità ».

Oltrechè nell'insegnamento, fu occupato, con Korolewskji, Raes, Herman, Sweigl, Schultze, Tyszkiewiz . . . , nella preparazione dei testi liturgici slavi, ordinata dalla S. Congr. per la Chiesa Orien-

tale. — I. V., *L'uomo*, Milano, Bocca 1946. — Cf. *Città di Vita*, 1949, p. 570 e *L'Osservatore Romano*, 22-IX-1949. — Per la sua attività letteraria v. Enc. It., XX, 71, con *bibl.* — B. Schultze, *Pensatori russi di fronte a Cristo*. II-III (Firenze 1949) 247-73. — S. Tyszkiewicz, *L'ascension spirituelle de Venc. I.*, in *Nouv. Rev. théologique*, 72 (1950) 1050-62. — G. Barra, *L'odissea spirituale di V. I.*, in *Vita e Pens.*, 35 (1952) 34-38.

IVENZIO. v. Invenzio.

IVETTA (*Juetta, Jutta*), Beata, cistercense (1158-1228), n. a Huy presso Liegi, sposata giovanissima, rimase vedova a 18 anni. Si diede allora alla pratica delle opere di carità, a sollievo particolarmente dei lebbrosi. Ritiratasi nei pressi del monastero cistercense di Orval, visse come reclusa per 30 anni presso la chiesa di Huy, venerata per santità e sapienza, favorita del dono di profezia e della penetrazione dei cuori, per cui era consultata da numerosi pellegrini, fra i quali Abbondio di Huy. Dei suoi figli, il maggiore si fece monaco nell'abbazia di Orval, e il secondo, dopo una vita dissoluta, nell'abbazia di Trois-Fontaines.

I Cistercensi le danno il titolo di Beata e la festeggiano l'11 gennaio. — *Vita* scritta dal contemporaneo Ugo di Floreffe, in Acta SS. *Jan.* I (Ven. 1734) *die* 13, p. 863-87. — E. von Wintershoven, *Recluseries et ermitages dans l'ancien diocèse de Liège*, Tongern 1905.

IVO(NE), lat. *Ivo*, franc. *Yves*, Canonico Regolare, S. (c. 1040 23-XII-1116), n. presso Beauvais, dal 1090 vescovo di Chartres (*Carnotensis*), dove morì.

Compiuti gli studi a Parigi e a Bec (dove ebbe a maestro Lanfranco e a condiscepolo S. Anselmo), fu canonico a Presle in Piccardia, preposto (c. 1078) dei Canonici Regolari di S. Quentin a Beauvais, infine fu designato (1090) da papa Urbano II come vescovo di Chartres, in sostituzione del deposto predecessore Goffredo. Nominato dal clero e dal popolo, ricevuta l'investitura dal re, poichè l'arcivescovo di Sens, Richero, partigiano di Goffredo, si rifiutò di consacrarlo, I. si recò a Roma e ricevette la consacrazione episcopale dallo stesso Urbano II, che all'occasione si complimentò per lettera (*Ep. 44*, del 1090; PL 151, 325 s) con gli Chartriani per la scelta che avevano fatto e li esortò all'obbedienza.

I. emerse tra le personalità più significative, più forti e influenti della cristianità d'allora, come fa fede la sua corrispondenza, quasi tutta del periodo episcopale: stimato alla corte papale e alla corte pontificia, uomo superiore di scienza, di virtù, di zelo, s'adoprò indefessamente al governo spirituale e anche temporale della sua diocesi, alla reintegrazione della disciplina ecclesiastica, alla santificazione del clero e dei religiosi, alla fondazione (cf. PL 162, 293-95), e alla riforma dei monasteri, alla conservazione della pace tra il popolo (cf. *Epist. 44*, PL 162, 55-57, che regola e inculca l'osservanza della « Tregua di Dio ») e soprattutto all'instaurazione di un equo regime di equilibrio tra i due Poteri (v.), spirituale e temporale, allora penosamente rotto dalla lotta per le Investiture (v.) e dalle pretese dei re di Francia. In ogni contingenza diede prova della sua profonda devozione alla S. Sede e alla monarchia capetingia: negli urti si comportò con signorile, illuminata moderazione, che, quando non fossero in gioco la verità e la giustizia immutabili, accedeva anche a compromessi, suggeriti non già da pigrizia o da interessi terreni, ma dalla vasta comprensione degli uomini e delle cose e dalla intelligente preveggenza del maggior bene della Chiesa e della società. Malinconico ma saggio è il principio che lo diresse nella sua azione pastorale e politica: quando non si tratti di violazioni della « aeterna lex », « sufficiat patri verbum pro verbere », in vista della « pace ecclesiastica e dell'amore fraterno »; « si enim vult apostolica auctoritas omnia . . . districte judicare, oportebit pene omnes ministros administrationibus suis renuntiare aut de mundo exire, nec habebunt ubi seminent spiritualia nisi permittantur aliqua tolerare carnalia . . . ; ubi populorum strages jacent, detrahendum est aliquid canonum severitati, ut maioribus morbis sanandis charitas sincera subveniat » (*Epist. 190* a papa Pasquale, PL 162, 196 s). Questo principio gli era consentito dalla sua vasta scienza canonistica.

Le *auctoritates* da lui raccolte a suffragio del diritto ecclesiastico erano spesso in palese contraddizione tra loro. Preludendo alla *Concordia discordantium canonum* di Graziano (v.), al *Liber de misericordia et justitia* di Algero di Liegi (v.) e al *Sic et non* di Abelardo (v.), I. nei celeberrimi *Prologhi* (PL 161, 47-60 e 1041-46) preposti al « Decreto » e alla « Panormia » (v. sotto), tenta di fissare i criteri per una equa interpretazione dei testi. Poichè « maestra » di ogni disciplina è la carità del prossimo, « quicumque ecclesiasticus doctor ecclesiasticas regulas ita interpretatur aut moderatur ut ad regnum charitatis cuncta quae docuerit vel exposuerit referat, nec peccat nec errat » (PL 161, 47 D). Ciò posto in generale, occorre distinguere « quid sit admonitio, quid sit praeceptum, quid prohibitio, quid remissio » (ivi, 48 D). Ora dei precetti e dei divieti alcuni sono immutabili, altri mutevoli: « praeceptiones *immobiles* sunt quas lex aeterna sanxit, quae observatae salutem conferunt, non observatae eamdem auferunt . . . ; *mobiles* vero sunt quas lex aeterna non sanxit, sed posteriorum diligentia ratione utilitatis invenit non ad salutem principaliter obtinendam sed ad eam tutius muniendam » (ivi, 50 A). Ebbene, nei precetti immutabili « in quibus observatis salus acquiritur vel in quibus neglectis mors indubitata consequitur, nulla est admittenda dispensatio »; nei precetti mutabili, invece, « potest praecedere auctoritate praesidentium diligenter deliberata dispensatio » (ivi, 51 A). Questa dispensa, di cui la storia evangelica, apostolica ed ecclesiastica ci dà numerosi esempi, si deve concedere, come suggerisce anche S. Leone M., « ubi necessitas fuerit, ad utilitatem Ecclesiae . . . Ex necessitate enim fit mutatio legis » (ivi, 57 A), poichè « quod necessitas pro remedio reperit, cessante necessitate debet utique cessare pariter quod urgebat » (ivi, 53 D).

In particolare, I. giudicava che le proibizioni gregoriane delle investiture laiche fossero ben legittime, ma mutabili, appunto, e suscettibili di dispensa, quando, salvaguardato il bene della Chiesa e delle anime, ciò esigesse la « necessità » (ad es., una legittima consuetudine non lesiva dei diritti ecclesiastici). Per queste considerazioni, forse, I. non introduce nella sua opera canonistica i divieti della investitura laica, mentre vi inserisce i testi che riconoscevano all'imperatore un posto nell'elezione del Papa. Beninteso, con questa delicata distinzione dell'« immutabile » dal « mutabile » nella

legge, si poteva procedere molto avanti sul sentiero del capriccio, dell'anarchia e dell'eterodossia. Ma I. era troppo retto e dotto per arrogarsi un diritto personale di dispensare dalle leggi da lui giudicate mutabili: egli attendeva la dispensa soltanto dalla « praesidentium auctoritate » (ivi, 51 A); nel nostro caso, dal Papa, al quale, di fatto, egli con dotte ragioni la suggerisce, e con sincera devozione filiale la chiede, come prova tutta la sua corrispondenza con Urbano II e Pasquale II e tutta la sua azione.

Protestò fieramente contro il doppio adulterio di re Filippo I che, ripudiata la moglie Berta di Frisia, strinse matrimonio, celebrato dal vescovo complice Ursione di Senlis, con Bertrada di Montfort già moglie di Folco d'Angiò (*Epist. 15*, PL 162, 27 s). Non si lasciò smuovere nè dalla prigione sofferta nel castello di Puiset, donde lo trasse l'intervento di Urbano II e di Renaud arcivescovo di Reims, nè dalle lusinghe della corte e dei vescovi cortigiani, i quali, essendo morta Berta (1094), ratificarono in un concilio compiacente l'unione di Filippo con Bertrada. I., invece, d'accordo con la S. Sede che aveva visitato nel novembre 1093, non vi si acconciò: Filippo fu scomunicato prima dal conc. di Autun riunito dal legato Ugo di Die arcivesc. di Lione (ottobre 1094), e poi dallo stesso Urbano II nel conc. di Clermont (novembre 1095).

In pari tempo I. s'industriava per ricondurre il re a penitenza e per sollecitare verso di lui l'indulgenza della Chiesa. Con Urbano II, a Montpellier, concertò la prima assoluzione data al re dal conc. di Nîmes (1096). Filippo aveva allora simulato il pentimento, sicchè fu di nuovo scomunicato nel conc. di Poitiers (1100). Ma quando, con Bertrada, venne a sincera resipiscenza, I. gli facilitò il solenne perdono della Chiesa (conc. di Beaugency, 30-VII-1104, e di Parigi, 1-XII-1104; cf. *Epist. 144* a papa Pasquale, PL 162, 150 s).

Nella controversia dottrinale e politica delle INVESTITURE (v.) I., col suo temperamento moderato e transattivo, parve mitigare l'intransigenza dei decreti di Gregorio VII; ond'è che fu disapprovato da Urbano II (cf. *Epist. 67*, PL 162, 85-87) e dal legato Ugo di Lione (cf. *Epist. 60*, PL 162, 70-75), ma è a dire che gli eventi gli diedero ragione: gli riuscì infatti di ricondurre la pace fra il re d'Inghilterra Enrico I e la S. Sede (dieta di Londra, agosto 1107), di risolvere lo spinoso problema della successione al seggio vescovile di Beauvais (1104), conteso da Stefano di Garlande, incapace ma favorito a corte e da Galone abbate di S. Quentin scelto dal clero, consacrato dal Papa ma avversato dal re (cf. *Epistt. 87, 89, 92, 95, 97 s, 102, 104 s, 110, 144-146*), e l'ancor più grave problema della successione al seggio arcivescovile di Reims, preteso da Gervasio di Rethel, favorito di Filippo I, e da Rodolfo il Verde, scelto e consacrato da Pasquale II al conc. di Troyes (1107): costui fu finalmente riconosciuto (1109) dal re Luigi VI a patto che prestasse giuramento di fedeltà al re, la qual concessione era bensì contraria al can. 17 del conc. di Clermont (novembre 1095) e alle disposizioni di Pasquale II, ma era stata suggerita da I. per il maggior bene della Chiesa. Del resto il concordato di Worms (1122) era un postumo trionfo della dottrina e della pratica del grande vescovo di Chartres.

Questa libertà d'azione non sminuiva il profondo amore filiale di I. per la S. Sede, che rifulse, tra l'altro, quando le recriminazioni di molti vescovi francesi, capeggiati da Josseran arcivesc. di Lione e da Goffredo di Vendôme, contro le infauste concessioni strappate a Pasquale II dall'imperatore Enrico V (1111), stavano per provocare uno scisma: Josseran non si peritò di convocare un concilio ad Anse (1112) per giudicare il Papa! I. non solo rifiutò di parteciparvi, ma, informato dallo stesso Pasquale II circa i motivi e le circostanze della concessione incriminata, prese le difese del Papa: si vegga la famosa lettera indirizzata a Josseran, sottoscritta anche da Daimberto, arcivesc. di Sens, e dagli altri vescovi della provincia senonense (*Epist. 236*, PL 162, 238-42).

Il culto di I. tra i Canonici Regolari Lateranensi fu riconosciuto da S. Pio V (bolla 18-XII-1580). Festa 20 maggio.

Scritti. — A) I. lasciò una vasta produzione canonistica (*Collectio Tripartita, Decretum, Panormia*, in PL 161), condotta a termine, per invito di Urbano II (cf. *Epist. 2*, PL 162, 13), nei primi anni di episcopato, tra il 1092 e il 1095.

a) La *Tripartita*, che, se non è di I., è certamente di discepoli suoi da lui ispirati, prende il nome dall'essere divisa in 3 parti, dove si accolgono le *auctoritates* su cui si fonda la legislazione ecclesiastica, cioè: 1) decretali pontificie, molte delle quali sono tratte dal pseudo-ISIDORO (v.); 2) canoni dei concili generali e particolari; 3) testi patristici, Capitolari, estratti dal Codice giustinianeo, ordinati non già cronologicamente come le prime due parti, ma secondo il contenuto, in 29 capitoli. Le prime due parti sembrano anteriori e la terza posteriore al *Decreto*.

b) Nel *Decretum*, mettendo largamente a profitto il « Decreto » di BURCARDO di Worms (v.), I. tenta una completa esposizione canonico-teologica, ordinando logicamente, commentando e collegando i materiali raccolti nella *Tripartita* e altri testi ancora. La sistematicità non è affatto quale si desidererebbe, ma è gran merito di I. di averla tentata, aprendo la via ai trattati posteriori. L'opera è divisa in 17 parti: I, *De fide et sacramento fidei* (battesimo e cresima); II, *De sacramento Corporis et Sanguinis Domini* (Eucaristia); III, *De Ecclesia et de rebus ecclesiasticis* (compresi i templi e i benefici), ecc. Assai notevoli sono la V, *De primatu Romanae Ecclesiae*; la X, *De homicidiis spontaneis et non spontaneis* (che tratta anche della pena di morte, dell'intervento del braccio secolare contro crimini morali e religiosi, della guerra ...); la XI, *De incantatoribus* ... (circa le superstizioni del tempo); la XVI, *De officiis laicorum* ... (doveri dei sovrani, i rapporti sociali, la schiavitù ...); la XVII, *SS. Patrum sententiae de fide, spe et charitate* (compendio della teologia di I.).

c) La *Panormia* che, secondo il nome (greco *pan* e latino *norma*), vorrebbe essere il codice di « tutte le leggi », rimaneggia, riordina, compendia e completa il « Decreto ». Questa « sommaria enciclopedia di diritto canonico » (Fournier-Le Bras) in 8 libri in effetto è superiore al Decreto per ordine metodico e per precisione, benchè sia ancora lontana dalle sistemazioni posteriori.

B) Di grande interesse per la conoscenza dell'azione e dei sentimenti di I., oltrechè della storia sacra e profana del tempo, sono le sue *Lettere*. Il Migne (PL 162, 11-288), dopo Fr. Juret, ne riporta 288, ivi comprese alcune di Urbano II, di

Daimberto, di Josseran; altre 4 sono riprodotte in appendice (ivi, col. 287-90); questo numero può ben essere incompleto. Per i problemi posti dall'epistolario di I., che ebbe presso i posteri gran favore, cf. J. Leclercq, in Bibl. Le lettere storicamente più importanti sono quelle indirizzate a Urbano II, a Pasquale II, al legato Ugo di Lione (la cui intransigenza non era condivisa da I.), ai re francesi Filippo I e Luigi VI il Grosso, ai re inglesi Guglielmo II, Enrico I, Matilde regina. Per comprendere la teologia sacramentaria di I. sono notevoli le lett. 251, 255, 287.

C) A I. si attribuiscono inoltre 24 *Sermoni* (PL 162, 505-610), concernenti i sacramenti, la liturgia, la dogmatica: preziose fonti per la conoscenza della liturgia d'allora e del pensiero teologico e morale di I. Particolare fortuna ebbe nel sec. XII il secondo: *De excellentia sacrorum Ordinum et de vita ordinandorum* (col. 513-19). Di assai dubbia autenticità ivoniana sono i 6 Sermoni al popolo riportati in PL 147, 219-36.

D) Un commentario sui Salmi, aggiudicato a I. da molti mss., è rimasto inedito; cf. B. Smalley, in *English histor. Rev*, 1935, p. 680 ss, e in *Rech. de Théol. anc. et méd.*, 1937, p. 365 ss.

E) Alcuni florilegi mss. del sec. XII conservano *Sentenze* messe sotto il nome di I., che infatti hanno rispondenza nelle sue opere o riproducono il suo insegnamento; cf. A. Wilmart, *Une rédaction franç. des Sentences dites d'Anselme de Laon*, in *Rech. de Théol. anc. et méd.*, 1939, p. 119 ss.

F) Certamente non appartengono a I. il *Micrologus* (PL 151, 974 ss) o il breve *Chronicon de regibus Francorum* (PL 162, 611-16).

G) Sulla fede della Cronica di Sigeberto di Gembloux, I. fu considerato, se non il fondatore, il principale riformatore e legislatore dei Canonici Regolari (v.; anche Vita comune) nel sec. XI-XII, non solo in Francia e in Inghilterra, ma anche nelle terre dell'impero, a Marbach, a Salzburg. Ma di questa sua attività ci rimasero scarse tracce fuori delle sue lettere. I. non si lasciò prendere neppure dal radicalismo ascetico, che allora sospingeva buon numero di chierici e di laici verso la solitudine per praticarvi il lavoro manuale e le austerità eremitiche. Che anzi, pur senza condannare la solitudine, critica l'orgoglio di certi anacoreti, denuncia i pericoli di quel genere di vita, basato esclusivamente sul lavoro manuale, e proclama la superiorità della vita comune (cf. *Epistt. 37, 192, 256;* PL 162, 50, 198-202, 260-262); dichiara legittimo l'uso della carne (*Ep. 256*, ivi 262; per l'obiezione di Rainaldo l'Eremita — che si richiama a S. Agostino, forse alla *Vita S. Augustini* di Possidio, PL 32, 51 —, cf. G. Morin, *Rainaud l'Erm. et Yves de Ch.*, in *Rev. Bénéd.*, 1928, p. 103); sostiene che il lavoro manuale fu praticato dai Padri del deserto non già per soddisfare ai loro bisogni, ma piuttosto per evitare l'ozio (cf. *Ep. 10*, PL 162, 23); e a base della vita regolare pone la *Vita apostolica* e le *Traditiones SS. Patrum* (ivi, col. 30, 45), dando pochissimo rilievo alla *Regula S. Augustini* (citata in Decr. VI, 384; PL 161, 526). Insomma, contro l'intransigenza ascetica allora in voga I. propugnò con gli scritti e attuò nella comunità di S. Quentin a Beauvais una spiritualità moderata, non disdegnosa di soggiacere all'autorità dei vescovi, di stringere rapporti con altre comunità e con il clero secolare, non aliena dalle prebende e dalle pie sovvenzioni esterne, non contraria all'uso della carne, non avida di liturgie speciali distinte dalla tradizionale comune, nè di abiti troppo distanti da quelli dei secolari... Le *Consuetudini* di S. Quentin, conservate nel ms. di Parigi S. Genoveffa 349, e riprodotte da H. Dereine in *Rev. d'Hist. eccl.*, 43 (1948) 433-37, non furono scritte da I., come pensarono G. Morin e L. Fischer, *I. v. Ch., der Erneuerer der « Vita canonica » in Frankreich*, in *Festgabe A. Knöpfler*, Freib. i. Br. 1917, p. 67-88, ma ne riproducono il pensiero e ne riflettono la riforma in atto a S. Quentin: ebbene, in esse I. è efficacemente dipinto come « vir moderatae religionis et praecipuae discretionis, malens lac emungere quam durius premendo sanguinem elicere, bis tondere quam semel interficere » (in *Rev. d'Hist. eccl.*, l. c., p. 436, in mezzo).

Bibl. — PL 161, IX-XVIII, notizia storica (da *Gallia Christiana*, VIII, col. 1126-34); — col. XVII-L, *Histoire de S. Yves*, scritta da Rivet, per la *Hist. littér. de la France* X, 102-47); — col. XLIX-LXXXVIII, dissertazione di Ag. Theiner sul « Decreto »; — col 9-48, prolegomeni all'ediz. del 1647, con la *Vita* di I. scritta da F. J. Fronteau (col. 11-22), le testimonianze antiche su I. (col. 23-28), l'introduz. di Giov. Molineo (col. 29-42) ed estratto dai fratelli Ballerini sulle antiche collezioni dei canoni (col. 41-48); — col. 47-1022, il *Decretum*, con note (col. 1021-36); — col. 1041-1344, la *Panormia*; — col. 1345-1428, indici delle materie contenute nel Decreto e nella Panormia; — PL 162, 9-12, destinatari delle lettere di I.; — col. 11-290, *Epistolae*, cui seguono i *Diplomi* (col. 289-96), le note di Fr. Juret (col. 297-428) e di J. B. Souchet (col. 427-504); — col. 505-610, *Sermones*. — L. Leclercq, *La collection des lettres d'Yves de Ch.*, in *Rev. Bénéd.*, 56 (1945-46) 108-25. — Id., *Yv. de Ch. Correspondance*, ediz. e vers. franc., I (Paris 1949), pp. XLII-317: opera di gran valore, benchè l'ediz, fondata su basi troppo ristrette e poco sicure, non dia le garanzie di un « testo restituito »; cf. recens. in *Rev. d'Hist. eccl.*, 45 (1950) 261-66. — F. Schmitt, *Trois lettres inconnues d'Yves de Ch.* concernenti l'attività riformatrice di I. e la disciplina matrimoniale, in *Rev. Bénéd.*, 50 (1938) 84-88. — L. Guizard, *Note sur trois mss. des lettres d'Y. de Ch.* conservati a Montpellier, in *Mélanges L. Halphen* (Paris 1951) 307-12. — G. Oesterle, *Ivonis Carn. episc. epistulae incognitae*, in *Arch. di diritto eccl.*, 2 (1940) 56 e 205. — E. Amann e L. Guizard in *Dict. de Théologie cath.*, XV, col. 3625-40, con buone indicazioni bibliografiche. — J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII siècle*, Paris 1914, 1948²: l. vi è studiato come una delle figure centrali (v. indice analitico, *Yves*). — A. Fliche, *La réforme grégorienne et la reconquête chrétienne (1057-1123)*, Paris 1940 (in Fliche-Martin, *Histoire de l'Eglise*, VIII). — Beryl Smalley, *Master Ivo of Ch.*, in *English hist. Rev.*, 50 (1935) 680-86. — C. Dereine, *Les coutumiers de S. Quentin de Beauvais...*, paragr. 1: *Yv. de Ch. et le coutumes de S. Quentin de B.*, in *Rev. d'Hist. eccl.*, 43 (1948) 417 ss. — G. Hofmann, *I. v. Ch. über Photios*, in *Orient. Christ. Periodica*, 14 (1948) 105-37. — Acta SS. *Maji* IV (Ven. 1740) *die* 20, p. 709-14 con la *Vita* di Fronteau, annotata da G. Henschen.

IVONE da Parigi, O.F.M. Cap. (c. 1590-1678), teologo e mistico, uno dei più illustri talenti letterari dell'Ordine. Si fece cappuccino dopo aver esercitato con plauso l'avvocatura nel Parlamento di Parigi

Si nascose nella sua cella e rinunziò a tutte le cariche per consacrarsi totalmente allo studio.

Lasciò una cospicua eredità di scritti, fra i quali vanno segnalati: — *Felices eventus pietatis, seu Triumphus vitae religiosae* (Parisiis 1632), in difesa dei religiosi contro un vescovo, J. P. Camus, che nel *Directeur désintéressé* (1631) li denigrava, nonostante che fosse stato richiamato dalla S. Sede; quella querela portò la Chiesa di Francia sull'orlo dello scima; — *Théologie naturelle*, 4 voll., ivi 1633-38; — *Moralis christianae tomi IV*, ivi 1638-42; — *De potestate Romani Pontificis*, ivi 1643, 2 voll., contro luterani e calvinisti; — *Le palais de l'amour divin*, voll. 4, ivi 1644; — *De perfectione religiosa*, tomi 2, ivi 1653; — *Instructiones religiosae*, tratte dalle cronache e dagli annali dell'Ordine, ivi 1661; — *Poenitens christianus*, ivi 1680; — *De indifferentia actuum humanorum*, ivi 1645; — *Le magistrat chrestien*, ivi 1688; — *Les fausses opinions du monde*, ivi 1688; — *Digestum sapientiae*, 4 voll., Parigi-Lione 1643-47: riduzione di tutte le scienze ai primi principi col sussidio dell'arte lulliana. Conosceva bene le correnti del pensiero passato e contemporaneo: R. Lullo, M. Ficino, il Cusano, S. Tommaso, S. Agostino, Aristotele da una parte, Pomponazzi e i Padovani, Vanini, gli averroisti e i platonici, Montaigne, Charron, dall'altra.

I. è uno scrittore singolare, pieno di saggezza e di stranezze, penetrante nelle analisi, chiaro, preciso, efficace nell'esposizione, largo nelle vedute, ricco di erudizione; nè si lascia guidar la mano dal prurito confutatorio. In modo ortodosso, se pure talora bizzarro e sconcertante, oppone la dottrina tradizionale agli errori del tempo: il LIBERTINISMO (v.) e il GIANSENISMO (v.). Del resto, è un ottimista: la natura, dacchè venne assunta dal Verbo, è cosa sacra, e perciò non può tollerare, senza protesta, la bestemmia di coloro che in essa vedono solo incostanza, infedeltà e miseria: c'è la miseria, ma è un'eclisse del sole, non già il sole. Contro il PESSIMISMO (v.) sia dei protestanti, sia dei giansenisti, e contro l'OTTIMISMO (v.) del RINASCIMENTO (v.) pagano, la filosofia di I., esposta lucidamente nella *Théologie naturelle*, afferma le ragioni di un UMANESIMO (v.) cristiano (cf. Bremond, I, 345). Di esso I. s'avvale anche in apologetica, la quale, oltrechè razionale, è anche psicologica, in quanto, oltrechè alle ragioni teoretiche, fa appello anche alle « ragioni del cuore », al sentimento e alla natura. Di cosiffatta « apologetica umanistica », come la chiama Chesneau, già annunciata in J. de Silhon e in M. MERSENNE (v.), I. è il più significativo rappresentante nel sec. XVII, precorritore di Fénelon, Nieuwently, Pluche, Bernardin, Chateaubriand.

I. è pure un grande mistico, il predicatore dell'amore unitivo, il quale penetra tutta la sua anima e segna di sè tutte le sue opere. Anche per questo I. è l' « archetipo dell'umanismo devoto » (Bremond).

BIBL. — BREMOND, I, 341-542; il Bremond, che tirò dall'oblio I., è troppo encomiastico e ne dimentica i difetti. — CUTHBERT, *I Cappuccini e la Controriforma*, Faenza 1930, p. 475 479. — BERNARDO di Bologna, *Bibliotheca*, Venezia 1747, p. 162-163. — HURTER, *Nomenclator*, IV³, col 431. — CH. CHESNEAU, *Le P. Y. de Paris et son temps*, Paris 1946, 2 voll. — J. EYMARD D'ANGERS, *L'argument de l'ordre du monde dans la « Théologie nat. » du P. Y. de P.*, in *Etudes francisc.*, 48 (1936) 280-300, 493-524. — ID., *Le P. Y. et Pomponazzi*, ivi, 49 (1937) 147-78. — ID., *Le sentiment de Dieu chez le P. Y. de P.*, ivi, 582-631. — ID., *Le désir naturel du surnaturel. Séb. de Senlis, Y. de P., Léandre de Dijon (1637, 1645, 1661)*, ivi, nuova serie 1 (1950) 211-24. — ID., *Le P. Y. de P. et le courant libertin*, in *Rev. d'Hist. eccl. de France*, 1939. — ID. in *Dict. de Théol. cath.*, XV, col. 3640-42. — ID., *Sénèque et le stoicisme dans l'oeuvre d'y. de P.*, in *Collectanea franciscana*, 21 (1951) 45-88.

IVO(NE). *Ivo, Ewan, Yves*..., S. Sotto questo nome vengono alcuni Santi bretoni. Il più noto è **I. di Tréguier.** Nacque il 17-X-1253 a Kermartin nel Minihi-Treguier in Bretagna (donde si dice anche *I. di Kermartin*), dalla modesta ma pia famiglia *Hélory*, dalla quale assorbì l'amore di Dio e del prossimo e lo spasimo della santità. Appresi i primi rudimenti del sapere dal giovane compatriotta Giov. di Kerhoz, nutrì il precoce, fertilissimo ingegno negli studi della dialettica e della teologia a Parigi, poi, a 24 anni, negli studi giuridici a Orléans, sempre accompagnato dal suo primo maestro e fedele ammiratore Giovanni, dappertutto suscitando simpatie e plausi per i suoi progressi scientifici e per la santità della vita. Nel 1280 l'arcidiacono di Rennes lo faceva officiale (giudice ecclesiastico). Il pesantissimo incarico di amministrare la giustizia ecclesiastica non gli impediva di intrattenersi in intima consuetudine di pietà e di studio coi Francescani di Rennes, di prodigarsi a vantaggio di tutti i bisognosi, di esercitarsi in tutte le austerità ascetiche. Tanta fama si levò della sua dottrina, della sua abilità, della sua virtù, che il vescovo di Tréguier, Alain de Bruc, lo reclamò per sè, lo nominò officiale della provincia, dotandolo di un beneficio curiale che esigeva il sacerdozio. I. ricevette allora gli Ordini sacri. Compì la sua funzione con ferma giustizia e lealtà, con straordinaria competenza, non aliena dal ricorrere a intelligenti astuzie, con imparzialità coraggiosa di fronte ai potenti, con paterna carità verso i deboli. Il giudice era all'uopo anche avvocato, come cantava la riconoscenza dei beneficati nei celebri versi popolari: *Sanctus Yvo erat Brito — advocatus et non latro — Res miranda populo!*

Bramoso di maggior perfezione e di più perfetta adesione all'ideale francescano, 10 anni dopo si spogliò di tutti i suoi beni, perfino delle vesti, in favore dei poveri, e, pur senza abbandonare l'ufficio, si diede a predicare la parola di Dio e all'esercizio eroico delle opere di misericordia. La sua casa di Kermartin, oltrechè un oratorio, divenne un orfanotrofio, un ospedale, un ospizio per poveri, diseredati, pellegrini, vecchi, malati, per tutti i bisognosi. Egli stesso si ridusse a dormire sulla nuda terra: gli erano guanciale i cari libri di diritto. Il dolce padre dei poveri si rivelava alla bisogna formidabile difensore della giustizia e della Chiesa, come quando insorse, seguito dalla popolazione, contro l'iniqua decima imposta al clero dall'avarizia rapace del re « francese » Filippo il Bello (1295). Non dimenticò la cura d'anime della sua parrocchia di Tredrez, che però, essendo lontana, amministrava più spesso mediante un vicario. Avuta nel 1292 la parrocchia di Louannec (presso Perros-Guirec), più vicina alla sua attività, la trasformò interamente con la preghiera assidua, con l'esempio, con tutte le opere dello zelo.

Sentendosi prossimo a morte, nel 1297 rinunciò all'incarico di giudice, stilò il suo testamento legando i beni ai ministri della sua cappella di Kermartin. Quivi egli stesso si ritirò nel 1298 per prepararsi al trapasso nella penitenza e nella contemplazione. Dio gli concedeva eccelsi favori mistici e il dono dei miracoli, che fiorirono sui suoi passi. Turbe di dignitari e di fedeli si recavano devotamente a visitarlo. Dopo un pellegrinaggio a S. Renan, in dioc. di Quimper (1292), estenuato dall'amor di Dio e del prossimo, nello spogliamento assoluto, piamente passò di vita all'alba della domenica 19-V-1303. Fu sepolto nella cripta della cattedrale.

Il suo culto era così vivo e diffuso in Bretagna e in Francia che già il 20-II-1330 papa Giovanni XXII, su istanza del duca di Bretagna Giovanni III e del re di Francia Filippo di Valois, aprì i processi di canonizzazione, in cui testimoniarono il primo maestro di I., Giovanni, la sorella di I., i compagni di scuola, i domestici, i concittadini. I processi si chiusero favorevolmente il 4-VI-1331, ma, per l'intervenuta morte di Giovanni XXII, la canonizzazione avvenne soltanto sotto Clemente VI il 19-V-1347.

La devozione popolare ricevette nuovo impulso in Francia (dove, a Parigi, Filippo VI innalzava a I. una cappella, demolita nel 1823), ma specialmente in Bretagna di cui I. è considerato *signifer* e patrono. Dopo l'inverno dell'illuminismo e la bufera della Rivoluzione francese, che non si peritò di profanare la sua tomba a Tréguier, il suo culto rifiorì tra il popolo bretone, che celebra le sue feste (« pardons de Tréguier ») anche con gli splendori più suggestivi del folklore. Gli uomini di legge, avvocati, giudici, notai... l'hanno come patrono. A lui s'intitolano numerose confraternite di giurisperiti, che offrono ai poveri un patrocinio legale gratuito. A lui sono dedicati l'ospizio e la cappella « S. Ivo dei Bretoni » a Roma, eretti (20-IV-1455) dal card. Alain de Coetivy per i pellegrini di Bretagna. Il suo nome dai marinai bretoni fu portato fino in America. La sua figura è celebrata da numerose opere di pittura e di scultura.

BIBL. — ACTA SS. *Maji* IV (Ven. 1740) *die* 19, p. 537-613, con compendio della *Vita* tràtto nel 1331 dal processo ms. (p. 538 541), il *Processo* (p. 541-77), un'altra *Vita*, più diffusa, compilata da MAURIZIO GOFFREDO O. P. (p. 581-608). — Altra *Vita*, quasi contemporanea, in ANALECTA BOLLAND. II (1883) 324-40. — Nuova *Vita*, brevissima, ivi, VIII (1889) 201-03. — Una *Vita* franc. del sec. XIX fu ed. da E. BONNEJOY, Paris 1884. — *Hist. littér. de la France*, XXV, p. 132 ss. — A. DE LA BORDERIE e altri, *Monuments originaux de l'hist. de S. Y.*, Saint-Brieuc 1887. — CH. DE LA RONCIÈRE, *S. Yves*, Paris 1925[5] (Coll. « Les Saints »). — MASSERON, *L'art et les Saints. S. Yves*, Paris 1923. — E. RICCI, *Mille Santi nell'arte*, Milano 1931, p. 372-74, con riproduz. (p. 374) dell'affresco del Sodoma nel Palazzo Comunale di S. Gimignano. — F. FALC'HUN, *Les noms brétons de S. Y.*, in *Annales de Brétagne*, 50 (Rennes 1943) 177-94. — TOUSSAINT LECOQÙ, *S. Yves-des-Brétons à Rome*, Saint-Brieuc 1947. — L. MAHÉ, *Monsieur S. Y. La vie, ses miracles, ses triomphes*, Saint-Brieuc 1949. — M. P. SALONNE, *St Yves*, Paris, Editions franciscaines.

IVO(NE) Mayeuc, O. P. († 20-IX-1541), vescovo di Rennes, fu onorato come *Beato* per virtù e miracoli, ma il suo culto non è approvato. — cf. ACTA SS. *Sept.* VI (Par.-Romae 1867) *die* 20, p. 105 D, « in praetermissis ».

IVON Pietro. v. YVON P.

IVREA (*Eporediensis*, o *Iporediensis dioecesis*), in prov. di Aosta: c. 9000 ab. il centro, 15.500 il comune; popolazione della diocesi c 190.000 fedeli. È la romana *Eporedia*. Nel medioevo fu sede di una Marca che diede due re d'Italia: Berengario II ed Arduino.

La *sede vescovile* appare nel V sec. con S. EULOGIO, che troviamo presente ad un conc. di Milano del 451. Fino al 1515 fu suffraganea di Milano; poi passò sotto la giurisdizione metropolitica di Torino. — Il *Patrono della diocesi* è S. SAVINO (festa 7 luglio). — *Stat.* (1949): parrocchie 144, chiese 520, sacerd. dioc. 318, sacerd. relig. c. 100. Ha Seminario completo d'ogni ordine di studi. — *Monumenti:* la *Cattedrale*, dedicata all'Assunta, costruita da maestri lombardi sotto il vescovo Warmondo (962-1002), conserva dell'antica struttura le torri absidali, il tiburio, due campanili pure absidali ed un deambulatorio attorno all'abside. Fu rimaneggiata nel sec. XVIII; la facciata è neoclassica (1854). In locali attigui si ammirano dipinti di D. Ferrari. Sono poi notevoli: *S. Nicola da Tolentino* con un bel coro ligneo intagliato; *S. Bernardino* con affreschi dello Spanzotti. Il *Seminario* è di Juvara: vi si conservano avanzi di mosaico dell'antico pavimento del duomo (secc. X-XI).

BIBL. — F. SAVIO. *Gli antichi vescovi d'Italia. Piemonte*, Torino 1899, p. 175-220. — LANZONI, II, 1051-1052. — UGHELLI, IV, 1064-1078. — CAPPELLETTI, XIV, 177-202. — KEHR, *Italia Pontif.*, VI-2, 142 ss. — BENEDETTO CARLO, *I vescovi d'I. (451-1941)*, Torino 1942: catalogo con brevi cenni biografici, secondo i risultati della critica. — L. BARBERO, *Regina del Canavese*, Torino 1947: breve storia di 14 santuari mariani del Canavese (dipendenti ecclesiasticamente da I., tranne quello di Belmonte che dipende da Torino). — *I. e il Canavese*, Ivrea 1951.

IZQUIERDO Sebastiano, S. J. (1601-1681), n. presso Toledo, insegnò filosofia ad Alcalà de Henares, teologia scolastica a Murcia e ad Alcalà, teologia morale a Madrid. Lasciò un trattato teologico-filosofico *De Deo uno* (Roma 1664; 1670, 2 voll. in f.) e il celebre *Pharus scientiarum* (Lione 1659, tomi 2 in f.): una enciclopedia di tutto lo scibile, il cui lunghissimo e pretensioso titolo e sottotitolo promette al lettore assai più di quello che l'opera gli ammannisca; ma resta pur sempre encomiabile lo sforzo di dare sistematicità logica e metodica al sapere e l'intento di riabilitare l'Organo di Aristotile, allora « pene labens ». — HURTER, *Nomenclator*, IV[3], col. 10. — R. CEÑAL, *El P. Seb. Izq... y su « Pharus scientiarum*, in *Revista de filos.*, 1 (Madrid 1942) 127-54.

J

JA, Santa, martire in Persia, con molti altri cristiani, nella persecuzione del re Sapore II iniziata nel 343. — Martyrol. Rom. e Acta SS. *Aug.* I (Ven. 1750) *die* 4, p. 328-333, con un *Martyrium* greco e traduz. latina. Della Martire fu scritto anche un *Enkomion* nel sec. XIII-XIV, da un monaco del monastero di Mangana, dove furon traslate le reliquie della Santa, dopo l'invenzione del 1204, da una chiesa a lei dedicata in Constantinopoli, già restaurata da Giustiniano come testimonia Procopio (*De aedificiis*, I, 9). — H. Delehaye, *Synaxar. Eccl. Constantinopolit.*, Bruxellis 1902, *die* 11 *Sept.*, col. 35.

JA, vergine, S. (sec. VI), considerata dalla tradizione irlandese di nascita, discepola di S. Barricio (il compagno di S. Patrizio, morto nel 492), attraversato il canale di S. Giorgio si stabilì con molti compagni irlandesi d'ambo i sessi sulle coste occidentali della Cornovaglia, dove eresse un tempio ed edificò quella regione con fulgidi esempi di santità. Al suo nome venerato si intitolarono il paese e il golfo adiacente (S. *Jia*, *Hya*, *Eye*, *Porth Ja*; *S. Ies* si diceva ancora nel sec. XVI, corrotto poi in *S. Ives*). In suo onore sorse ivi una cappella dedicata il 3-II-1434, al posto di un tempio più antico.

Tra i suoi compagni ricordiamo: Uni (*Ung*), fratello di I., come si dice, patrono della parrocchia di Lelant e del paese di Rodruth, al limite estremo della penisola; — **Breaca**, già monaca nel convento fondato da S. Brigida, sbarcò sulla foce del fiume Hayle (nel golfo di S. Ja), presso Revyer, si stabilì a Pencair, poi a Trenewith, in seguito a Talmeneth; lasciò il nome, tra l'altro, alle parrocchie di *St. Breage*, di *S. Breock*; — **Sinino**, abbate, che si dice compagno di S. Patrizio (v.) nel viaggio a Roma, lasciò il nome a *St. Senan*; — **Maruano**, monaco, cui restò intitolato il paese *St. Moran* (*Merran*, *Merryn*); — **Germoco**, re o di stirpe regia, che lasciò il nome al villaggio *St. Germoch* (*Germoe*, *Germowe*) attiguo alla parrocchia di St. Breaca; il suo sepolcro vi esisteva ancora a mezzo il sec. XVI; — **Crevenna** (Crewenna, Crowenna) che diede il nome al tempio e al villaggio di *Crowan*; — **Lewina** (Lewan) che, si dice, fu uccisa dai Sassoni mentre visitava il continente; dell'oratorio e del battistero di St. Lewan sussistono ancora alcuni ruderi (cf. Lewina, S.). — Acta SS. *Oct.* XII (Brux. 1884) *die* 27, p. 293-96 (il giorno della festa è, peraltro, incerto). — Analecta Bolland., 52 (1934) 149 s; 54 (1936) 203 s; 55 (1937) 141 s; 59 (1941) 323 s, con indicazioni di studi.

JA Eleuterio, S. v. Eleuterio di Tournai, S.; cf. *Rev. d'Hist eccl.*, 43 (1948) 273.

JABIN, re cananeo di Hasor, che aveva per generale in capo Sisara. Per vent'anni egli fu strumento di Dio nel punire le ingrate tribù d'Israele. Ma poi i figli d'Israele alzarono la loro voce al Signore che, impietosito, li liberò per mano di Debbora (v.) e Barac (Giud IV-V).

JABINEAU Enrico (1724-1792), di Etampes, fatti gli studi a Parigi, entrò sedicenne fra i Dottrinari e, ricevuti gli Ordini sacri pur essendosi rifiutato di sottoscrivere il « formulario », resse il collegio di Vitry, si diè a predicare e a diffondere i suoi compendi popolari di conoscenze religiose che gli diedero fama. Ma, giansenista convinto e per giunta temperamento focoso, duro, ribelle, temerario e bizzarro, fu due volte interdetto dall'autorità ecclesiastica. Lasciati, allora, i Dottrinari, si fece avvocato (1768) e s'immischiò attivamente in tutte le dispute civili, politiche, religiose del tempo, di cui sono eco le sue memorie, lettere e opuscoli polemici. Pur essendo per molti aspetti un « gallicano » irriducibile, combattè con ardore la Costituzione civile del Clero (v.) e lo scisma costituzionale che ne era nato, specialmente mediante il giornale *Novelle ecclesiastiche* (o *Memorie per servire alla storia della Costituzione pretesa civile del Clero*), iniziato il 13-IX-1791 (continuato fino all'agosto 1792), da lui opposto alle *Novelle ecclesiastiche* dell'abbate Guénin (v.). — E. Amann in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col 251 s.

JABLONSKI Daniele Ernesto (1660-1741), n. a Nassenhuben presso Danzica, m. a Berlino, noto teologo riformato. Compiuti gli studi a Lissa e a Francoforte, perfezionatili in Olanda e a Oxford, fu pastore a Magdeburgo (1683) dove si acquistò fama per talento oratorio, pastore e rettore del ginnasio di Lissa (1686), predicatore di corte a Königsberg (1690) e a Berlino (1693). Quivi entrò a far parte del « Concilio concistoriale » (1718) e del « Concilio ecclesiastico » (1729), emergendovi tra le personalità più significative della Chiesa protestante prussiana.

Era membro, e dal 1731 presidente della Accademia delle Scienze di Berlino che con Leibniz aveva fondato. Accanto a Leibniz (v.) e Molano (v.) s'adoprò, con più zelo che successo, all'unione delle diverse sette luterane e riformate; desiderò sempre che vi partecipassero come mediatori anche gli anglicani e si sforzò per far accettare da tutti l'episcopato anglicano e la liturgia del « Prayer Book ». Dal 1698 dirigeva anche come senior e vescovo l'« Unità dei fratelli » di Polonia. Del resto visse ritirato e consumò la maggior parte del suo tempo nello studio e nella redazione dei suoi scritti: versione ted. dei *discorsi contro gli atei* di Ricc. Bentley (Berl. 1696) e del *trattato sulla predestinazione* di Burnet (ivi 1701); ediz. della *Bibbia* ebraica, con prefazione e note (1699, 1772²); collaborazione all'edizione berlinese del *Talmud babilonese* (ivi 1715-21, 12 voll.); *Catechismo* tedesco ed ebraico (1708); *Sermoni* in tedesco (1718); *Historia consensus Sendomiriensis* (1730), difesa, contro acerbe critiche, con una lettera (in *Bibliot. German.* XXIII); *Jura et libertates dissidentium in regno Poloniae* (1706); *De ordine et successione episcopali in Unitate Fratrum conservata* (1717); *Thorn afflitta*, relazione di quanto è suc-

ceduto in questa città dopo il 16-VII-1724 (vers. franc. Amsterdam 1726); la sua corrispondenza con Leibniz fu edita da Kapp, Lipsia 1747. — N. Sykes, *D. E. J. and the Church of England*, London 1950 (pp. 36).

Paolo Ernesto (1693-1757), n. a Berlino, figlio del precedente, pastore calvinista a Liebenberg (1720), poi a Francoforte sull'Oder (1722), filosofo e teologo, membro dell'Accademia delle Scienze di Berlino, noto soprattutto per la straordinaria conoscenza delle lingue orientali, appresa nei migliori centri d'Europa ed espressa in una cinquantina di opere, neppur oggi disutili. Nella *Exercitatio historico-theologica de nestorianismo* (Berl. 1724), tradotta in tedesco (Magdeburgo 1752), tenta di giustificare l'eresia nestoriana; ond'è che fu confutato anche da teologi protestanti. — *Realencyklop. f. prot. Theol*, VIII³, 510-14. — *Die Relig. i. Gesch. u. Gegenwart*, III², col. 1-2.

JACHET (*Jaches*): nome che copre diversi celebri compositori del sec. XVI, fra i quali ricordiamo: J. di **Mantova** maestro di cappella a San Pietro di Mantova (1527-58), che lasciò abbondante e assai pregiata produzione religiosa (Messa, Mottetti, *Magnificat*...), in gran parte tuttora manoscritta; J. **Buus** († 1565), forse di Bruges, dal 1541 2° organista di S. Marco a Venezia, poi organista di corte a Vienna (1551-64), autore di composizioni importanti per la storia della musica d'organo. — Enc. It., XVIII, 624.

JÄCK Enrico Gioacchino, cistercense (1777-1847), monaco di Bamberga dal 1796, ma religioso senza vocazione e anormale. Nel 1802 riordinò la biblioteca monastica di Langheim; nel 1815 si rese benemerito quale direttore della riordinanda biblioteca reale di Bamberga. Scrittore razionalista, antimonastico e antiromano, lasciò circa 240 scritti sui più vari argomenti di storia, di geografia, di letteratura, di biblica, di diritto canonico, ecc., fra cui una versione della Bibbia, con note (Lipsia 1836; 1843-48, con l'aggiunta di un *Allgemeines Volksbibel-Lexikon;* 1857, in 2 voll., con una continuazione). — Hurter, *Nomenclator*, V³, col. 1247 s.

JACOB. v. Giacobbe, Giacomo, Jacopo.

JACOB Luigi, nell'Ordine dei Carmelitani scalzi detto *Père de S. Charles* (1608-1670), n. a Châlon-sur-Saône (o Châlons-sur-Marne?), m. a Parigi. Entrato nell'Ordine (1625), rovistò le biblioteche di Francia e d'Italia, ricavandone materiale per le sue numerose opere (solo 27 a stampa), fra cui *Bibliotheca pontificia* (Lione 1643): biografie dei Papi e degli antipapi fino a Urbano VIII, che, pur con tutte le loro lacune ed inesattezze, si possono consultare ancor oggi con profitto. Il *Traité des plus belles bibliothèques* (1644), la *Bibliographia Parisina* (1643-50), la *Bibliographia Gallica universalis* (1643-1653) rappresentano meritorii contributi alla biblioteconomia e sono tra i primi cataloghi a stampa. — Enc. It., XVIII, 627.

JACOBAZZI Domenico, Card. (1444-1527 o 1528), patrizio romano, versatissimo *in utroque jure*, ornato di esimie virtù, fu uditore di Rota (1493), canonico di S. Pietro (1503), vescovo di Lucera e amministratore di altre sedi, cardinale del titolo di S. Lorenzo in Panisperna, ed ebbe dalla fiducia dei Papi numerosi delicati incarichi. Lasciò un poderoso *De concilio tractatus* (edito postumo dal suo nipote Cristoforo, Roma 1538, in f.; altre edizz. 1584, 1672, 1698, 1728, 1870, 1903), scritto tra la fine del 1511 e il 1513 (o 1516), in seguito ritoccato. Scrisse principalmente per difendere la causa papale minacciata dallo scisma del conciliabolo pisano (1511-12), non già contro Lutero che da lui è appena citato. Con i contemporanei Cipriano Beneto, Giov. Fr. Poggio (figlio del Bracciolini), Angelo da Vallombrosa..., combatte in favore della teoria « papalista », contro la teoria « conciliare » sostenuta allora da Giov. Major, Giac. Almain, Filippo Decius, Zaccaria Ferreri, Giov. Gozzadini, Mattia Ugoni di Famagosta... Eppure fa gravi concessioni al « conciliarismo ». E si deve dire che se questo fu battuto, ciò si deve non tanto a J. quanto ai grandi teologi del tempo come Torquemada, S. Antonino, il Caietano (che J. non cita e considera come suo avversario). — Ciaconius, III, 383. — J. Klotzner, *Kard. Dom. J. und sein Konzilswerk. Ein Beitrag zur Gesch der konziliaren Idee*, Roma, Univers. Gregor. 1948.

JACOBELLO del Fiore († 1439), veneziano, pittore fra i più interessanti per la storia dell'arte veneta del primo Quattrocento, autore di molte tavole ieratiche e stilisticamente chiare di soggetto sacro, dove si rivela tenacemente fedele alla forma bizantina e pur aperto agli influssi gotici provenienti dalla Germania, da Gentile di Fabriano e da Pisanello, e alle malie dell'arte giottesca. — Enc. It., XVIII, 627 *b*.

Si distingue da **Jacobello di Bonomo**, pittore veneziano della II metà del sec XIV, « mediocre seguace di Lorenzo Veneziano » (Enc. It., VII, 433 *a*), autore certo (1385) di una *Madonna con Santi*, polittico (nel Palazzo comun. di S. Arcangelo di Roma), e presunto di altre tavole religiose, dalle figure eccessivamente lunghe e dal colorito fosco.

JACOBELLO (*Jakoubek*) di **Mies**. v. Giacomo di Mies.

JACOBI Federico Enrico (25-I-1743, m. 10-III-1819), n. a Düsseldorf, m. a Monaco, celebre filosofo, il cui pensiero si suol classificare come « filosofia della fede » (Erdmann), o « della vita » (Kroner), « irrazionalismo » (Windelband), « romanticismo o preromanticismo » (Bréhier), « sentimentalismo », « filosofia mistica »....

Liberatosi finalmente dal commercio, che aveva praticato nei primi anni, seguì la sua inclinazione nativa verso le lettere e la filosofia, di cui fece un centro la sua casa in Pelpenfort (presso Düsseldorf), aperta ai più bei talenti del tempo, coi quali anche s'intratteneva epistolarmente. Dalla miseria in cui cadde per dissesti finanziari venne a rilevarlo l'emolumento dell'Accademia delle Scienze di Monaco, di cui fu costretto ad accettar la presidenza, percepito anche dopo esserne stato dimesso.

Fu grande filosofo, senza essere filosofo di professione. Scrisse: *Allwill* (1775-76) e *Woldemar* (1777), romanzi filosofici; — *Lettere a Mosè Mendelssohn sulla dottrina di Spinoza* (la corrispondenza iniziò nel 1783; I ed., 1785; II ed., 1789, molto accresciuta con note e appendici, fra cui un riassunto del pensiero di *Giordano Bruno;* III e ultima ed., 1819): l'opera più importante di J., anche per la conoscenza della sua storia mentale. Provocò la clamorosa polemica « Pantheismusstreit » e la partenza forzata di Fichte (v.) dalla cattedra di Jena. J. in Spinoza critica il Razionalismo illuministico (v.) di origine cartesiana, che trovava in Spinoza (v.) la forma più rigorosa ed era rappre-

sentato in Germania dalla scuola di Wolff e dal Mendelssohn. Pur riprovandolo, J. tuttavia mette efficacemente in rilievo il valore di Spinoza nella formazione della filosofia moderna, contribuendo così, suo malgrado, alla rinascita del panteismo e dello spinozismo: « Schleiermacher, Fichte, Schelling, Hegel non si spiegherebbero senza lo Spinoza di J. » (Fr. Capra, p. VI); — *Dav. Hume circa la fede, o Idealismo e Realismo* (1787): J. difende il principio, che allora suscitava scandalo, secondo cui il sapere provato, mediato deve essere preceduto da un sapere non provato, immediato, come, malgrado la apparenza, aveva sostenuto anche Hume; in appendice si tratta *Dell'idealismo trascendentale*, criticato come sapere vuoto di contenuto e quindi come sapere ignorante; — con le *Lettere a Fichte* (1799) J. prende posizione nella disputa sull'ateismo; — nel *Tentativo del criticismo di portare la ragione all'intelletto* (1801), J. denuncia le intime aporie e contraddizioni del kantismo; — col trattatello *Delle cose divine e della loro rivelazione* (1811) critica il panteismo di Schelling (v.); — nella *Introduzione a tutti i suoi scritti filosofici* (1815), premessa all'ediz. definitiva delle opere (*Werke*, II), ci offre un lucido completo riassunto del suo pensiero.

Il quale non ebbe variazioni: « finisco come cominciai », disse J. nella citata Introduz. (*Werke*, II, p. 175). La filosofia non è « disinteressata » e « pura », cioè vuota di contenuto, come vuole la moda instaurata da Kant. Ha un oggetto ben determinato, immediatamente dato, da chiarire e difendere, e uno scopo preciso da raggiungere: « La mia meditazione filosofica non fu mai senza scopo, ma ne aveva dinanzi uno determinato . . .: rendermi chiara coll'intelletto una cosa, cioè la mia devozione naturale a un Dio incognito . . ., una verità determinata che appaghi la mente e il cuore » (*Lettere su Spinoza*, prefaz. alla III ed., vers. it., p. 4). Come si raggiunge questo scopo?

Con la ragione, si suol rispondere. Ma si badi: intanto la ragione non è l'uomo, ma è dell'uomo e e per l'uomo, un suo strumento. Inoltre non è una « forma » vuota indipendente dall'essere rappresentato, ma è, per natura sua, rappresentativa degli esseri. Questi si possono ridurre a due categorie originarie: l'Incondizionato (Dio) e il Condizionato (il mondo, noi stessi). La certezza dell'Incondizionato, poi, precede e fonda la certezza del Condizionato.

Ora, su che cosa si costituisce la certezza dell'Incondizionato e, quindi, del Condizionato, cioè, in generale, la certezza della ragione e l'obiettività delle sue rappresentazioni? Il razionalismo illuministico si cullò nel sogno di tutto dimostrare in base al principio di ragion sufficiente Ma si sconfessò da se stesso, cadendo, come ben rilevò Kant, proprio nel dogmatismo che intendeva esorcizzare per sempre. Da Cartesio fino a Leibniz e a Lessing, i razionalisti « posero » dogmaticamente l'esistenza di Dio, ma non riuscirono a « dimostrarla »: le loro pretese prove sboccano tutt'al più nell'identificazione di Dio col mondo, cioè nel panteismo, che è poi ateismo, come ognuno può vedere nello spinozismo, che è appunto l'essenza del razionalismo. Non conquista il punto neanche il criticismo, poiché, così come fu esposto da Kant, per liberarsi dalle difficoltà interne che lo travagliano e che Kant non seppe risolvere, deve consumarsi nell'idealismo: con che, per giustificare la scienza e il sapere oggettivo, deve rinunciare proprio all'essere oggettivo e rifugiarsi in un sapere puro, che è vuoto di essere, propriamente, dunque, assoluta ignoranza.

Sicchè, a fondare le certezze della ragione circa Dio, noi stessi, il mondo non ci soccorre altra facoltà che la fede: potenza misteriosa, ma naturale, istintiva, ineliminabile, universale, insito in ogni ragione individuale: cieco istinto, se si vuole, ma purtuttavia unico fondamento della ragione e delle sue certezze, tanto sensibili che soprassensibili. Le cose sensibili e anche le cose intelligibili sono affermate non già per dimostrazione ma soltanto per fede, in quanto un naturale, insopprimibile, sentimento ci assicura e ci garantisce l'oggettività del sentire e dell'intelligenza. Lo stesso Hume fondava soltanto sulla credenza (« belief ») l'affermazione delle cose sensibili Anche Hamann, Herder, Goethe posero l'accento sul valore conoscitivo della fede, ma, mentre essi si impaludavano nel panteismo, J., con la stessa fede, pone un Dio Incondizionato irriducibile al Condizionato.

Perciò la religione non è cosa contenuta « nei limiti della ragione pura », nè si costituisce sulle vecchie dimostrazioni di Dio a partire dalle cose sensibili, ma è immediatezza di fede e di sentimento, che propriamente non ci fa « conoscere » nulla di Dio e quindi non si esaurisce in una « teologia dottrinale »; la quale è sempre un po' mitologia, ma si esplica in intima adorazione ed amore, in un vivo, perenne contatto mistico con la divinità. E nella religione si compendia tutta l'attività umana, come alla religione mira tutta l'attività speculativa di J.

Il guasto più grave di cosiffatta dottrina è l'irrazionalismo (v. Volontarismo) che poggia la certezza di Dio, dell'anima, del mondo, della legge morale su una fede cieca e su un sentimento fragile. Ma essa contiene anche tesori non perituri, del resto non nuovi: la concezione della filosofia come speculazione circa Dio, la centralità della religione nella vita umana, la riaffermazione del principio classico della oggettività del conoscere (la fede di J. è, per certi aspetti, il parallelo e il mimetismo, invero infelice, della naturale Intenzionalità conoscitiva [v.]) . . . E si deve dire che le acute critiche di J. a Kant spinsero il kantismo a evolversi e, crediamo, a dissolversi ed a condannarsi nell'idealismo; giustamente Hegel, nella « Storia della filosofia », vedeva in Kant e in J. gli iniziatori della « novissima filosofia tedesca ».

Bibl. — Ediz. cominciata da J. e terminata da Köppen e F. Roth, *Werke*, Leipzig 1812-25, voll. 6. — *Auserlesener Briefwechsel*, per J. Roth, ivi 1825-27, voll. 2. — *Briefwechsel zwisch. Goethe u. J.*, per Max Jacobi, ivi 1847. — *Aus J.s Nachlass*, per R Zöppritz, ivi 1869, voll. 2.

Versioni. Di nessuna delle opere di J. fu fatta versione a stampa prima di Fr. Capra, che tradusse in ital. *Sulla dottrina dello Spinoza, lettere al Sig. Mosè Mendelssohn*, Bari, Laterza 1914. Luigi Ornato (1787-1842), piemontese, tradusse in italiano la stessa opera e l'opuscolo *Sulle cose divine*: ma il suo lavoro non fu stampato e andò perduto. — N Bobbio tradusse *Dav. Hume e la fede, Lettere a Fichte, Delle cose divine*, nel vol. dal titolo *Idealismo e realismo*, Torino 1948. — Recentemente si è fatta anche una vers. francese, la prima: *Oeuvres philosophiques de F. H. J. Lettres à Moses Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza. Lettre à Fichte. Des choses divines et de leur révélation*, vers. franc , introd. (pp. 73) e note di J. J. Anstett, Paris 1946.

Studi. L. Lévy Bruhl, *La philosophie de J.*, Paris 1894. — G. Gentile, *Giov. M. Bertini e l'influsso del J. in Italia*, in *Critica*, III, 1895. — F. A. Schmid, *Fr. H. J.*, Heidelberg 1908. — Th. C. v. Stockum, *Spinoza, J., Lessing*, Gröningen 1921. — Altre indicazioni utili presso L. Baur in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, V, col. 243-44. Aggiungi: R Paniker, *F. H. J. y la filosofia*, in *Sapientia*, 2 (La Plata 1947) 322-43; 3 (1948) 23-59. — Id., *F. H. J. y la filosofia del sentimiento*, in *Las Ciencias*, 13 (Madrid 1948) 157-224.

JACOBILLI Luigi (1598-1664 o 1670), n. a Roma, m. a Foligno, laureato in diritto a Perugia (1619), poi prete, protonotario apostolico, assorbì dal Baronio, suo padrino, la passione delle ricerche storiche ed agiografiche, cui, ritiratosi a Foligno, donde era oriunda la sua famiglia, diede libero sfogo raccogliendo d'ogni parte una rispettabilissima biblioteca di c. 8000 vol., compilando numerose opere, circa la storia dell'Umbria, delle quali solo 27, le più in italiano, potè dare alle stampe a Foligno dal 1626 al 1659. Ricordiamo: *Bibliotheca Umbriae*, 1658: rassegna bio-bibliografica, secondo l'ordine alfabetico dei prenomi, di ben 946 scrittori umbri, di cui 237 perugini, invero difettosa di critica e di esattezza; *Vite de' Santi e Beati dell'Umbria e di quelli i corpi de' quali riposano in essa provincia*, 1647-56, 3 voll.; *Discorso della città di Foligno, cronologia de' vescovi, governatori e podestà . . .* 1646; *Di Nocera nell'Umbria e sua diocesi e cronologia de' vescovi di essa città*, 1653. Una massa imponente di mss. suoi giace nella biblioteca del Seminario di Foligno. Egli stesso lasciò una minuta descrizione di 35 sue opere rimaste mss. — Biografia Univ., XXIX (Ven. 1826) 259 s. — Enc. It., XVIII, 630 *b*. — Hurter, *Nomenclator*, IV³, col. 207 s.

JACOBINI Domenico, Card. (1837–1900). Compiti gli studi per la munificenza del card. Patrizi, insegnò per molto tempo a S. Apollinare in Roma. Carattere ardente e battagliero, emerse nella polemica e nella lotta contro i liberali e contro il governo liberaleggiante d'Italia, in difesa dei diritti della S. Sede: nella nota dimostrazione in Piazza S. Pietro dell'8-XII–1870 si pigliò una stilettata nel collo. A lui, coadiuvato dall'architetto Vespignani e dallo scultore Aureli, si deve la fondazione della « Società artistica operaia » in Roma (1871), che ebbe rapido rigoglioso sviluppo. Coprì in breve tempo le tappe della carriera ecclesiastica: segretario ai Brevi (1874) e alla S Congreg. per gli Affari eccles. straordinari (1879), vicebibliotecario di S. Rom. Chiesa e canonico lateranense, segretario di Propaganda e arcivescovo di Tiro (1882), nunzio a Lisbona (1891-96), cardinale (1896), successo come vicario al card. Parocchi (1899), si distinse per prontezza d'ingegno, indefessa attività e devozione alla causa della Chiesa. — Enc. It., XVIII, 630 *b*.

JACOBINI Luigi, Card. (1832–1887), n. a Genzano, m. a Roma. Compì gli studi di teologia nel Collegio Romano, ed ancor giovanissimo entrò nella carriera degli uffici. Fu segretario di Propaganda e sottosegretario del conc. Vaticano. Diè prova sempre di ingegno sagace e di fedeltà alla S. Sede: « piccolo, ma di testa fine », lo diceva Pio IX. Nominato arcivescovo di Salonicco e nunzio a Vienna (1874), condusse con molta perizia e fortuna le trattative fra la Santa Sede e il governo per la abolizione delle famose « Leggi di maggio ». Nel 1879 fu richiamato a Roma, fatto cardinale (1879) e nominato Segretario di Stato (dic. 1880).

Fu tenuto sempre in grande considerazione dal corpo diplomatico accreditato presso la S. Sede e dal Papa, che lo amava come figlio e ne apprezzava talmente il consiglio da non decidersi a separarsene neanche quando il progresso del male, che lo condusse a morte prematura, impediva al J. il disimpegno dei molteplici affari di Stato. Ben meritava J. tal fiducia, poichè alla sua opera abile si deve la soluzione di numerose delicate questioni riguardanti la Germania, la Francia, la Spagna, l'Italia. — Cf. *Civ. Catt.*, 1887–I, p. 742 s. — Enc. It., XVIII, 630 *b*.

JACOBIS (*de*) Giustino, Beato (1800–1860), n. a San Fele (Lucania), entrato nella Congr. della Missione nel 1818, sacerdote nel 1824, fu dapprima zelante ed efficace missionario popolare a Oria, a Monopoli, a Lecce, a Napoli, dove si prodigò nell'assistenza ai colerosi (1837) e predicò alla corte di Ferdinando II. In questo tempo, essendosi sparsa la voce di sua promozione all'episcopato, aveva fatto domanda di essere mandato in qualcuna delle case che la Congregazione aveva sulle coste dell'Africa.

Riaperta dal Sapeto (v.) la missione dell'Etiopia, (1838) ed eretta la nuova Prefettura apostolica dell'« Abissinia, Etiopia e regioni limitrofe » (1839) il de J. ne fu eletto primo Prefetto. Stabilitosi in Adua, nel territorio di Ras Ubié, del Tigrai, diede principio alla missione. Nel 1841, accetta, ponendovi condizioni che legittimassero la cosa, di accompagnare al Cairo una deputazione di notabili abissini al patriarca copto: egli la conduce anche a Roma, dove è accolta dal Papa e ne torna con parecchi membri convertiti. Ad Adua si crea un centro fervido di vita cristiana; altro egli ne apre a Emkullo; a Guala, presso Adigrat, apre un collegio, e ottiene conversioni anche tra i monaci. L'abuna Salama — tristo soggetto uscito dalle scuole dei metodisti del Cairo — muove all'attacco della missione cattolica: questo provoca lo sciamare di essa in nuovi centri, fra cui quello di Alitiena, che diventerà poi la sede centrale della missione, elevata (1847) a Vic. ap. Sorge intanto ad Adua il Seminario indigeno, cui il de J. mette a capo l'abbate Ghebre Michael, un monaco letterato convertito (1844), il quale nella persecuzione, che incrudelisce sempre più, cadrà martire l'anno dopo, il 28 agosto (beatif. 3 ottobre 1925), mentre il de J., consacrato vescovo in segreto dal Massaia (v.) il 6 gennaio 1849, è condannato a morire in esilio, nella pianura di Eidelé, non lungi da Massaua.

Egli lasciava la missione solidamente fondata, con 12.000 cattolici, buon numero di preti e seminaristi indigeni.

Fu beatificato da Pio XII il 25 giugno 1939.

Bibl. — G. Larigaldie, *Le Vénérable J. de J.*, Paris 1910. — S. Arata, *Abuna Jakob, apostolo dell'Abissinia*, Roma 1937. — AAS VI (1939) 271-76, 296-301; cf. III (1936) 74–78; IV (1940) 558-59: riassunzione della causa. — G. Baeteman, *Il B. G. de J.*, Roma 1940. — F. Spirito, *L'apostolo dell'Etiopia*, ivi 1941. — S. Pane, *Vita del B. G. de J.*, Napoli 1949 (pp. 1009), « storia critica sull'ambiente e sui documenti »; vi si utilizzano i diari inediti del Beato e documenti trovati in Eritrea.

JACOBUS Aless. Andrea (1826–1878), scrittore francese, più conosciuto col nome di *E. Erdon*, n.

ad Angles (Vienne), m. a Frascati (Roma). Studiò nel Seminario di S. Sulpizio ma, uscitone ben presto, divenne un accanito anticlericale. La sua opera, *La France mystique ou tableau des excentricités religieuses de ces temps* (Paris 1855) gli procurò un mese di carcere per vilipendio della religione. Trasferitosi a La Chaux-de-Fonds, vi fondò il *National Suisse*. In seguito fu corrispondente, da Roma, di vari giornali francesi, fra cui *Le temps et le siècle*. Scrisse anche: *Petites lettres d'un Républicain rose* (1848) e *Congrès linguistique, les revolutionnaires de l'A B C* (Paris 1854). — *Enciclopedia universal ilustrada* XXVIII (Barcelona 1926) 2351. — Meyer, *Grosses Konversations Lexikon*, X (Leipzig 1906).

JACOLLIOT Luigi, scrittore francese (1837-1890), n. a Charolles (Saône et Loire), m. a S. Thibautles-Vignes. Pubblicò a Parigi (1868) *La Bibbia nell'India: vita di Jezeus Christna*, opera intesa a dimostrare che la religione ebraica e la cristiana sono d'origine indiana. Il libro fece gran rumore in Francia; in Italia passò quasi inosservato, sebbene fosse pubblicato nel 1868 a Milano (E. Politti, ed.), in occasione del conc. Vaticano, col titolo: *Le vere origini della Bibbia e la Vita di Jezeus Christna*. Lo confutò allora A. de Gubernatis nella *Rivista europea*. I. era uomo di legge e nel periodo 1860-70 era stato mandato dal governo francese in India come presidente della Corte di giustizia a Chandernagor. Studiò il sanscrito con l'aiuto dei Brahmini, i quali vollero fargli credere, ed egli credette forse in buona fede, che tutto ciò che si legge nella Bibbia e nei Vangeli è venuto dall'India e dai libri sacri indiani. Costoro, cogliendo ciò ch'egli stesso diceva loro intorno alla religione ebraica ed alla cristiana, rifacevano poi in sanscrito o, male interpretando, glielo facevano passare come già scritto in vecchi libri sanscriti, sì che alla fine, persuaso, J. mise fuori il libro sopra ricordato. Nel quale egli pretese dimostrare che tutta quanta la civiltà, la cultura, le leggende, le religioni erano procedute dall'India e passate successivamente in Egitto, in Persia, in Giudea, in Italia; che l'Antico e il Nuovo Testamento hanno origine nei *Veda*; che Brahma creò *Adima* (Adamo) e lo pose con *Heva* (Eva) nell'isola di Ceylan, il luogo del paradiso terrestre; che Mosè è il *Manu* degli Indiani, il *Minos* dei Greci; che l'ebraica è lingua nata dalla sanscrita; che il nome ebraico di Dio, Jahveh, è affine allo *Zeus* dei Greci; che il nome di Cristo è la trasformazione di *Christna* indiano, che Gesù è un'antica divinità indiana, *Jezeus Christna*, venerata dagl'Indiani fin dall'antichità; e tanti altri errori grossolani che anche una mediocrissima cultura sa confutare. Ma poichè gli errori camminano più della verità, non è raro che, pure ai nostri giorni, dai nemici della religione si diano in pasto al volgo indotto tutte queste fole calunniose. Perciò Max Müller si diè la briga di confutarle nel libro: *Quattro letture sulla scienza della religione*, tradotto da Gherardo Nerucci, Firenze 1874 (*Introduction to the science of religion*, nuova ediz., London 1893).

L'opera di J. fu messa all'Indice (12-VII-1869), come furono condannate altre opere di J. nè più ortodosse nè meno stolide: *Fètichisme-polithéisme-monothéisme* (decr. 6-III-1876), *Les fils de Dieu* (27-VI-1881), *Genèse de l'humanité; fétichisme, polithéisme, monothéisme* (27-VI-1881), *Histoire des vierges* (27-VI-1881), *Le Pariah dans l'humanité* (27-VI-1881)

JACOMETTI Pietro Paolo (1580-1655), di Recanati, pittore, scultore, architetto. Apprese l'arte statuaria dallo zio A. Calcagni e pittura dal Roncalli. Aiutò il fratello Tarquinio nell'eseguire le statue della fontana in piazza del Santuario a Loreto (1625). Tra le altre opere sue vanno menzionate la tomba del card. d'Ara-Coeli a Osimo e del card. Cenci della cattedrale di Jesi, la fontana di Faenza, il fonte battesimale bronzeo della cattedrale di Osimo 1627), un poderoso monumento in bronzo a Recanati rappresentante la Vergine e la traslazione della S. Casa di Loreto, la statua del card. Pio a Macerata, la statua in bronzo della Madonna col Bambino nella chiesa del Gesù ad Ancona, il busto in bronzo di Vincenzo Cataldi nella chiesa di S. Francesco in Ascoli Piceno. Come pittore produsse gran numero di opere, di cui le più pregevoli sono a Recanati un S. Carlo Borromeo, una Cena, l'Assunzione della Vergine; collaborò col Pomarancio nell'affrescare la cupola di Loreto. Come architetto fornì i piani per la trasformazione della chiesa dei Gesuiti a Recanati. — Enc. It., XVIII, 732 *b*-633 *a*.

JACOPA (*Frangipani*) di Sette Soli (sec. XIII), B., piissima matrona romana, di stirpe egregia, seguì S. Francesco (v.) ad Assisi, dove venne sepolta. Per le sue virtù e per la devozione che ebbe all'Assisiate in vita e dopo morte, è ricordata come *Beata* dagli Annali e dagli scrittori dell'Ordine francescano. Festa 8 febbraio. — Acta SS. *Febr.* II (Ven. 1735) *die* 8, p. 151 E « in praetermissis ». — Edouard d'Alençon, *Frère Jacqueline*, Paris 1927[2].

JACOPINA da Pisa, B. v. Pina da Pisa.

JACOPINO *del* Conte (1510-1598), n. a Firenze, m. a Roma, pittore grandioso, solenne, di fortissima personalità tanto nelle composizioni dominate da un potente, severo, vibrante senso scultoreo architettonico, quanto nei ritratti incisivi, tra i migliori dell'arte toscana del Cinquecento. Gran parte della sua attività pittorica è conservata nell'oratorio di S. Giovanni Decollato o della Misericordia, dove si ammirano, ad es., l'Annuncio dell'Angelo a Zaccaria, la Predicazione del Battista (1538), il Battesimo di Cristo (1541). Più che Andrea del Sarto, di cui si crede scolaro, influì su di lui l'incisività di Fr. Salviati e soprattutto il gusto scultoreo michelangiolesco. Ed è suo grande onore che opere sue siano state attribuite allo stesso Michelangelo, come la Madonna col Bambino, S. Giovanni e Angeli della Galleria nazion. di Londra. — Enc. It., XVIII, 633 *a*.

JACOPO. v. anche Giacomo.

JACOPO, nativo di Montagnana (Padova), dei *Parisati* (c. 1442, † dopo il 1499), pittore, allievo a Venezia di Giovanni Bellini. Del Bellini fuse lo stile con i caratteri della scuola padovana quattrocentesca nelle molte opere (tele, affreschi, disegni) che lasciò a Padova (Albero della Croce e Santi, pala per la basilica del Santo, compiuta da Girolamo del Santo; affreschi del chiostro del noviziato nel convento di S. Antonio; affreschi e un trittico d'altare nell'atrio e nella vecchia cappella dell'episcopio) e a Belluno (affreschi nella sala del Consiglio comunale e nella cappella della Madonna nella chiesa di S. Stefano), dove si rivela artista di buona razza non privo di originalità. — Enc. It., XVIII, 634.

JACOPO di Pietro, scultore toscano, vissuto nella seconda metà del sec. XIV, autore accertato delle

sei *Virtù* che decorano la Loggia dei Lanzi a Firenze, lavoro prima d'ora attribuito sempre all'Orcagna. Non si conoscono altre opere di questo artista, che, se si dimostra quanto mai eccellente nell'imitare lo stile del grande Orcagna, non dovette però essere fornito di tanta originalità che gli bastasse a imporsi all'attenzione dei critici.

JACOPO *de* Puy (italianizzato *del Pozzo*, latinizzato, *Puteo*), Card. (1497–1563), n. a Nizza di Provenza da nobili genitori oriundi d'Alessandria. Da giovane, per la profonda cognizione del diritto era reputato tra i più eccellenti avvocati. Recatosi a Roma, il card. Accolti lo ricevette quale uditore e Paolo III lo iniziò al tribunale della Rota, che egli illustrò per ben 15 anni consecutivi con le sue mirabili decisioni e ne divenne decano. Giulio III, che da cardinale era stato amicissimo del Nostro, creato Papa, lo promosse all'arcivescovato di Bari e se ne valse pel disbrigo degli affari dello Stato della Chiesa e finalmente lo creò cardinale prete, col titolo di S. Simeone (20 XII 1551). Paolo IV lo fece prefetto delle due Segnature, lo aggiunse al Santo Officio, lo elesse protettore del regno di Polonia, dell'Ordine Gerosolimitano... e lo associò al card. Cicala per esaminare ed abolire le alienazioni dei beni ecclesiastici fatte contro le costituzioni apostoliche di Paolo II, nonchè per liberare i beni enfiteutici, i censi e i canoni del patrimonio della Chiesa Romana. Assente, resse poi per 12 anni la diocesi di Bari (1550–62). Destinato da Pio IV legato al conc. di Trento (v.), mentre si disponeva al viaggio morì in Roma e fu sepolto nella chiesa di S. Maria sopra Minerva.

Dei suoi scritti si ricordano le citate *Decisioni rotali*, *Lettere* (edite con quelle di Latino Latinio, Roma 1759) e il trattato *De variatione monetarum*. — Ciaconius, III, 773 s. — Pastor, *Storia dei Papi*, VII, v. indice (sotto *Puteo Giacomo*).

JACOPO *della* Quercia. v. Della Quercia J.

JACOPO *del* Sellaio (1442–1493), pittore, n. e m. a Firenze, quivi maestro della corporazione di S. Luca. Le forme di fra Filippo, del quale fu allievo secondo il Vasari, di Botticelli e del Ghirlandaio trovarono nella sua forte personalità una fusione armonica e originale che si esprime ora in lavori solenni spigolosi severi, ora in lavori idillici bucolici, sempre con potenza e suggestione. Ricordiamo la Pietà (ora a Berlino) del 1483, e la Crocifissione (c. 1490) eseguiti per la chiesa di S. Frediano, l'Annunciazione (1472) dell'oratorio di S. Maria delle Grazie in S. Giovanni Valdarno, e lo stesso soggetto (1473) in S. Lucia de' Magnoli a Firenze, oltre le numerose Madonne adoranti il Bambino e le storie di S. Girolamo. — Enc. It., XVIII, 634 s.

JACOPO da Varazze (*Voragine, Varagine*...), B., O. P. († 14-VII-1298). Nacque in Liguria, a Varazze, verso il 1230. Per Giov. Monleone (v. sotto) egli nacque nel 1228 o 1229 dalla famiglia genovese dei *Varagine*. Nel 1244 entrò nell'Ordine domenicano e fu professore di teologia, predicatore insigne per parecchi anni, provinciale della provincia di Lombardia a due riprese (1267–1277 e 1281–1286), vicario generale dell'Ordine (1283–1285), definitore in vari Capitoli generali. Nel 1292 divenuto arcivescovo di Genova, si dedicò con zelo al bene della sua arcidiocesi, convocò un conc. provinciale per la riforma del clero (1293), restaurò molte chiese rovinate dalle guerre intestine. Riuscì, dopo molti sforzi, nel 1295 a mettere pace tra le fazioni dei Guelfi e dei Ghibellini che per tanti anni avevano insanguinata la città di Genova. Morì rimpianto da tutti. Pio VII nel 1816, confermando il suo culto, lo dichiarò Beato. Festa il 13 luglio.

Ebbe una cultura straordinaria per il suo tempo. Gli si attribuiscono molte opere, di cui le principali sono: — 1) una raccolta di prediche in 4 libri: *Sermones de omnibus Sanctis* (81), *Sermones dominicales* (146), *Sermones quadragesimales* (98 prediche sui Vangeli feriali, più 2 prediche in appendice), *Liber marialis* (161 prediche in ordine alfabetico, di soggetto mariano. Queste prediche sono piuttosto schemi a scopo didascalico, con frequentissime citazioni della Bibbia e dei Padri, composte secondo il metodo scolastico medievale con numerose divisioni e sottodivisioni); — 2) *Chronicon Januense*, cronaca di Genova, assai utile per la conoscenza dei tempi vicini all'autore. Venne inserita dal Muratori nei *Rerum Italicarum Scriptores*, vol. IX. Di essa ha curato una magnifica edizione critica Giov. Monleone, *Jacopo da Varagine e la sua « Cronaca di Genova » dalle origini al 1297. Studio introduttivo e testo critico commentato*, Roma 1941, 3 voll., il I è introduttivo, il II contiene il testo, il III gli indici; — 3) i contemporanei gli attribuiscono una traduzione italiana della *Bibbia* (sarebbe la prima!); — 4) l'opera più celebre è la *Legenda Sanctorum*, subito volgarizzata nel pittoresco italiano del Trecento, chiamata *Legenda Aurea* dai lettori entusiasti, o *Lombarda:* raccolta di vite di Santi, scritta con semplicità ed ingenuità incantevoli. Costituisce il miglior leggendario medievale dei Santi, che influì sulla letteratura posteriore, specialmente agiografica, e ispirò numerosi artisti. Ebbe durante tutto il medioevo una diffusione straordinaria, come appare dai numerosi mss. (c. 200) ed edizioni (90 incunaboli), dalle imitazioni, dai compendi, dalle traduzioni in quasi tutte le lingue europee. Poi cadde in discredito per il disprezzo degli umanisti e dei protestanti e fu severamente giudicata dagli stessi cattolici come Melchior Cano e Luigi Vives. Da un secolo in qua come la Leggenda (v.), si torna ad apprezzarla: venne spesso stampata e tradotta in varie lingue. La miglior edizione del volgarizzamento italiano è quella curata da Arrigo Levasti: *Jacopo da Varagine. La Leggenda Aurea. Volgarizzamento toscano del Trecento,* Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1924, 3 voll. (nn. XVIII–XX della Collana « I libri della fede »).

Bibl. — Cf. l'opera cit. del Levasti. — Segnaliamo: a) le biografie dell'Anfossi, *Memorie istoriche appartenenti alla vita del B. Jacopo da Varagine*, Genova 1816; del Pelazza, *Vita del B. Giacomo da Varazze*, Genova 1867; dello Spotorno, *Notizie storico-critiche del B. Giacomo da Varazze arcivesc. di Genova*, Genova 1830; della De Waresquiel, *Le Bienheureux Jacques de Voragine*, Paris 1902; del Richardson, *Materials for a life of Jacopo da Varagine*, New-York 1935; del Monleone, *o. c.*, vol. 1; — b) gli articoli del Baudot in *Dict. de Théol. cath*, VIII, col. 309-313; di Mich. Ott in *The Catholic Encyclop.*, VIII, 262–263; della Enc. Ital., XVIII, 635 s; Mannucci, *Intorno a un vol. garizzamento della Bibbia attribuito al B. Jac. da Var.*, in *Giornale stor. della Liguria*, V (1904), — Acta SS. *Jul.* IV (Ven. 1748) *die* 15, p. 4 A, « in praetermissis ».

Contributi più recenti. — G. Ryan e H. Ripper-

GER, *The « Golden Legend » of. Jacobus of Vorag.*, I e II (New-York 1941). — G. MONLEONE, *J. da Varag., Anonimi, Giorgio Stella*, I, Genova 1941 (Annali Genovesi dopo Caffaro e i suoi continuatori, T. I). — M JEREMY, *The Eglish prose translation of « Legenda aurea »*, in *Modern Language Notes*, 59 (1944) 181-83. — ID., *Caxton's « Golden Legend » and Varagine's « Legenda Aurea »*, in *Speculum*, 21 (1946) 212-21.

J. J. A. ZUIDWEG, *De Werkwijze van Jacobus de Vorag. in de « Legenda aurea »*, Oud Beyerland 1941: in uno studio introduttivo biobibliografico l'Autore tratteggia la vita, gli scritti, il carattere di J. e giudica il valore delle edizioni e delle versioni della « Leggenda » (la vers. di F. DE WYZEWA, Paris 1935, è scientificamente « inutilizzabile » e non merita neanche il nome di traduzione; quella di BENZ, Jena 1925, è « eccellente » e indispensabile per le sue tavole; quella di ROZE, Paris 1902, è utile per le indicazioni sulle fonti); poi l'Autore indaga il modo con cui J. ha messo a profitto le sue fonti (testo base è quello fornito dal *Codex Monacensis 13029*, forse il più antico ms. della « Leggenda », redatto nel 1282 nel monastero di Prüfening) e conclude tra l'altro: J. conobbe lo *Speculum historiale* di VINCENZO da Beauvais (v.), ma probabilmente egli non dipende dal Bellovacense, bensì dalla fonte stessa cui fu attinto lo *Speculum*; J. non utilizza nè USUARDO (v.), nè CESARIO di Heisterbach (v.); come già affermarono Quétif-Echard e Rosa, J. è un compilatore nel senso moderno del vocabolo: egli copia le sue fonti, e solo in rari casi riassume e semplifica, sicchè non si può parlare per lui nè di originalità, nè di stile personale: il successo della sua opera si deve al tono popolare che egli mirabilmente adattò all'argomento. — Lo stesso Autore riprende la trattazione in *De duizend en een nacht der heiligen Legenden. De Legende van Jacobus van Voragine*, Amsterdam, L. J. Veen 1948: notizie biobibliografiche su J., fortuna della « Leggenda » (notiamo: ancor vivente J., la « Leggenda » era riprodotta in una quarantina di mss., dal che l'Autore conclude che fu composta tra il 1250 e il 1280; da notare ancora la sua vasta influenza sulla iconografia), metodo dell'agiografo. Circa quest'ultimo punto si conclude: J. non vide tutte le fonti che cita, ma ne utilizza molte di seconda mano; per le fonti greche o ebraiche si serve di traduzioni; non ha alcuna originalità perchè riproduce le fonti senza scostarsene; non sfrutta le tradizioni orali nè le sue stesse esperienze personali (come provano le vite di S. Domenico e di S. Pietro Martire); la sua originalità consiste soltanto nella scelta dei materiali e nell'eliminazione di tutto ciò che non potesse piacere al lettore; ma, ciò facendo, egli in generale peggiorò le vite dei Santi tanto dal punto di vista storico che letterario. Egli si mostra ingenuo, alla ricerca del meraviglioso, dello straordinario, dell'aneddotico; ama esagerare specialmente le cifre; fa un gran posto alla potenza del diavolo; non avverte l'importanza relativa dei suoi personaggi nella storia della Chiesa; non biasima la durezza dei costumi, nè le stranezze del comportamento di alcuni suoi personaggi... Queste osservazioni di Zuidweg si possono accettare, anzi moltiplicare, quando si presentino come semplici rilievi delle caratteristiche di J.; ma si possono anche annullare tutte quando si presentino come critiche e condanne dell'opera di J. La quale, come opera di « storia », intesa la storia in senso moderno, ha davvero tutti i difetti. Ma storia non è, bensì opera didattica, compilata a edificazione del lettore, e chi la critica quale storia sbaglia largamente il bersaglio, come saggiamente avvertiva Ippol. Delehaye, consumato conoscitore della letteratura agiografica. E la « Cronaca genovese » sta a dimostrare che J. quando voleva fare opera di storia, sia pure di « cronaca », sapeva seguire ben altri criteri. Ci duole che Zuidweg si ostini nell'attribuire a J. intenti non solo didascalici ma anche storici: ond'è che le sue osservazioni girano, come critiche, abbastanza a vuoto. — M. GRABMANN, *Die Schönheit Marias nach dem « Mariale » des sel. Jakob v. Varag.*, in *Divus Thomas*, 27 (Frib. 1949) 87-102.

JACOPO, n. a Verona (c. 1290), agostiniano erem., lettore al convento di S. Eufemia a Verona, nel maggio 1335 partì per la Terrasanta, attraversando il Sinai. Narrò il suo viaggio nel *Liber peregrinationis*, nel quale, pur dipendendo da fonti anteriori (v. ITINERARI, B), profonde osservazioni personali concernenti questioni religiose, la topografia, gli usi dei popoli incontrati. Il testo fu edito, con note, da U. MONNERET DE VILLARD, « *Liber peregr.* » *di Fr. J. da Verona* (Il nuovo Ramusio, I), Roma 1950 (pp. 250).

JACOPO Anatolio (*Jacob ben Abba-Mari, ben Simon*), filosofo ebreo (1194-1256), nato a Marsiglia. Invitato a Napoli da Federico II, alla Corte di costui tradusse tra l'altro il *Commentario medio* di Averroè. Era nipote del traduttore Samuel Ibn Tibbon e amico del traduttore cristiano Michele Scoto, che lavorò pure alla Corte di Federico II.

JACOPO Puteo. v. J. DE PUY (sopra).

JACOPO Tedesco, detto *Lapo*, architetto vissuto nella prima metà del sec. XI. Si crede padre di Arnolfo, l'autore del duomo di Firenze. Innalzò la *Basilica* di Assisi, uno dei più rimarchevoli monumenti in Italia della prima arte gotica, a Firenze il *Palazzo del Bargello*, e il *Ponte delle Grazie* alla Carraia. Venne detto « Tedesco » per vezzo popolare, ma anche molto probabilmente per la sua origine dal nord d'Italia confinante coi paesi di lingua tedesca. Appartiene forse ai Maestri COMACINI (v.), che lavorarono tanto in tutta Italia.

JACOPONE (*Jacopo*) da Todi (*Jacobus de Tuderto*), O.F.M. († 1306), poeta mistico di fama universale.

Nacque a Todi, nell' Umbria — l'anno della sua nascita si colloca solitamente tra il 1228 e il 1230 —, dalla ricca e nobile famiglia *Benedetti*, onde fu detto anche *Jacobus de Benedictis*. A Bologna s'addottorò in giurisprudenza; a Todi esercitò brillantemente l'avvocatura. In un convito di nozze, crollato il pavimento della sala, dove si danzava, rimase sepolta ed uccisa la sua giovane moglie: sulle nude carni della morta si trovò un aspro cilicio. Fu una fulgurazione equivalente a una vocazione celeste: J., fin'allora indulgente ai fascini della mondanità, rinunciò alla terra, entrò nell'Ordine di S. Francesco (c. 1278), abbracciando un regime di vita asperrimo: per disprezzo di se stesso si fece chiamare *Jacopone*. Per natura inclinato alle posizioni estreme, si gettò subito dalla parte dei cosiddetti SPIRITUALI (v.), che s'imbevvero delle dottrine gioachimitiche (v. GIOACHINO DA FIORE, 5). Peraltro par bene che J. ne rifiutasse gli aspetti eterodossi, poichè nè i suoi canti, nè la biografia dell'Anonimo ci offrono seri motivi per attribuire a lui le fantasticherie apocalittiche sulla terza èra del mondo. Invece è fuori di dubbio la sua violenta opposizione contro BONIFACIO VIII (v.), che, succeduto a CELESTINO V (v.), aveva ritirato tutti i permessi e le autonomie da questi concessi ai Frati Minori rigoristi (v. FRANCESCANI, I, 1).

J. errò: ma in buona fede, come tanti altri uomini, del resto grandi e virtuosi. Ebbe il torto di prestar troppa fede agli argomenti partigiani dei

Colonnesi che affermavano invalida l'elezione di Bonifacio in quanto era invalida la rinuncia di Celestino V. Ebbe il torto di prestar troppa fede alle accuse che circolavano intorno a Bonifacio (ch'egli avesse ottenuto la tiara simoniacamente; che avesse fatto morire il suo santo predecessore; che egli facesse continuo mercimonio di Cristo, mercanteggiando prelature e benefici). Calunnie, si sa; ma allora, in animi già eccitati per altri motivi e inclinati al fanatismo, passavano per verità. Così avvenne che anche J. lanciò la pietra contro Bonifacio: a Lunghezza il 10-5-1297 coi cardd. Pietro e Jacopo Colonna firmò il noto manifesto di opposizione (cf. anche la violenta satira: « O Papa Bonifacio, molto hai iocato al mondo! »). Intendeva colpire non già il Vicario di Cristo, ma un indegnissimo ladrone che si era introdotto di contrabbando nella Chiesa, scacciandone il vero pastore, Celestino V, protettore degli Spirituali.

Caduta la fortezza Colonnese di Palestrina in mano alle milizie papali (1298), J. fu incarcerato, scomunicato ed escluso dall'indulgenza giubilare del 1300. Nel silenzio di Castel S. Pietro potè riflettere meglio, ma non si piegò. Domandò di essere liberato non già dalle pene corporali, bensì, almeno, dalla censura che lo teneva segregato dalla Chiesa: ma il Papa inesorabile rifiutò. Solo dopo la morte di Bonifacio (11-10-1303), J. riebbe la libertà e fu assolto dalla scomunica da Benedetto XI. Passò gli ultimi giorni a Pantanelli, poi a Collazzone, tra Perugia e Todi, ove morì.

Ebbe fama di santità nell'opinione popolare; ma la S. Sede, richiesta nel 1868 dai Superiori dell'Ordine di riconoscere canonicamente il culto perpetuo prestato a J., rispose negativamente.

Fu grande poeta: il suo *Canzoniere*, nel quale l'ardore del misticismo e della carità, l'irruenza della passione religiosa pur nella scabra incompiutezza dell'espressione ha una forza michelangiolesca che arroventa e contorce perfino le parole, fanno di lui non solo il principale poeta del movimento francescano e un degno precursore di Dante, ma anche la figura più pittoresca della nostra letteratura primitiva e una delle più suggestive espressioni della poesia religiosa di tutti i tempi. La novità di alcuni suoi atteggiamenti, il suo fiero bisogno di solitudine interiore, le accensioni della sua carità, le professioni di umiltà quasi selvagge, e, in generale, il misticismo della sua lirica furono da molti fraintesi, come eccentricità, stravaganze: e il giullare di Dio fu ritenuto un pazzo, squilibrato, il più incoerente dei mistici. Ma studi più profondi provano facilmente che l'opera poetica di J., lungi dall'essere una raccolta di ritmi senza un nesso ideale, da una parte è ben sostenuta da una sana teologia mistica (è un vero trattato, incendiato di poesia, dell'arte di unirsi con Dio, nel quale possiamo notare anche la classica divisione delle tre vie), dall'altra è l'espressione di esperienze mistiche profondissime che, come si sa, sono ineffabili e difficilmente si lasciano tradurre in parole. J. fu pazzo; egli stesso non rifiuta questa qualifica. Ma per lui essa non ha significato peggiorativo sinistro: fu pazzo, cioè inebriato dall'amore di Cristo e della Croce, come egli stesso aveva pregato nel suo *Stabat Mater*: « Fac me cruce inebriari ». Un pazzo, ma capace di « morir d'amore », come d'amor di Dio morì J., secondo che narra la *Franceschina*: « Dicesi e credesi che questo beato J. morì d'amore di Cristo, perchè per troppo amore el suo cuore crepasse. Imperò che, con ciò sia che per molti anni innanzi alla sua morte continuamente piangesse, domandato, rispuose: io piango perchè l'amore non è amato ». Una pazzia, dunque, illuminata e cosciente, sostenuta da una metafisica e da una teologia chiara e profonda, che ha le sue fonti nel Vangelo e in S. Paolo: rinunciare a tutto per conquistare il Tutto: la totalità di Dio di fronte alla creatura e l'intransigenza assoluta dell'amore.

Di questa metafisica e teologia J. era edotto. Verso il 1330 il frate spagnolo Alvarez Pelajo, che durante la sua dimora ad Assisi aveva conosciuto direttamente o almeno indirettamente J., nel *De planctu Ecclesiae*, per primo ricorda un'opera, in latino, di J.: le *Sententiae*, passate sotto silenzio dagli altri contemporanei, composte dal Poeta parallelamente alle Laudi. Esse testimoniano un altro aspetto, generalmente trascurato, della personalità di J.: il teologo, di cui il poeta non dovette essere che l'espressione fantastica sentimentale. Sicchè, come rilevò già il Casella, è ora di lasciar tramontare la leggenda, invalsa dal d'Ancona in poi, della « pazzia mistica », del « fanatismo religioso » di J., « giullare di Dio », che erra per le città e le campagne dell'Umbria cantando e urlando i suoi furori d'amore divino. J. poeta è lo stesso J. giurista uscito dalle scuole di diritto, forse di Bologna, il frate che prega e medita e studia nella solitudine della sua cella, il teologo che trasforma l'autentica dottrina cristiana in vita vissuta e in forme d'arte originali e pur tributarie della cultura del tempo e del dolce stil nuovo.

BIBL. — Fonti biografiche: v. le Fonti della storia antica dei FRANCESCANI (v.), come la *Chronica XXIV Generalium* (1374), il *Liber conformitatum* di BARTOLOMEO da Pisa (1385), la *Franceschina* di Jacopo ODDI († 1488), la quale, però, è infarcita di elementi leggendari.

Edizioni. — *Laude di frate J. d. T*, Firenze 1490 a cura di FR. BONACCORSI, « editio princeps » e ancora la migliore; cf. A. ROMANO, *Nota sull'ed. princeps delle « Laudi » di J.*, in *Aevum*, 23 (1949) 163-69. — Fu ristampata da G. FERRI, *Le laude secondo la stampa fiorentina del 1490*, Roma 1910 e Bari 1915, edizione riveduta in seguito da SANT. CARAMELLA, ivi 1930. — B. BRUGNOLI, *Le satire di J. da T. ricostituite*, Firenze 1914. — Sono innumerevoli le edizioni parziali o totali e le versioni. Per contribuire alla futura edizione critica F. A. UGOLINI in *Laude di Jacopo da T. tratte da 2 mss. umbri*, Torino 1947, pubblica 29 laudi secondo il cod. Angel. 2216 proveniente da Assisi e 13 delle 110 laudi contenute nel ms. di Chantilly scritto a Todi. — AGENO FRANCA, *Per il testo delle Laudi di J. da T.*, Roma 1949 (pp. 47). — Nuovi docc. e una nuova Laude furono trovati da ARN. FORTINI ad Assisi, dai quali appare, tra l'altro, la presenza di J. ad Assisi negli anni 1287 ss quale lettore e poi quale sacrista. Il Fortini crede probabile che J. abbia ispirato Giotto nell'affrescatura delle vele nella Basilica inferiore d'Assisi: cf. *L'Osserv. Rom.*, 19-X-1950.

Studi. — F. OZANAM, *Les poètes franciscains*, Paris 1882. — A. D'ANCONA, *J. da T., il giullare di Dio del sec. XIII*, Todi 1914. — J. PACHEU, *J. auteur du « Stabat Mater »*, Paris 1914; cf. CL. BLUME, in *Stimmen der Zeit*, 1915, 592 98. — M. CASELLA, in *Archivum Roman.*, 4 (1920) 281-339, 429-85. — N. SAPEGNO, *ivi*, 7 (1923) 349-72 (la santa pazzia di J. e le dottrine dei mistici). — ID., Torino 1926. — E. UNDERHILL, *J. da T. poet and mystic*, Londra-Toronto 1919. — A. ALUNNO, *J. da*

T. tratto dai suoi cantici, Città di Castello 1922. — C. CADORNA, *Il cantore della povertà. J. da T.*, Firenze 1923. — EMIDIO D'ASCOLI, *Il misticismo nei canti spirituali di fr. J. da T.*, Recanati 1925. — A. BAROLO, Torino 1929. — A. JOSIA, Roma 1931. — F. S. MASCIA, Milano 1932. — P. BARBET, *Bienh. J. da T., l'auteur du « Stabat »*, Paris 1944. — M. APOLLONIO, *J da T. e la poetica delle confraternite religiose nella cultura preumanistica*, Milano 1946. — C. MUSSINI, *J. da T. Vita spirituale e poetica*, Torino 1950. — F. UGOLINI, *Introduz. alla lettura delle Laude di J. da T.*, Torino 1951 (litogr.).

JACOTIN (soprannome volgato di *Jacob Godebrye*), polifonista fiammingo († 1528 o 1529), cantore e cappellano di Nostra Signora d'Anversa, autore pregiato di Messe (mss.), di Mottetti e di canzoni francesi.

JACOTOT Giov. Giuseppe (1770–1840), pedagogista, n. a Digione, m. a Parigi. Capitano di artiglieria nella campagna del Belgio (1792), vice-direttore nella Scuola politecnica di Parigi, professore alla Scuola centrale e poi alla facoltà di Digione, deputato (1815) avverso ai Borboni, lasciò la Francia quando costoro risalirono sul trono, e trovò un posto di lettore di lingua francese nella università di Lovanio (1818–1830). Quivi sviluppò il suo metodo pedagogico, detto dell'*Insegnamento universale*, o *metodo Jacotot:* la conoscenza dei fatti e della lingua viva deve precedere quella delle regole e della grammatica: « l'uomo è capace di istruirsi senza maestro » e perfino di « insegnare ciò che ignora »: gli si faccia apprendere a memoria un testo, egli lo assimili ripetendolo ogni giorno, meditandolo e insegnandolo agli altri: mediante il confronto di quel testo bene appreso con versioni fedeli in altre lingue, si possono agevolmente imparare queste lingue: mediante opportune digressioni suggerite dal testo, si possono imparare tutte le scienze . . . Il testo preferito da J. era il *Telemaco* di Fénelon.

Il « metodo J. » ebbe diffusione in Belgio e in Russia; e davvero può dare buoni risultati nell'insegnamento privato. J. lo espose nei 5 voll. riuniti sotto il nome generale di *Enseignement universel: Langue maternelle* (Digione–Lovanio 1823; Parigi 1852[7]); *Langues étrangères* (Lovanio 1824, 1852[7]); *Musique, dessin et peinture* (Lov. 1824, 1852[7]); *Mathématiques* (Lov. 1828, 1841[3]); *Droit et philosophie panécastique* (Parigi 1839, 1840[2]). Lasciò ancora: *Journal de l'émancipation intellectuelle* e *Mélanges posthumes*. — ENC. IT., XVIII, 636 *b*.

JACOVACCI Dom. v. JACOBAZZI.

JACQUIER Francesco, dei Minimi (1711-1788), celebre matematico e fisico. N. a Vitri-le-Français, fatta professione nei Minimi (fra i quali era entrato sedicenne), terminò gli studi in S. Trinità del Monte a Roma, dove approfondì le scienze matematiche e anche le lingue antiche, specialmente l'ebraico e il greco. Strinse allora intima amicizia col confratello Padre Leseur: la loro affinità spirituale e la loro collaborazione era tale che pubblicarono in comune molti scritti. Per la fama della sua straordinaria dottrina J. era consultato, anzi conteso, da Papi, cardinali, principi, re. Accompagnò il card. Alberoni nella legazione di Romagna e quivi fu incaricato di rivedere i lavori idraulici intrappresi dal Manfredi. Nel 1733 ottenne la cattedra di S. Scrittura al Collegio di Propaganda. Il Capitolo dei Minimi, radunato a Marsiglia, gli affidava la compilazione degli annali dell'Ordine. Per ritemprare le forze, rientrò in Francia, dove Luigi XV gli accordò una pensione. Nel 1745 il re di Sardegna lo nominava professore di fisica nell'università di Torino; ma il card. Valenti lo rivolle a Roma, conferendogli (nov. 1746) la cattedra di fisica sperimentale nel Collegio Romano. Con Leseur, Boscovich e il marchese Poleni fu incaricato di provvedere alla stabilità della cupola michelangiolesca, che sembrava minacciata. Nel 1763 Clemente XIII gli commise l'esame dei progetti sui canali del Bolognese e della Romagna. Nello stesso anno J. fu chiamato a Parma come precettore di fisica e matematica dell'infante Ferdinando. Soppressi i Gesuiti (1773), fu richiamato a Roma, dove ebbe la cattedra di matematica nel Collegio Romano. Era membro di moltissime accademie e società scientifiche d'Europa. In Arcadia ebbe il nome di *Diofante Amicleo*.

Tra i suoi scritti ricordiamo: *Is. Newtonii « Philosophiae naturalis principia mathematica » perpetuis commentariis illustrata* (Ginevra 1739-42, tomi 3 in 4 parti, a cura di G. L. Caldarini, che vi aggiunse note e memorie; Praga 1780, con nuovi commenti di G. Tessanek): grande lavoro di chiara, organica spiegazione, con alcuni sviluppi personali, che contribuì notevolmente alla diffusione di Newton in Europa; — *Elementi di prospettiva secondo i principi di Taylor* (Roma 1755); — *Institutiones philosophicae ad studia theologica potissimum accommodatae* (Roma 1757, in 6 voll., spessissimo ristampate a Roma, a Venezia, e fuori d'Italia; tradotte in spagn. da Santos Diez Gonzales, Madrid 1787 in 2 voll., e 1791 in 6 voll.); — *Elementi di calcolo integrale* (Parma 1768, 2 voll.): l'opera migliore e più completa, crediamo, comparsa fin'allora in Italia sull'argomento. Non si contano, poi, i trattatelli, gli opuscoli, le memorie, le dissertazioni, i discorsi accademici sui più vari argomenti scientifici e filosofici, come: *Parere e riflessioni sopra i danni della cupola di S. Pietro* (Roma 1743), *Dissertazione accad. di Diofante Amicleo sopra l'aria di Roma* (Venezia 1745, 1755), *Trattato intorno alla sfera* (Parma 1755), *Osservazioni critiche sulle Istituzioni filosofiche* (Lucca 1765). Per gli annali dei Minimi lasciò una *Vita di S. Francesco di Paola*, con un inno in onore del Santo. — BIOGRAFIA UNIV., XXIX (Ven. 1826) 255–57. — PASTOR, *Storia dei Papi*, XVI-1 (v. indice nella parte 3ª). — G. MORETTI, *I due più illustri commentatori del Newton*, in *L'Osserv. Rom.*, 15–V–1949.

JACUT (nome bretone = *Giacomo*), S. v. GIACOMO (Jacut); VINVALOEO, S.

JAFET (Japhet), figlio minore di Noè (v.), se si accetta come cronologica la successione consueta: Sem, Cam, Japhet (l'inversione di Gen X 2, 6, 21 e I Par I 5, 8, 17 è dovuta all'intento di eliminare la posterità noachica non semita, per fissare definitivamente l'attenzione sul ramo di elezione, il semitico: v GENESI). Tuttavia secondo Gen IX 24 sembrerebbe minore il figlio Cam, per cui J. diverrebbe secondogenito. Per il riguardo filiale usato verso Noè ubbriaco e nudo, J. si meritò la benedizione paterna e per essa assicurò alla propria posterità una notevole espansione territoriale e la compartecipazione ai beni messianici concessi alla

discendenza di Sem: *Dilati Iddio Jafet e trovi dimora nei padiglioni di Sem* (Gen IX 27). — v. Dispersione dei Popoli.

JAFFÉ Filippo (1819–1870), storico tedesco di origine ebraica, n. a Schwersenz (Posen), m. a Wittenberge. Allievo di Ranke a Berlino, lavorò molto (dal 1851 fino al 1862), nella redazione dei *Monumenta Germaniae historica*. Abiurando, aveva potuto entrare come straordinario nell'università di Berlino (1862). Ma abbandonato dai suoi amici, disilluso nelle sue aspirazioni, si suicidò.

Compilò: *Regesta Pontificum Rom. ab condita Ecclesia ad annum p. Chr. n 1198* (Berlino 1851), dove raccoglie gli atti dei Papi, lettere, nomine, bolle... da S. Pietro a Celestino III. Fu curata una II ediz. (Lipsia 1885–88) da Kaltenbrunner fino all'anno 590, da Ewald per il periodo 590–882, da Loewenfeld fino al 1198. I documenti son disposti con un numero progressivo secondo l'ordine cronologico, accompagnati da un sunto e dall'indicazione delle fonti. Son citati anche i documenti non conservati, quelli segnati da asterisco sono spuri; di ogni Papa si fa una breve biografia. (Quest'opera, preziosissima, fu condotta, secondo gli stessi criteri, fino al 1304, da Aug. Potthast, Berlino 1873-75, con altri 2 volumi).

A lui si devono inoltre i voll. XII, XVI, XVII degli *Scriptores* in *Mon. Germ. Hist.* e la *Bibliotheca Rerum Germanicarum* (vol. I–VI, Berlino 1864–73). In tutti questi lavori J. si dimostra uno specialista nello studio e nelle edizioni delle fonti medievali, di non comune diligenza e senso critico. — Cf. H. Bresslau, *Gesch. der Mon. Germ. Hist.*, Hannover 1921. — Enc. It., XVIII, 641 *a*.

JAGELLONE, *Jagiello*, *Jagal*, *Jogaila* (c. 1350–1434), n. a Grodek, m. a Cracovia, granduca (dal 1377) di Lituania (v.), nipote di Mindowe. Divenne anche re di Polonia sposando Edvige d'Anjou († 1399), seconda figlia del re Ludovico d'Ungheria e Polonia, eletta già dai Polacchi a loro regina: la prima delle 4 mogli di J. Per ottenerla egli dovette promettere di convertirsi al cristianesimo e di diffonderlo fra il suo popolo. J. venne infatti battezzato nella cattedrale di Cracovia dal vescovo del luogo e dall'arcivescovo di Gnesen il 15 febbraio 1386, insieme a parecchi altri principi e nobili lituani: ebbe nel battesimo il nome di *Wladislao* (II della serie). Lo stesso giorno ebbero luogo le sue nozze con la regina Edvige: il 18 febbraio fu solennemente incoronato re di Polonia. Si dedicò quindi alla conversione dei Lituani, inviando missionari, edificando chiese, fondando diocesi e conventi ... Dopo una ostinata resistenza, i Lituani ricevettero in massa il battesimo, ma la loro conversione rimase ancora per lungo tempo più apparente che reale. Da Martino V J. era stato nominato vicario della S. Sede per la sua regione. v. Lituania; Polonia. — T. Glemma in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, V, col. 245 s. — Enc. It., XVIII, 641.

JÄGER Alberto, O.S.B. (1801–1891), storico austriaco, n. a Schwaz (Tirolo), m. ad Innsbruck. Compiti gli studi, si fece monaco a Marienberg (Merano). Nel 1845 fu nominato professore di storia universale ad Innsbruck, e nel 1851 a Vienna, dove dal 1847 era membro dell'Accademia delle Scienze e dove nel 1854 fondò l'« Istituto di ricerche storiche » per l'Austria, al quale presiedette fino al 1869.

Lasciò pregiati studi di storia del Tirolo e degli Asburgo; rimarchevoli tre monografie sul card. Nicola di Cusa (v.). — Hurter, *Nomenclator*, V³, col. 1664.

JAHBALLAHA, patriarchi nestoriani, dei quali ricordiamo:

J. I († 420?) successe ad Ahai sul seggio patriarcale di Seleucia all'inizio del 415. Era stato discepolo di Abda, che gli aveva affidato una missione nel paese di Daskart, dove J., convertiti i pagani, eresse sulle rive dell'Eufrate un convento: egli stesso vi si ritirò e vi organizzò la salmodia perpetua. Si dice che le sue preghiere, congiunte con quelle di Maruta, risuscitassero la figlia (o il figlio) del re persiano Jadzgerd (o guarissero il figlio del re da un'ossessione diabolica, o il re stesso da una malattia mortale; cf. Socrate, *Hist. eccl.*, VII, 9, PG 67, 754 e nota); onde avvenne che J. era in grande onore a corte. Salito al trono patriarcale, fu inviato (417–18) presso l'imperatore di Bisanzio Teodosio II per concludere « la pace e la riconciliazione dei due imperi ». A Bisanzio la sua fede fu approvata e venne cumulato di doni, che, ritornato in Persia (secondo alcuni, accompagnato da Maruta), utilizzò per erigere chiese. Nel 419–20, con Acacio vescovo di Amida inviato in Persia dalla corte bizantina, celebrò un sinodo a Seleucia. In quell'occasione 11 vescovi persiani per lettera pregarono lui e Acacio di far approvare nel sinodo i decreti dei concili romani. — Gli *Atti* del sinodo presso J. B. Chabot, *Synodicon orientale*, Paris 1903, p. 34-72 (276–84). — J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (224–632)*, Paris 1904, p. 100–103 e passim (v. indice).

J. III (c. 1245–1317), mongolo, n. a Kuošeng, m. a Maragha, consacrato catholicos il 2–XI–1281 a Seleucia, nella quale occasione mutò il nome originario di *Marco* in quello di J.

In gioventù aveva abbracciato la vita monastica sotto la direzione del monaco isolato Rabban Ṣauma (figlio di un periodeuta di Khanbaliq), che sarà poi suo consigliere, amico e collaboratore. Visitò con Ṣauma il centro della Chiesa nestoriana; da qui intrapprese un pellegrinaggio ai Luoghi santi, ma le difficoltà del cammino gli impedirono di procedere oltre la Georgia.

Ritornò dunque a Bagdad presso il catholicos Denḥa, che ordinò Ṣauma periodeuta e Marco metropolita di regioni cinesi (1280). Non potendo rientrare in Cina per l'inscurità del viaggio, i due amici si ritirarono nel monastero di Azerbeidjan. Morto Denḥa, Marco fu scelto a succedergli (1281) perchè gli elettori nestoriani a ragione giudicarono che quel mongolo doveva essere ben gradito ai sovrani mongoli. Infatti il re Abagha ratificò la nomina, confermò all'eletto i privilegi che godettero i suoi antecessori (tra cui quello del sigillo), e lo ricoprì di preziosi donativi. Fu consacrato a Seleucia; ma la residenza patriarcale era Maragha. Morto Abagha (1282), suo figlio Arghun entrò in lotta per il trono con lo zio Aḥmed: in questi frangenti, J., accusato da vescovi ambiziosi presso Aḥmed, soffrì 40 giorni di prigione, donde lo trasse (1284) Arghun vittorioso. Costui continuò il suo favore per J. e per i cristiani, e fece anche battezzare suo figlio Kharbanda. La stessa linea tenne il successore Kaikhatu (1290). In questi anni J. portò la Chiesa nestoriana al suo massimo splendore

Seguì un fosco periodo di persecuzioni contro i cristiani, scatenate dal successore re Ghazan (1295), sospese sul finire della vita di Ghazan († 1304), che J. aveva saputo riconquistare, ma riprese con maggior furore dal successore Oldiaitu (figlio di Arghun, nato da madre cristiana ma divenuto musulmano), che terminarono con l'orrendo massacro generale dei cristiani di Arbela (1309).

Nei 36 anni del suo pontificato J. consacrò 75 vescovi. La Chiesa nestoriana contava allora c. 30 province.

J. era di carattere dolce, tollerante. Sotto di lui si svilupparono intensamente le relazioni con l'Occidente latino. I Mongoli, dopo la conquista di Bagdad, miravano ad abbattere i potenti regni musulmani dei Selgiucidi nell'Asia Minore e dei Mamelucchi in Egitto: all'uopo richiesero alleanze ed aiuti in Occidente. Rabban Sauma, proposto da J., fu spedito da Arghun come ambasciatore presso le corti europee. Portò a Roma la lettera di Arghun e quella di J. (estate 1287). La sede pontificia era allora vacante. La sua formula cristologica, benchè ambigua, non sollevò obiezioni presso i cardinali che lo ricevettero. Percorsa l'Europa (in Inghilterra celebrò la Messa davanti al re), rientrò in Roma, dove fu accolto con benevolenza paterna da Nicola IV, che gli consentì di celebrar Messa in sua presenza e gli amministrò di sua mano la S. Comunione. Dovette dunque esser considerato come cattolico. Ritornando in Persia Ṣauma portava con sè ricchi doni del Papa, e una lettera (13–IV–1288) del Papa per J., cui era aggiunta la professione di fede cosiddetta di Michele Paleologo.

J., lusingato da questa accoglienza fatta dalla S. Sede a Ṣauma, si mostrò ancor più benevolo verso i missionari latini. A Bagdad s'incontrò (1290) con Ricoldo di Montecroce (v.), che dopo aver predicato, senza noie, in quelle regioni, un giorno, avendo chiamato Maria « madre di Dio », fu espulso dal tempio (che fu poi purificato e lavato con acqua di rose). Dopo che Ricoldo uscì vittorioso in una pubblica discussione teologica, J. gli permise di predicare liberamente, confidandogli che egli stesso, personalmente, non accettava la dottrina di Nestorio. Giovanni di Montecorvino (v.), che aveva fatto l'elogio di J. presso il Papa, ritornando in Oriente (1289) portava al catholicos una lettera di Nicola IV. J. da parte sua, ogni volta che un ambasciatore del re partiva per l'Occidente, gli affidava una sua lettera per il Papa. Nella lettera scritta nel luglio 1302 e portata a Roma dal cristiano Sa'ad ad-din («Sabadinus» nei documenti latini), J. chiama il Papa « colui nel quale si ha fiducia per ciò che riguarda i misteri teologici » ed augura che « Dio stenda su tutte le creature l'ombra di Sua Santità ». Piena di cordialità è pure la lettera di J. a Benedetto XI scritta a Maragha il 18–V–1304 e portata a Roma dal domenicano Giacomo di Arles-sur-Tech.

Bibl. — J. S. Assemani, *Biblioth. orient.*, III-1, p. 620. — *Histoire de Mar-Jabalaha...*, pubblicata da Bedjan, Paris 1888, 1895², p. 1–205: biografia redatta da un contemporaneo di J., dove si utilizzano le memorie di Rabban Ṣauma (seguono le biografie di altri tre patriarchi, di un prete e di due laici nestoriani); vers. franc. di J. B. Chabot, in *Revue de l'Orient latin*, 1 (1893) 567–610, 2 (1894) 73-142, 235–300, 566–643 (estratto a parte, Paris 1895); vers. ingl. di E. A. W. Budge, *The monks of Kublai Khan*, London 1928. — R. Hilgenfeld, *Jabalahae III catholici nestoriani vita, ex Slivae Mossulani libro, qui inscribitur Turris, desumpta*, Lipsia 1896. — J. A. Montgomery, *History of J.*, New-York 1927. — J. Vosté, *Memra en l'honneur de J.*, in *Muséon* 42 (1929) 168–176. — E. Tisserant in *Dict. de Théol. cath.*, XI, col. 213-24.

JAHN Martin Giovanni (1750-1816), premonstratense, n. a Tasswitz in Moravia, m. a Vienna. Compiuti gli studi di filosofia a Olmütz, entrò (1772) nel convento premonstratense di Bruck presso Znaim. Quivi studiò teologia; emise i voti religiosi il 19 giugno 1774. Fu eletto professore di lingue orientali e di ermeneutica biblica. Soppresso il convento nel 1784, passò come pubblico professore al liceo di Olmütz e poi (1789) all'università di Vienna. Suo merito è di aver diffuso e fatto assai progredire in Austria lo studio delle lingue orientali e gli studi biblici. Molti però lo accusarono giustamente di poca ortodossia; quindi, per allontanarlo dalla cattedra, fu nominato canonico della metropolitana di S. Stefano di Vienna.

Opere principali: *Einleitung in die göttlichen Schriften des Alten Bundes*, Vienna 1792, II ed. 1802–3, 4 voll.: lascia sussistere, fra l'altro, illegittime differenze fra libri Protocanonici e Deuterocanonici (v.), insegnando che l'ispirazione divina di un libro potrebbe anche semplicemente consistere nel fatto della sua preservazione dall'errore, opinione esclusa dalla dichiarazione del concilio Vaticano (Denz.-B., n. 1787); *Biblische Archäologie*, Vienna 1797–1804, II ed. 1817–25, 5 voll.: opera molto erudita. I due compendi latini di queste opere e altri due lavori: *Enchiridion hermeneuticae generalis* (Vienna 1812) e *Appendix hermeneutica seu exercitationes exegeticae* (ib 1813), nei quali segue i principi dell'Ernesti (v.), furono messi all'Indice nel 1822. Fra l'altro, il colloquio di Eva col serpente era inteso come sogno; il vaticinio di Malachia (v.) sulla « oblatio munda » non veniva riferito all'Eucaristia. L'Ackermann, suo successore nell'insegnamento, fece edizioni purgate delle due opere maggiori. — *Vindiciae J. Jahn*, Lipsiae 1822. — Hurter, *Nomenclator*, V-I (1911) col. 669–672, — Vigouroux in *Dict. de la Bible*, III, col. 1108-09.

JAHVÈ (non rettamente Jehova). È il nome che Dio stesso si attribuì, secondo gli uni la prima volta, quando rispose a Mosè (v.) dal roveto ardente: Es III. 14 (v. appresso); ciò si ritiene confermato dall'altra parola di Dio a Mosè: « Io sono *Jahvè*. Io apparvi ad Abramo, a Isacco e a Giacobbe come Iddio Onnipotente (*Shaddaj*), ma col mio nome di *Jahvè* non mi diedi loro a conoscere »: Es VI 2-3. Altri, notando, fra l'altro, che il nome J. entra già nella composizione del nome della madre di Mosè, *Jochabed*, e sottolineando « J. » anzichè « invocare » in Gen IV 26 dove è detto che già al tempo di Enos (v.) « si cominciò a invocare il nome di Jahvè », ritengono che Dio in Es III 14 abbia ratificato il nome già in uso e ne abbia esplicato il profondo senso metafisico.

Fra i nomi ebraici di Dio (v. Dio, *I nomi biblici di*) J. è quello che ricorre nella Bibbia più di frequente: quasi settemila volte secondo il testo attuale. Ciò si spiega dal fatto che esso è, fra i vari nomi, quello che Dio stesso si riserva o gli è riservato nelle sue speciali relazioni col popolo israelita: si veda presso Prat, col. 1221-22, la statistica

dei nomi divini secondo l'ordine dei Libri Sacri nella Bibbia ebraica. A differenza di *'El*, *'Elohim*, *'Eloah*, il nome J, non è mai usato per divinità pagane.

La versione greca dei Settanta (v. VERSIONI *della Bibbia*) lo rende generalmente con Κύριος e e la Volgata con *Dominus* = Signore. S. Gerolamo vide però anche dei codici greci in cui il nome di Dio era scritto in lettere antiche (fenicie) ed anche in lettere ebraiche quadrate (cfr. BOCCACCIO, in *Biblica* 32 [1951] 90-91).

Secondo il TALMUD (v.) il nome divino poteva essere pronunciato solo dal pontefice quando entrava nel Sancta Sanctorum il giorno grande dell'ESPIAZIONE (v.), il che ha conferma in Eccli L 20, e dai sacerdoti quando impartivano la benedizione al popolo nel Santuario con la formula rituale segnata in Num VI 24 s; ma lo pronunciavano, se si crede a FILONE (v.), sotto voce. L'interdizione sembra risalire bene in là, oltre il sec. III-II av C., poichè i Settanta traducono appunto il tetragramma JHWH con Κυριος = Adonaj, Signore, e inoltre il testo di Lev XXIV 16, in cui i RABBINI (v.) credettero di vedere l'interdizione di pronunciare il nome santo, è da essi reso, non già: « *chi impreca al nome del Signore*, sia messo a morte », bensì « *chi nomina*, ὀνομάζων, *il nome del Signore*, ecc. ». GIUSEPPE FLAVIO (v.), come Filone, conferma che vigeva il divieto (*Antichità*, II, XII, 4). Consta tuttavia che esso non era ancora invalso universalmente. Dopo la distruzione del TEMPIO (v.) « il nome per eccellenza » o « il nome distintivo », come lo dicevano i Rabbini, non sarebbe stato più pronunciato. Effettivamente nel Talmud troviamo minacce severissime contro chi pronunciasse (distintamente) il nome J.: doveva essere scomunicato, meritava la morte, non avrebbe avuto parte nel secolo futuro: cf. BONSIRVEN, p. 118.

Per gli Orientali in genere, osserva il COHEN (p. 50), il nome non è una semplice designazione come presso di noi, ma equivale alla natura della persona a cui appartiene: perciò è ammissibile che la reticenza del nome J., la quale comincia dai tempi del ritorno dall'esilio, fosse ispirata da un senso di venerazione e dalla preoccupazione di non esporlo alla profanazione dei pagani..

La desuetudine finì per far dimenticare l'antica vera pronuncia del nome santo. I MASORETI (v.), vissuti nei secc. V-VII d. C., nella loro edizione vocalizzata della Bibbia contrassegnarono JHWH con le vocali di ADONAI (v.), poichè questo era il nome che i Giudei dovevano leggere in sostituzione di quello, divenuto rigorosamente « ineffabile », di J. La pronunzia ***Jehovah***, che corrisponde alla vocalizzazione del testo masoretico ed è documentata fino dal 1303 e passò nell'uso comune nei secc. XVI-XIX, è dunque sicuramente errata e oggi, anche in base a testimonianze antiche (cf. PRAT, col. 1224-27), è comunemente ammesso che la vera pronunzia del « tetragramma ineffabile » fosse « Jahvè » quale ce l'hanno trasmessa un manoscritto etiopico, Clemente Aless., S. Epifanio, Teodoreto, e quale ci vien suggerita dalle forme apocopate *Jahu* e *Jah* che, contrariamente all'opinione seguita tempo fa, tutti oggi ritengono derivate dall'originale « *Jahvè* ».

Filologicamente « *Jahvè* » è la terza persona dell'imperfetto (ebraico) del verbo HWH = *essere* (radice più antica che HJH = *essere*) nella forma *kal*: « Egli è ». Alcuni (cf. PRAT, col. 1227), tra i quali l'esimio archeologo americano W. F. ALBRIGHT (*From the Stone Age to Christianity....* Baltimora 1946[2], p. 198 s), hanno considerato « Jahvè » come forma *hiphil* o causativa, dandogli perciò il senso di « Colui che fa essere », ossia creatore. Ma la forma *kal* ha la grande maggioranza dei suffragi, provata com'è dall'autorità critica dei Masoreti, dei Settanta, di Aquila e di Simmaco.

J. vuol dire dunque: « Egli è », Dio è l'essere per essenza, ossia l'Essere assoluto, l'Essere necessario. Parlando a Mosè in prima persona Iddio dice: « *Io sono colui che sono*, o meglio (cf. *Revue Biblique* 1927, p. 159): « *Io sono* (colui) *che* (è) *io sono* »: Es III 14; i Settanta tradussero: ἐγώ εἰμι ὁ ὤν. Inconsistente deve ritenersi lo sforzo dei critici non cattolici di ridurre la misteriosa espressione dal senso metafisico a un senso puramente storico: « Io sono colui che sono *con voi* », oppure: « Io sono colui che sono *fedele ai miei impegni* », dove le aggiunte sono affatto arbitrarie.

Anche in Os I 9 e in Is XLIII 10-11 viene sottolineato il contenuto metafisico del nome J.; e in Sap. XIII 1 (non seppero intendere *Colui che è*, τὸν « Οντα ») è evidente il richiamo alla versione alessandrina dell'Es; « Io sono l'Essente ».

Va concesso che il concetto della fedeltà divina alle promesse giace sotto tutto il racconto di Es III. Ma Dio rivela il suo nome appunto per dare la prova della sua fedeltà. È il suo nome che toglierà ogni titubanza e Mosè ed al popolo e sarà insieme eloquente ammonimento al Faraone. Nel suo nome c'è il pegno e la garanzia ch'Egli terrà fede ai suoi impegni. Ottimamente quindi chiosa HEINISGH (p. 49): « Iddio non si chiama *Colui che è* perchè è fedele; bensì Egli sarà fedele perchè è *Colui che è* ». Anche se non si può pretendere di dedurre da questo solo termine il concetto dell'aseità divina, tuttavia l'enfasi con cui Dio, in un momento così solenne dell'economia della salvezza, lo applica a sè, ci fa capire che Egli non intende qui attribuirsi un « essere » comune a tutte le cose, ma l'« essere » che Egli possiede di sua propria natura, l'esistere di una esistenza assoluta, inderivata ed incomunicabile, l'esistere « per sè ».

Si noti che il Dio Sin babilonese già si era chiamato « il frutto che ha prodotto se stesso » (cfr. GRESSMANN, *Altorient. Test.*, I, 241) e il Dio Ra egiziano aveva detto: « Io sono il grande Dio che esisto per me stesso ». Il passo dal concetto di autoproduzione a quello di aseità non era molto grande.

Non pochi Padri stabilirono poi giustamente, come sensi conseguenti, le equivalenze; *J. l'Eterno, l'Immortale, il Dio Fedele*. Del resto una qualche idea di eternità è già latente nell'imperfetto (yiqtol) della forma ebraica, che significa azione perdurante ed estendibile a qualunque differenza di tempo.

DUBARLE, al seguito di altri autori (Loisy, P. De La Garde, E. Meyer, H. Gressmann, H. Gunkel, A. Lods, L. Koehler, P. Dhorme, E. L. Mascall), in base al raffronto con altri testi che presenterebbero con Es III 14 analogie concettuali (Gen XXXII 30 e Giud XIII 18, negata rivelazione del nome; cf. Es XXXIII 18-XXXIV 9, rivelazione con riserve e limiti), o presentano analogie sintattiche (Es XXXIII 19: « farò grazia a chi farò grazia . . . »; I Re XXIII 13; « vagavano

per dove vagavano »; II, Re XV 20: « andrò dove andrò »; IV Re VIII 1: « soggiorna dove soggiorni »; Ez XII 25 « dirò quel che dirò »; cf Es IV 13, ove il relativo è implicito; Gen XLIII 14 ?; Est IV 16 ?), intende la risposta divina a Mosè in senso evasivo: Dio non consente a dare un nome che lo definisca e se dice: « Io sono quel che sono », è per restare qui, nel suo mistero. L'israelita, ripetendo « J. » = « Egli è » doveva ricordarsi del mistero entro il quale l'Essere divino si era trincerato: Dio non si rivela a richiesta, « nessun nome astratto può bastare a far conoscere Dio ». Questa interpretazione, non isolata, come si vede, ma neppure comune, nonostante i paralleli sintattici tra i quali, però, ve ne sono anche di controproducenti (cf Deut I 46; III Re VIII 63: dove il Dubarle sospetta gratuitamente l'aggiunta di glosse), ha contro di sè l'autorità dei Settanta (ebrei): « Io sono l'Essente », di S. Girolamo: « Ego sum qui sum » (non « . . . quod sum ») e, sopratutto, l'autorità stessa del testo sacro, che lascia intendere evidentemente soddisfatta la richiesta di Mosè, e che, poco più in là, ossia in Es VI 2-3 già sopra citato, fa dire espressamente a Dio che « J. » è proprio il nome con cui Egli ha voluto darsi a conoscere. Nè varrebbe opporre, con i critici Wellhanseniani, che Es III 2-15 appartiene a documento diverso (elohistico) da quello (sacerdotale) a cui appartiene Es VI 2-8: resterebbe sempre l'interpretazione antichissima (sec. I av. C.) e autorevole degli estensori del cosiddetto Codice Sacerdotale (v. PENTATEUCO). È strano che il Dubarle sia passato sopra a un parallelo così vicino. Possiamo perciò ancora consentire tranquillamente con Gilson (cit. dal Dubarle), il quale afferma che « il primo incontro . . . fra il Dio d'Abramo, d'Isacco e di Giacobbe e il Dio dei filosofi e dei dotti » avvenne dal roveto ardente.

Da quanto detto risulta che l'assonanza « Geova » « Giove » è puramente illusoria: « Giove » attraverso Ζεύς, Διός riconduce al sanscrito DIU, che è radice affatto diversa da HWH. E in generale, gli sforzi per dimostrare l'origine indo-europea o accadica o kenitica madianitica (v. QENITI) del nome J. non sono riusciti e fino ad oggi — così HEINISCH, p. 44 — noi non possiamo conchiudere nulla circa la probabilità o anche solo la possibilità che nell'età premosaica e fuori di Israele, il nome J. sia stato usato come esclusivo e proprio di Dio.

Esso portava un profondo significato. Gli antichi non lo compresero se non approssimativamente: la teologia cristiana doveva penetrarlo meglio (cf. PRAT, col. 1232–33).

J. entra spesso in composizione per formare nomi teoforici: se ne contano 163 nella Bibbia. Se prefisso, J. si accorcia in *Jeh* o *Jô*, come in *Jehóshua'* (v. GIOSUÈ) e in *Joshaphat* (v. GIOSAFAT); se suffisso, in *Jahu* o *Jah*, come in *'Abhijahu*, *'Abhijah* (n. ABIA), *Jeshacjah* (v. ISAIA).

Jahvismo: si dice la religione d' ISRAELE (v.) a carattere rigidamente monoteistico, poichè J. è il Dio unico.

Jahvè degli eserciti: v. SABAOTH.

Jahvista: si dice il più antico dei documenti letterari, dai quali, secondo la teoria di Graf–Wellhausen, sarebbe derivato per successive elaborazioni l'attuale PENTATEUCO (v.).

BIBL. — F. PRAT, in *Dict. de la Bible*, III, col. 1220-1244. — J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, I, Paris 1935, p. 118–121. — A. COHEN, *Il Talmud*, Bari 1935, p. 50-53. — P. F. CEUPPENS, *Theologia Biblica. De Deo uno*, Romae 1938, p. 19–32, 309–310. — ID., *Quaestiones selectae ex historia primaeva*, Torino 1948, p. 87-96. — P. HEINISCH, *Teologia del Vecchio Testamento*. « La Sacra Bibbia » diretta da Salv. Garofalo, Torino–Roma 1950, p. 42-45 o 48–49. — M. T. C. VRIEZEN in *Festschrift A. Bertholet* (1950) 498-592. — A. ROMEO nel vol. « *Dio nella ricerca umana* », a cura di G. RICCIOTTI, Roma 1950, p. 322-341; cf. anche *L'osserv. Rom.*, 28–29 maggio 1951. — A. M. DUBARLE in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 35 (1951) 3-21. — A. MELI, in *Humanitas* 6 (1951) 460–464.

JAINISMO. v. GIAINISMO.

JAIS Egidio, O.S.B. (1750–1822), n. a Mittenwald, m. a Benediktbeuern, una delle più nobili figure ecclesiastiche del tempo dell'illuminismo. Monaco dal 1769, si distinse per vita religiosa, zelo pastorale e attività intellettuale; fu, tra l'altro, maestro dei novizi della Congregazione bened. bavarese (1792–1802), professore di morale e pastorale alla università di Salisburgo (1803–1806) e poi rettore della stessa università (1805 s), istruttore del granduca di Toscana (1806–1814). Visse gli ultimi anni (1814–1822) solitario nel monastero di Benediktbeuern, che era stato soppresso, chiudendo santamente una santa vita. Scrisse parecchie opere, di vario argomento, prevalentemente catechetico, pastorale ed ascetico, di vario pregio e di diversa fortuna, fra le quali va segnalata: *Bemerkungen über die Seelsorge* (Salisburgo 1817), spesso riedita, e ampliata nell'*Handbuch* di J. Köhler (Paderborn 1876, 2 voll.). — F. X. EGGERSDORFER in *Lex. für Theol. u. Kirche*, V, col. 250. — HURTER, *Nomenclator*, V³, col. 1060 s.

JAIUS. v. LE JAY.

JAJA Donato (1839-1914), filosofo, n. a Conversano, m. a Pisa, dove dal 1887 insegnava filosofia teoretica all'università. Discepolo di Franc. Fiorentino a Napoli e poi a Bologna, subì l'influsso di Bertr. Spaventa, divenendo uno dei più efficaci iniziatori e dei più acuti interpreti del pensiero di HEGEL (v.) in Italia, al quale avviò anche Giovanni Gentile (suo discepolo a Pisa e poi suo successore sulla cattedra). I suoi numerosi scritti filosofici, su Kant, Rosmini, Hegel (v. ENC. IT., XVIII, 643), stanno all'origine dell'IDEALISMO italiano (v.) nella forma assunta poi con l'attualismo gentiliano. — Cf. G. GENTILE, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, III–2 (Messina 1923) 192–223.

JAJUS Claudio . . . v. LE JAY.

JAKOB Giorgio (1825–1903), n. a Straubing, m. a Ratisbona, dove dal 1897 era decano capitolare. Più che per le edizioni di *Die lateinischen Reden* del B. Bertoldo da Ratisbona (1880) e dei *Sermones de S. Corpore Domini* di Alberto M. (1893), è benemerito per i suoi scritti di arte e musica sacra, quali sono: *Die Kunst in Dienste der Kirche* (1857, 1901⁵; diffuso in versione anche in Italia) e *Die feierliche Einweihung der Kirchen* (1864²). — Cf. R. HOFFMANN in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, V, col. 266 e HURTER, *Nomenclator*, V³, col. 2075.

JAKOUBEK di Stříbro (lat. *Jacobellus de Mizal*, *di Mies*). v. GIACOMO di Mies. Alla bibl. ivi segnata aggiungi: ENC. IT., XVIII, 647 (con altra

letteratura) o F. Borecký, *Mistr J. ze Stiřbra*, Praga 1945.

JAKUBOWSKI Giuseppe (1743-1816), polacco, della Congr. di S. Lazzaro, s' acquistò meritata fama come prete, come scienziato espertissimo di cose matematiche e militari, e come soldato. Lasciò, tra l'altro, *Principes d'éloquence sacrée*, Varsavia 1809. — Hurter, *Nomenclator*, V³, col. 572. — A. Schletz, *G. J., il soldato e il sacerdote* (in polacco), Cracovia Ks. Misionarze 1945 (pp. 224).

JAMAL Ad-dīn *Al-Afghānī* (1838-1896), scrittore musulmano di lingua persiana, propagandista politico, n. ad As'adābād, villaggio del Kinir, da nobile famiglia dell'Afghanistan. Viaggiò molto, in India, in Turchia, in Egitto, in Inghilterra, in Francia, in Russia, in America, più volte perseguitato dall'autorità politica ed espulso, specialmente dalla Persia e dall'India, per la sua attività rivoluzionaria.

In Europa fondò due giornali: *Dhiyyā al-Khāfiqain* a Londra, e *Al-'Urwat al-Wuthqa* a Parigi, di cui, se non il redattore, fu il vero direttore politico. Accolti con entusiasmo in Egitto e più ancora in India, allarmarono i governi europei, che li soppressero. (I 18 numeri del secondo, fino al 16-X-1884, furono raccolti in volume, Beyruth, At-Tawfīq 1328 egira). In essi J. inculca i doveri, specialmente religiosi, che fecero la grandezza antica degli orientali e che fanno attualmente la grandezza delle nazioni europee. Combatte il diffuso pregiudizio secondo cui il progresso del mondo islamico sarebbe incompatibile con la fedeltà alla tradizione. Denuncia e critica acutamente la politica coloniale europea, specialmente francese e soprattutto inglese, in Africa e in Asia. Poichè tutti gli Stati europei s'accordano nell'ostilità verso il mondo musulmano e mirano ad asservirlo, J. predica l'urgente necessità di una stretta alleanza fra tutti gli Stati islamici, i quali, legati dalla comune religione e dal comune zelo patriottico, caccino gli stranieri invasori dal proprio territorio e riconquistino l'indipendenza. Per questa propaganda, J. è all'origine del panislamismo e insieme dei movimenti nazionalistici sorti in seno alle nazioni musulmane dominate dalle nazioni europee.

Con che J. si opponeva al movimento instaurato in India da Seyyd Ahmed Khan, il quale predicava la simpatia e la collaborazione con gli Inglesi, l'occidentalizzazione della cultura musulmana, la riduzione della religione entro i limiti del razionalismo e del naturalismo. Chi seguì il suo messaggio fu detto appunto *Naturi*, e, per trascrizione della pronuncia inglese, *neitceri* (*neciari*), plurale *neitceriyyun*, in persiano *neitceryyé*. J. non vuole un *naturi*, bensì dei veri musulmani, conoscitori profondi, convinti e fieri della propria religione e della propria vocazione all'indipendenza e al dominio. Senonchè egli stesso, contaminato dal razionalismo europeo, fu giudicato seguace di Ahmed Khan. Allora per dissociarsi dalla setta dei Neitceriyyé scrisse la sua unica opera: *Radd neitceriyyé*, tradotta in arabo dal suo discepolo, amico e collaboratore egiziano, Sheikh Mohammed 'Abduh, col titolo: *Arraad 'ala' d-dahriyyīn* = confutazione dei materialisti (Beyruth 1885, Cairo 1894 e 1902). Pur senza nominare l'avversario e senza dare referenze, J. vi combatte il materialismo in genere e il naturalismo di Ahmed in particolare. Più che la verità J. mette in rilievo il profitto della verità: più che liberare i suoi correligionari dall'errore gli interessa sottrarli alle nefaste conseguenze dell'errore. Egli prova lo spiritualismo dai suoi benefici effetti: e critica il materialismo dalla decadenza in cui trasse le nazioni che lo praticano. Il vero spiritualismo, la vera religione, il vero islam ci fa possedere non solo l'altro mondo di domani ma anche questo mondo di oggi: la vita interiore e la rinuncia cristiana sono motivi a lui poco familiari. È notevole che questo afgano già nel 1878 ravvisasse nel comunismo il rovinoso completamento del materialismo: « La setta materialista si sforza di stabilire l'uso comune delle cose bramate, di cancellare le distinzioni... Se questa setta riuscirà nel suo sforzo e se questa idea abbominevole si adatterà alle intelligenze umane..., allora l'ordine della vita sarà sconvolto, gli affari si fermeranno, gli scambi saranno ridotti a niente e la specie umana finirà per precipitare nell'abisso della rovina... Socialisti, nichilisti, comunisti s'accordano nel seguire la via del materialismo e mascherano la loro faccia presentandosi come sostenitori dei deboli, gli avvocati dei miserabili e dei poveri... Tutti si aiutano tra di loro per diffondere questi sogni bugiardi. Perciò i loro partiti si sono moltiplicati..., specialmente in Russia. È certo che queste sette, quando avranno bastante forza per agire apertamente, causeranno l'estinzione della specie umana » (p. 106, 135-137 della vers. franc. sotto citata).

J. esaltò il valore politico della religione, ma non ne riconobbe il valore assoluto. Renan in una conferenza alla Sorbona (29-III-1883) affermò che l'islamismo era « per essenza contrario al progresso scientifico e che il popolo arabo per natura non ama nè le scienze metafisiche nè la filosofia ». J. rispose con un articolo su *Journal des debats* (18-V-1883): aveva buon gioco ricordando a Renan la fioritura filosofica e scientifica dell'islamismo medievale; ma ammise che non già l'islamismo bensì la religione in genere è nemica della scienza: che la società cristiana avanza di parecchi secoli l'islamismo perchè seppe sganciarsi dalla religione.

Questo laicismo antitradizionalista, che adotta nuove interpretazioni dei testi coranici, domina oggi l'intellettualità musulmana. J. ne gettò i germi, accostandosi per questo aspetto alla rivoluzione intellettuale promossa da Ahmed Khan.

Bibl. — *Réfutation des matérialistes*, vers. franc. sulla 3ª ediz. araba (Cairo 1902), con introduz. e note a cura di A. M. Goichon, Paris 1942 (« Librairie orientaliste P. Geuthner »). Qui troverai anche la biografia di J. (panegirista!) scritta da Mohammed 'Abduh (p. 31-57), un articolo su *I materialisti nell'India* (p. 20-25) scritto da J. per il suo giornale *Al-'Urwat* (28-VIII-1884) e la risposta di J. a Renan (p. 174-185). — Goldziher in *Encyclop. de l'Islam*, I, 1037 s. — Taghi Zade, *Les courants politiques dans la Turquie contempor.*, e *Le panislamisme et le panturquisme*, in *Revue du monde musulman*, 21 (1912) 169-72, 22 (1913) 181-88.

Per altre indicazioni bibliografiche, v. ediz. citata, p. 5, 15, 17, 18, nelle note.

JAMES (*William*) **Guglielmo** (1842-1910), n. a New-York, m. a Chocorna (New Hampshire), dal 1876 al 1907 professore alla Harvard-University di New-York, filosofo e psicologo, forse il più rappresentativo del Nuovo Mondo, corifeo del Pragmatismo (v.). Educato nei maggiori centri cultu-

rali di Europa e d'America, dagli studi di medicina e di fisiologia si volse alla psicologia; fondò il primo laboratorio americano di psicologia sperimentale. I brillanti risultati conseguiti dal metodo sperimentale scientifico lo indussero a tentarne l'applicazione alla psicologia, e ad estenderne l'uso al campo della filosofia e delle scienze morali. Tra le sue numerose opere che ebbero risonanza mondiale (tutte edite, o ristampate, da Longmans, Green and Co., New-York and London), tradotte in varie lingue, vanno ricordate: — *The principles of psychology* (1890, 2 voll.; vers. it. di G. C. Ferrari e G. C. Tamburini, Milano 1909³), opera compendiata in *Psychology: briefer course* (1892; vers. it. di G. Tarozzi, Milano 1911); — *The will to believe* (1897; vers. it., « La volontà di credere », Milano 1912; passi scelti da C. Mazzantini, Milano 1928); — *Talks to teachers on psichology and to students on some of life's ideals* (1899; vers. it. di G. C. Ferrari, « Gli ideali della vita », Torino 1916); — *The varieties of religions experience* (1902; vers. it. di G. C. Ferrari e M. Calderoni, Torino 1904), opera di capitale importanza per la filosofia della religione; — *Pragmatism* (1907; vers. franc., Paris 1917); — *The meaning of truth* (1909; vers. franc., « L'idée de vérité », Paris 1913); — *A pluralistic universe* (1909; vers. franc., « La philosophie de l' expérience », Paris 1910); — *Some problems on philosophy: a beginning of an introduction to philosophy* (1911; vers. franc., « Introduction à la philosophie », Paris 1914; vers. it., *Introduz. alla filos.*, Milano, Bocca 1945); — *Essay in radical empiricism* (1912; qualche cosa se ne ha in italiano in « Saggi pragmatisti », di G. Papini, Lanciano 1910); — *Etudes et réflexions d'un psychiste*, scritti di parapsicologia raccolti e tradotti in franc. da G. Durandeau (Paris 1924). In ital., v. anche *La coscienza relig.*, Milano, Bocca 1945². — Le *Lettere* furono edite, con introduz. e note, dal figlio Henry (New-York 1920).

Per intendere il punto di vista del James occorre collocarsi nella prospettiva dei filosofi che cercarono di superare sia l'empirismo rigoroso, sia il criticismo kantiano, sia l'hegelismo. Alla « verità » viene sostituita la verificabilità, come criterio di verità di un asserto viene assunta la bontà o « utilità » degli effetti che ne derivano, alla pura osservazione del dato immediato isolato si sostituisce il suo collegamento nella corrente psichica e nelle conseguenze pratiche, alla scienza speculativa la scienza pratica, anzi tutto e sopra tutto sollecita dei risultati ottenibili da una determinata premessa. Sicchè la posizione del J., pur non essendo assimilabile ad altre, conserva aspetti di empirismo, di criticismo kantiano, nella forma generale irrazionalistica del VOLONTÁRISMO (v.); la soluzione data al problema della conoscenza è volontaristica, come risulta da *La volontà di credere*, che è un'introduzione alla dottrina di J. Con questi presupposti s'intende come sia preclusa la via alla metafisica e, in particolare, come ogni via razionale per giungere a Dio risulti inefficace.

E come potranno risolversi i quesiti relativi all'anima, alla religione, alla morale . . . , che d'altro lato interessano J. in modo singolarissimo e che s'incontrano nello studio dell'esperienza religiosa quotidiana? Mentre la « scienza » riveste un aspetto astratto, impersonale, e tale si manifesta anche nella discussione del problema di Dio, la « religione » contrasta con essa, rivelando un significato concreto, vitale, personale. Del resto determinate forme di vita religiosa offrono la possibilità di osservare interferenze tra i fenomeni della vita psichica, cosciente e subcosciente, e il possibile intervento del divino nel mondo. Ciò risulta in particolare nell'esperienza mistica, che di per sè non offre garanzie razionali, nè ha valore d'autorità per chi non ne è direttamente favorito, ma pure lascia una via aperta all'evasione rispetto alla coscienza razionalista. Il J. non considera l'aspetto istituzionale e storico della religione ma piuttosto quello psicologico. Per lui la religione personale è il fondamento della religione, anche se riesce difficile, anzi impossibile al filosofo conoscere la realtà obbiettiva dell'Infinito, al quale il credente si rivolge. Che anzi, per J. non interessa affatto alla filosofia il conoscere la natura di Dio, il quale potrebbe anche essere finito (concezione simile si ritrova nel Renouvier) La religione esprime soltanto la certezza soggettiva della realtà invisibile, l'adattamento alla quale costituisce per noi il bene supremo. Non importa che Dio, la libertà, l'immortalità . . . abbiano contenuto sensibile o significato teoretico: il valore di tali idee è costituito dagli effetti benefici che ne derivino. S'intende che per una religiosità di questo tipo i fenomeni psicologici sentimentali ed emotivi abbiano prevalente importanza nell'esperienza religiosa, che teoreticamente (benchè non praticamente) rimane incolore e neutra rispetto a questa o a quella forma di religione positiva. Ciò non significa negare il valore della religione come regola di azione, il quale, al contrario è tanto grande che le più alte personalità religiose hanno saputo tradurre in vita il loro pensiero.

La teoria del « subcosciente », centro dove si raccolgono e si elaborano e donde erompono le esperienze religiose, trova in J. ampi sviluppi per quanto altri psicologi l'abbiano più compiutamente espressa.

Il difetto maggiore della dottrina di J., segnatamente della sua filosofia religiosa, è l'assenza di un obbiettivo fondamento speculativo metafisico, necessaria premessa di ogni religione, che l'ambiente in cui il J. fu educato e si trovò a vivere, non lo aiutò ad apprezzare in misura adeguata. J. stesso sentì il guasto e, sulla fine della vita, forse sotto l'influenza dell'intuizionismo bergsoniano, ricorse a un'intuizione del metafisico, anzi del soprannaturale, valida come l'intuizione sensibile.

BIBL. — UEBERWEG. V¹², 644, 852 s. — R. B. PERRY, *Annotated bibliography of the writings of W. J.*, New-York 1920. — Ampie indicazioni bibliografiche anche presso M. LE BRETON, *La personnalite de W. J.*, Paris 1929. Segnaliamo alcuni studi più importanti. — E. BOUTROUX, *W. J.*, Paris 1911. — TH FLOURNOY, *La philosophie de W. J.*, Paris 1911. — H W. KNOX, *The philosophy of W. J.*, London 1914. — J. TURNER, *An examination of W. J. s philosophy*, Oxford 1919. — S. TISSI, *J.*, Milano 1924. — Le belle esposizioni di E. CHIOCCHETTI, apparse in *Riv. di filos. neoscol.* (1911-12), sono ripresentate e rifuse in *I pragmatisti* dello stesso Autore, Brescia 1944. — G. MAIRE, *W. J.*, Paris 1933: presenta « le idee di J. come episodi della sua vita e il suo pragmatismo religioso come il principale di questi episodi »; la monografia, pur essendo troppo elogiativa, è molto utile per la conoscenza della storia mentale di J., passato dall' educazione eccentrica ricevuta dal padre, agli studi di pittura, di chimica,

poi di fisiologia e di storia naturale, e infine alla psicofisiologia e alla psicologia, dopo una terribile crisi spirituale che lo condusse all'orlo della follia, ma che gli diede la convinzione fondamentale del potere della volontà sostenuta dalla fede religiosa. — G. Castiglioni, *J.*, Brescia 1944. — *In commemoration of W. J.*, New-York, Columbia Univ. University Press 1942: atti dei tre congressi celebrativi del I Centenario dalla nascita di J., tenuti alla « New School for social Research » di New-York (23-XI-1941), al Vassar College (Poughkeepsie, New-York) dalla « Eastern Division of American philosophical Association » (29-XII-1942), e all'univers. di Visconsin a Madison dalla « Western Division of American philos. Association » (24-IV-1942); analisi degli Atti, di A. Maes in *Rev. philosoph. de Louvain*, 45 (1947) 73-106. — *W. J., the man and the thinker*, altro vol. commemorativo della stessa circostanza, Madison, Univers. of Visconsin Press 1942. — E. W. Lyman, *W. J. philosopher of faith*, in *Journal of Religion*, 22 (1942) 233-50. — A. A. Roback, *W. J. His marginalia, personality and contribution*, Cambridge (Mass.) 1942. — J. S. Bixler, *Two questions raised by W. J.'s essay on « The moral equivalent of war »*, in *Harvard theol. Review*, 35 (1942) 117-29. — K. Nassauer, *Die Rechtsphilosophie W. J.*, Bern 1943. — A. Maes, *La notion de vérité chez W. J.*, in *Rev. philosoph. de Louvain*, 44 (1946) 416-28. — E. Fabri, *W. J. y el sentimiento religioso*, in *Estudios*, 76 (Buenos Ayres 1946) 63-79, 145-76. — R. B. Perry, *The thought and character of W. J.*, London 1948. — J. K. Mc Creary, *W. J. and modern value problems*, in *Personalist* 31 (1950) 126-34. — Fisch-Burks-Henle-Kennedy .., *Classic american philosophers. Peirce, James...*, New-York 1951. — L. R. Merris, *W. J. The message of modern mind*, ivi 1950 — P. Foulquié, *La psychologie contemporaine*, Paris 1951, p. 50 ss, 153-65. — v. Pragmatismo, dove saranno indicate anche le influenze di J. in Italia.

JAMES Tomaso (1571-c. 1626), n. a Newport nell'isola di Wight e m. a Oxford, appassionato difensore dell'anglicanismo contro la Chiesa Romana. Scrisse *Bellum papale, sive concordia discors Sixti V et Clementis VIII circa hieronymianam editionem* (Londra 1600), *Concordantia SS. Patrum* (Oxford 1607), una *Apologia di Giov. Wiclef* (Oxford 1608), un *Trattato dell'alterazione delle Scritture, dei Concili e dei Padri* (Londra 1611, 1680), *La distruzione dei Gesuiti* giudicata « imminente per la loro vita depravata, per i loro costumi infami, per la loro dottrina eretica e per la loro politica più che machiavellica » (Oxford 1612). Aveva compilato un *Catalogo* dei libri e mss. della Bodleiana (Oxford 1605, poi 1620), di cui era stato custode (1602-1620).

JAMET Maria, in religione *Maria Agostina della Compassione* (1819-1893), operaia di S. Servan (Piccola Bretagna, Francia), fondatrice (1840), delle **Piccole Suore dei Poveri** (v. Poveri), di cui fu la prima Superiora generale (*Bonne Mère générale*). Aveva 18 anni quando ebbe la prima ispirazione dell'opera dal vicario di S. Servan **Augusto Le Pailleur**. La coadiuvarono agli inizi: l'amica **Virginia Trédaniel** (1822-1853), in relig. *Maria Teresa*, orfana, operaia di S. Servan, la prima suora dell'istituto; **Maddalena Bourges** (in relig. *Maria Giuseppe*), e soprattutto la più anziana **Giovanna Jugan** (v.), in relig. *Maria della Croce*, considerata solitamente come la vera fondatrice: esse costituiscono i « 4 pilastri » del gigantesco edificio.

JAMIN Nicola, O. S. B. Maurino (c. 1730-1782), n. a Dinan, m. a Parigi, dopo aver esercitato vari uffici nell'Ordine e da ultimo il priorato di S. Germain-des-Prés. Lasciò varie compilazioni ascetiche, ancor oggi utili e ricercate, fra le quali *Pensées théologiques relatives aux erreurs du temps* (Paris 1769): per le mene dei giansenisti l'opera fu soppressa (1769), ma, modificata alquanto dall'Autore ed aumentata, riapparve nel 1772, e spessissimo ancora in seguito, voltata in parecchie lingue (vers. it., Milano 1780); — *Traite de la lecture chrétienne* (Paris 1744 e spesso ancora); — lettere di Placido a Maclovia *Sur les scrupules* (Paris 1774; vers. ital. con note, di Fulg. M. Riccardi, Torino 1782), e di Placido a Scolastica *Sur la manière de se conduire dans le monde par rapport à la religion* (Paris 1775, 1776); — *Histoire des fêtes de l'Eglise* (Paris 1779); — *Fruit de mes lectures*, pensieri tratti da vari autori profani circa i vari ordini della società, Paris 1675, 1776; Dijon 1825 con notizia biografica dell'Autore). Tutte queste opere furono tradotte anche in tedesco. —Hurter, *Nomenclator*, V³, col. 316-18.

JAMNIA. Città situata sulla costa mediterranea della Palestina. Fu dapprima una delle città filistee; dal tempo di Alessandro Magno subì l'influsso greco e al tempo di Cristo era abitata in prevalenza da Giudei. Erode il Grande la lasciò in testamento alla sorella Salome e questa la donò all'imperatrice Livia.

Divenne importante soprattutto dopo la distruzione di Gerusalemme (70 d. C.) per la fiorente scuola rabbinica che vi fissò la sua sede. Secondo la tradizione giudaica (cf. A. Cohen, *Il Talmud*, Bari 1935, p. 10-11), Jochanan ben Zakkai, il più giovane fra i discepoli di Hillel (v.) e l'autorità più in vista al tempo della presa di Gerusalemme, avrebbe richiesto e ottenuto la città di J. da Vespasiano. Ben presto a J. dovette fiorire il cristianesimo, poichè all'inizio del IV sec. J. appare già come sede episcopale.

JANAUSCHEK Leopoldo, cistercense (1827-1898), n. a Brünn, m. a Baden, monaco dal 1846 in Zwettl (Brünn), professore (1853-77) di teologia nello studentato di Heiligen-Kreuz, profondo conoscitore e fecondo scrittore di storia cistercense, lasciò tra l'altro: *Origines Cistercienses*, I (Vienna 1877); *Bibliographia Bernardina* (ivi 1891). — K. Haid in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, V, col. 273 s. — Hurter, *Nomenclator*, V³, col. 2038 s.

JANCELINO, certosino, priore della Chartreuse, nel 1222 dava all'Ordine degli *Statuti* approvati e promulgati dal Capitolo generale del 1223 (ms. della Grande Certosa B. I. 551, del sec. XIII), rimasti inediti, per quanto ci consta, ma che furono ripresi e fusi nelle *Consuetudines Cartusiae*, dette poi *Statuta antiqua* (Basilea 1510), fatte approvare dal priore Riffier nel Capitolo generale del 1259.

JANDEL Alessandro Vincenzo, O.P. (1810-1872), n. a Gerbeviller, m. a Roma. Sacerdote nel 1834, insegnò S. Scrittura nel Seminario di Nancy, e fu superiore del piccolo Seminario di Pont-à-Mousson. Si unì al Padre Lacordaire (v.), e nel 1841 vestì l'abito domenicano alla Quercia (Viterbo). Ritornato in Francia, fu successivamente superiore a Chalais (1844), Nancy (1846), Flavigny (1848), Parigi (1849). Nominato da Pio IX vicario generale dell'Ordine (1850-5), e poi per un sessennio Generale (1855-62), fu rieletto dal Capitolo generale di Roma del 1862, dopo aver ottenuto che la durata

della carica del Generale fosse portata a 12 anni. Collaborò intensamente alla restaurazione dell'Ordine, prima in Francia, poi in tutto il mondo. Sotto di lui ritornò l'unità nel governo dell'Ordine v. Gaddi Giuseppe. — G. Cormier, *Vie*, Paris 1896³ (trad. ital, Roma 1892 e 1896). — I. Taurisano, *Hierarchia O. P.*, Roma 1916, p. 16. — A. Walz, *Compendium hist. O. P.*, Roma 1930, p. 438, 445 s, 619.

JANEQUIN (*Jannequin, Jeannequin*) Clemente, popolarissimo musicista francese florito verso la metà del sec. XVI. Nel genere sacro lasciò Mottetti e una Messa, ma emerse soprattutto nel genere della canzone francese. L'editore M. Cauchie propone, per ragioni buone benchè non decisive, di identificare il grande compositore con « Maître Clém. J. » che fu curato a Unverre (dioc. di Chartres). — Enc. It., XVIII, 652 *b*. — J. Levron, *Cl. J. musicien de la Renaissance. Essai sur sa vie et ses amis*, Grenoble 1948.

JANET Paolo Alessandro Renato (1823-1899), filosofo, n. e m. a Parigi. Professò discipline filosofiche in vari istituti, da ultimo alla Sorbona (dal 1864), membro dell'« Académie des sciences morales et politiques ». Partecipò vivamente ai moti politici precedenti la rivoluzione del 1848. Più che filosofo originale, fu seguace fedele dell'eclettismo di V. Cousin, riuscendo un onesto e, tutto sommato, benemerito erudito della filosofia, che illustrò in numerose opere, alcune delle quali ancor oggi proficuamente consultate: *Histoire de la philosophie morale et politique* (1858, 2 voll.; 1887³, col titolo di *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*; Paris 1925⁴); *Essai sur la dialectique dans Platon et Hegel* (1860); *Philosophie du bonheur* (1862); *Le matérialisme contemporain en Allemagne* (1864); *Le cerveau et la pensée* (1866); *La morale* (1874); *Philosophie de la Révolution française* (1875, 1892⁴); *Les causes finales* (1876); *Traité de philosophie* (1880); *Les maîtres de la pensée moderne* (1883); *Histoire de la Révolut. française* (1889); *Histoire de la philosophie* in collabor. con Gabr. Séailles (1887, 1899³); *La philosophie de Lamennais* (1890); *Principes de métaphysique et de psychologie* (1897).

J. è scrittore facile, non privo di calore, ma abbastanza prolisso, indulgente all'oratoria, flacco e speculativamente superficiale. Pur difendendo la tesi dello spiritualismo tradizionale, non gli riesce di abbandonare il vezzo del « libero pensiero » ostile alla « fede » e di superare la diffidenza verso le religioni positive. Nullameno combattè con passione, se non con vigore, lo scetticismo metafisico, il materialismo avanzante, la « morale indipendente » che pretendeva di separarsi dalla metafisica, dalla religione: « l'idea di dovere, nella sua fonte come nel suo oggetto, nella sua causa come nel suo scopo, non ha altro fondamento che nell'idea di Dio: in fondo la morale e la metafisica sono la stessa cosa ». (*Principes de métaphys. et de psychologie*).

JANET Pietro (1859-1947), eminente psicologo di fama mondiale, n. e m. a Parigi. Aggregato di filosofia (1882), dottore in lettere (1889), poi in medicina (1893), professore di filosofia in diversi istituti, direttore del laboratorio di psicologia patologica alla Salpétrière (1893), professore supplente di psicologia sperimentale (1895) e professore di psicologia al Collège de France (1902), incaricato del corso di psicologia alla Sorbona (1895-1902), fondò le sue straordinarie conoscenze psicologiche sulle solide basi della filosofia, della psichiatria e della medicina, senza dimenticare la penetrazione del subcosciente. Delle sue numerose magistrali opere, che godono gran prestigio presso tutte le scuole, ricordiamo: *Etude sur Malebranche et la théorie des esprits animaux* (1886), *L'automatisme psychologique* (1889), *Etat mental des hystériques* (1893), *Névroses et idées fixes* (1898, 2 voll.), *Les obsessions et la psychasténie* (1903), *Les médications psychologiques* (1919, 3 voll.), *De l'angoisse à l'extase* (1926, 2 voll.), *L'évolution de la mémoire et de la notion du temps* (1928), *L'amour et la haine* (1930), *Les debuts de l'intelligence* (1935), *L'intelligence avant le langage*. — Cf. *Etudes philosophiques*, avril-juin 1946, dove J. espone il suo pensiero, con bibliografia completa. — Elton Mayo, *Some notes on the psychology of P. J.*, New-York 1948. — J. Meyerson, *P. J. et la théorie des tendances*, in *Journal de Psychologie normale et pathologique*, 40 (Paris, 1947) 5-19. — Necrologi nelle riviste filosofiche e psicologiche del 1947. — P. Foulquié, *La psychologie contemporaine*, Paris 1951, p. 329-40.

JANICKI (*Janitius, Janicius*) Clemente (1516-1543), il più grande poeta lirico polacco del secolo XVI, n. da contadini a Januszkowo (presso Gniezno), m. a Cracovia. Fu avviato agli studi dal suo parroco e poi dall'arciv. di Gniezno Andrea Krzycki, *Cricius* (1482-1527); questi, egli stesso buon poeta latino, lodato da Erasmo, lo condusse a Cracovia pensando di fargli intraprendere la via ecclesiastica. Morto il Cricio, per la munificenza del magnate palatino di Cracovia Pietro Kmita, J. potè studiare nell' « Alma Mater » di Padova sotto Lazzaro Bonamici, dove emerse come autentico poeta di razza, sicchè si guadagnò la stima di tutti gli umanisti italiani e nel 1540, su istanza del card. Bembo, ricevette da Paolo III la corona di lauro, consegnatagli solennemente a Venezia. Per ragioni di salute ritornò a Cracovia, dove continuò a scrivere fino a morte, che lo colse in ancor giovane età. Con la purezza stilistica di Orazio e di Tibullo e con acutissima sensibilità personale, scrisse: *Tristia*, *Variae*, *Epigrammata*, poesie d'occasione, *Vitae* dei re di Polonia e degli arcivesc. di Gniezno in carme elegiaco; Giov. Boehme ne pubblicava una raccolta: *Clem. Janicii ... poëmata in unum libellum collecta*, Lipsia, Loeve 1755. — Enc. It., XVIII, 653 *a*.

JANNACONI Giuseppe (1741-1816), compositore romano, uno degli ultimi palestriniani assieme ai suoi allievi Baini e Sirleti. Compose gran quantità di musica sacra: *Messe* a 4, 8 e 16 voci, *Mottetti*, *Offertori*, *Salmi*. È suo l'oratorio *L'Agonia di Gesù*, pubblicato nella raccolta Santini. Il maestro si dimostra eccellente per fattura ed ispirazione.

JANNE e MAMBRE o Jambre. Secondo l'antica tradizione orale giudaica, a cui sembra richiamarsi San Paolo (II Tim III 8), J. e M. erano i nomi dei due maghi egiziani che alla corte di Faraone si opposero a Mosè cercando di imitarne i prodigi: Es VII 11 e 22 dove non è detto nulla nè del nome nè del numero dei maghi egiziani. La tradizione fu poi accolta in documenti giudaici. Esisteva anche un libro apocrifo ricordato nel *Decretum Gelasii* tra i libri condannati: « Liber qui appellatur Poenitentia Jamnae et Mambrae » (PL 59, 163), ricordato pure da Origene, *In Matth.*,

Comment. series (PG 13, 1769). Gli autori pagani, a cui era nota la tradizione, come Plinio e Apuleio, dipesero probabilmente dall'apocrifo. Le varie leggende fiorite attorno a J. e M. sono raccolte da WETTSTEIN, *Novum Testamentum*, in II Tim III 8, p. 362 e da altri. — F. VIGOUROUX in *Dict. de la Bible*, III, col. 1119–1121. — G. RICCIOTTI, *Le lettere di S. Paolo*. Roma 1949, p. 496.

JANNELLI Cataldo (1781–1841), sacerdote, insigne storico, archeologo, n. a Brienza (Lucania), m. a Napoli, dove era bibliotecario della Nazionale e segretario dell'Accademia Ercolanense di storia e archeologia. Continuatore di Giannone e di Vico, e precursore del Comte, avvertì acutamente le esigenze della critica storica e l'importanza della sociologia (v. il suo notevolissimo *Saggio sulla natura e necessità della scienza delle cose e della storia umana*). Per le sue opere v. ENC. IT., XVIII, 653.

JANNI (Prete), leggendario « re (non prete) cristiano delle Indie », di cui parlano le relazioni di quasi tutti i viaggiatori e missionari del medioevo, ma della cui persona e del cui regno è ben difficile l'identificazione, altri cercandola in Asia, altri in Africa nell'Etiopia o nella Nubia: difficoltà spiegata dalla troppo elastica significazione del termine « India » in quei secoli.

Questo monarca, — così poco determinato, ma che la leggenda rese tanto famoso in tutta l'Europa nel sec. XIII — doveva essere cristiano (nestoriano), ricco, potente, nemico dei musulmani. Gli indirizzarono lettere anche i papi Alessandro III ed Eugenio IV.

Oggi si tende ad ammettere che in questa leggenda esistano degli elementi storici; però è difficile, se non impossibile, determinarli.

L'armeno Matteo, pervenuto, non si sa come, alla corte di Etiopia, nel 1513 s'era recato presso la corte di Portogallo, come ambasciatore del suo re, da lui presentato come il favoloso « Presto J. ». Il re portoghese, Don Manuel, verso il 1515 inviò in Etiopia un'ambasciata, capeggiata da Don Rodrigo de Lima, per prendere contatti col « Presto ». Ma non se ne fece nulla.

BIBL. — L'unico esemplare dell'ediz. 1690 di un opuscolo concernente il « prete J. » fu acquistato dalla Nazionale di Parigi. — C. MARINESCU, *Le Prêtre Jean: son pays, explication de son nom*, in *Bulletin de la section hist. de l'Académie roumaine*, Bucarest 1923. — Per le diverse identificazioni dei missionari francescani, cf. WYNGAERT, *Sinica Franciscana*, I (Quaracchi 1929) pp. CIX-CXIV. — J. M. POU Y MARTÌ, *La legenda del Preste Juan entre los Franciscanos de la edad media*, in *Antonianum*, 20 (1945) 65-96. — M. LETTS, in *Transactions* della « R. histor. Society », serie IV, t. XXIX (1947) 19-26: note su un ms. di Cambridge del sec. XIV contenente la storia meravigliosa del « prete J. ». Lo stesso autore ha riassunto questa « lettera » in molti articoli di *Notes and queries* nel 1945 (t. CLXXXVIII, p. 178, 204, 246, 266; t. CLXXXIX, p. 4). — REN. LEFÈVRE, *Riflessi etiopici nella cultura europea del Medioevo e del Rinascimento*, in *Annali Lateranensi*, 8 (1944) 9-89, 9 (1945) 331-444, 11 (1947) 255-342: la prima parte studia il « prete J. » e la « lettera » che gli fu attribuita. — K. LEWENT, « *Lo vers de la terra de Preste Johan* » *by Cerveri de Girona*, in *Romance Philology* 2 (Berkeley and Los Angeles 1948) 1-32.

JANNI Ugo († Sanremo 1938), pastore valdese, capo in Italia del forse generoso e sincero ma certamente utopistico, mal fondato e mal condotto movimento protestante dei *Pancristiani* per l'UNIONE DELLE CHIESE (v.), che egli divulgò col periodico *Fede e Vita* (« organo del movimento pancristiano ») e con molti scritti, fra cui: *La S. Chiesa cattolica e i suoi rapporti colla verità nella realtà e nella visione pancristiana* (Pinerolo 1929), *Teosofia* (Torino 1932), *Corpus Domini* (Modena 1933). Lo stesso organo battista *Il Testimonio* nel maggio 1933 così definiva l'opera di J.: « un pizzico di cattolicismo, un pizzico di evangelismo, un po' di teosofia, il tutto ben rimescolato ». Infatti J. raccolse critiche non solo da parte cattolica, ma anche da parte di varie denominazioni protestanti. — Cf. *Il movimento pancristiano Storia e documenti*, Sanremo 1928 (protestante). — M. BARBERA, *Il significato di alcune correnti protestanti a proposito dell'unità religiosa*, Milano 1928. — *La Chiesa catt. e il « Movim. Pancristiano »*, in *Civ. Cattolica*, 1928–III, p. 329–37.

JANNINCK Corrado, S. J. (1650 1723), n. a Groningen, m. ad Anversa. Gesuita dal 1670, fu aggregato ai BOLLANDISTI (v.) fin dal 1679, non ancora sacerdote, prima degli studi di teologia, che compì a Roma. In 40 anni di lavoro e di viaggi raccolse immenso materiale agiografico e collaborò alla composizione degli *Acta Sanctorum* dal tomo V di maggio al II di luglio. Nella questione sorta con i CARMELITANI (v.) per l'origine del loro Ordine da S. Elia, difese vigorosamente il suo maestro PAPEBROCH (v.) colla prefazione agli *Acta SS.* del tomo I di giugno. E quando l'Inquisizione spagnola mise all'Indice i primi 14 voll. dei Bollandisti, si recò a Roma per perorare la causa, ottenendo poi, mediante il Padre Gius. Cassani, la abrogazione della censura (1715).

J. si rivela un critico accurato ed erudito; le quali doti furono meritamente lodate dai dotti del suo tempo. Contò fra i suoi amici Mabillon, Schelstraete, Noris, Sassi, Muratori..., coi quali ebbe scambievole corrispondenza. Colto da improvviso malore trascinò per 4 anni la sua vita in mezzo a dolori acerbissimi, sopportati con edificante rassegnazione.

BIBL. — SOMMERVOGEL, IV, 739. — *Vita*, scritta dal collega VAN DEN BOSCHE in ACTA SS. *Jul.* III (Ven. 1747) p. I-X. — HURTER, *Nomenclator*. IV (1910) col. 1246 s. — ENC. IT., XVIII, 653*b*. — Per la corrispondenza tra J. e Muratori (13 lettere del primo al secondo, e 12 del secondo al primo), v. BAUDOUIN DE GAIFFIER, *Lettres de Bollandistes à L. A. Muratori*, in *Riv. di Storia della Chiesa in Italia*, 4 (1950) 126-36.

JANOW (di) Mattia, *Janovius, Matthias de Genua* († 30–XI–1394). Discendente d'una famiglia di cavalieri della Boemia settentrionale, dopo esser stato discepolo a Praga di Milič di Kriemsier, studiò per 3 anni arti e per 6 anni teologia a Parigi (1373-81) ottenendovi il grado di *magister* (per cui in patria fu detto *Magister Parisiensis*). Nel 1381 ottenne da Urbano VI di esser nominato canonico della metropolitana di Praga; non gli fu però concessa la relativa prebenda e dovette perciò guadagnarsi la vita, specialmente con la predicazione e con la attività letteraria. Intraprese una lotta accanita contro i disordini, veri o pre–

sunti, della Chiesa, scagliando i suoi strali soprattutto contro i religiosi in genere e i frati mendicanti in specie, di cui proponeva la laicizzazione o la soppressione. Prese pure a combattere ogni pompa esterna del culto divino, la venerazione delle immagini e delle reliquie, perchè degenerava in superstizione e in feticismo o perchè le reliquie stesse fossero false. Al contrario inculcava vivamente l'adorazione del SS. Sacramento e spingeva i suoi devoti ad accostarvisi ogni giorno. Nel sinodo di Praga (18 ottobre 1383) molte delle sue dottrine vennero riprovate; si stabilì che i laici potessero accostarsi alla Comunione soltanto una volta al mese, e si riconfermò la legittimità del culto delle immagini. Mattia fu poi sospeso per sei mesi e costretto anche a ritrattarsi. Resta di lui un grande lavoro: *Regulae Veteris et Novi Testamenti*, in cui si discorre soprattutto della distinzione fra il vero e il falso cristianesimo, della Comunione, della dottrina e della disciplina ecclesiasiastica (ed. V. Kybal, Innsbruck 1908–13, i primi 4 voll.; il V vol., preparato dallo stesso Kybal, fu edito nel 1926 da O. Odložilik). Continuamente egli protesta di non volersi allontanare dalla vera fede cattolica: tuttavia egli fu, senza volerlo, un vero precursore di Giovanni Hus (v.).

Bibl. — V. Kybal, *M. Matěj z Janova*, Praga, 1905. — F. Palacky, *Die Vorläufer des Husitentums*, Praga 1869². — A. Naegle, in *Mitteil. des Vereins f. Gesch. der Deutschen in Böhmen*, 1909-10, p. 1-17, e in *Theologie und Glaube* (Paderborn 1909) 350-60. — *Revue historique* (Paris 1910) 1-31. — R. R. Betts, in *The Journal of theol. Studies*, 32 (London 1932) 344-51. — O. Petrů, *La dottrina di M. di J. sulla frequente Comunione* (in ceco), Olomuc 1946 (pp. 114).

Si distingua il Nostro da Matteo di Cracovia (v.), col quale fu talora confuso (anche dal redattore di un catalogo dei mss. della Nazionale di Parigi), e col quale non ha nulla in comune, benchè il *Tractatus de abominatione desolationis in loco sancto* (ediz. cit., t. IV, 1913, pp. XXXII-500), scritto dal « Janovius » verso il 1392, abbia potuto ispirare l'analogo *De squaloribus Curiae Romanae* del « Cracovicus ».

JANOZKI (*Janisch, Janocius*) **Giovanni Daniele**, erudito polacco (1720–1786), canonico di Kiew. Ha lasciato molte opere di erudizione illustranti la letteratura del suo paese; tra le quali sono di considerevole valore uno studio sui libri della biblioteca Zaluski (1747–53, 5 voll.), un dizionario degli autori polacchi contemporanei (1753, 2 parti), una miscellanea dei personaggi più illustri della Polonia (*Janociana*, 1776–79, 2 voll.), la « Polonia letterata » dei suoi tempi (1750-66, 4 voll.), « Excerpta » dalla letteratura polacca (1764–66, 4 voll.).

JANSEN(IUS). v. Giansenio e Giansenismo.

JANSKI Bogdan (*Adeodato*), confondatore dei Risurrezionisti (v.).

JANSON Carlo Enrico (1734–1817), n. e m. a Besançon. Rinunciata per infermità, dopo 23 anni di zelante ministero, la parrocchia di Chambornay-les-Pin, si trasferì a Parigi, ove diresse le Carmelitane di Via S. Honoré. Condannato dalla Rivoluzione ad essere deportato oltremare per aver ricusato un giuramento iniquo, per la sua infermità ebbe commutata la pena nell'esilio. Esercitò il ministero per 5 anni in Svizzera; rientrato in Francia, per alcun tempo amministrò una parrocchia, indi si ritirò a Besançon, ove morì. Lasciò numerosissime opere, in gran parte ancora mss., divulgative della dogmatica, della morale, della storia sacra, fra cui: *L'Eucharistie selon le dogme et la morale* (Besançon 1769, 2 voll.), *Instructions familières sur les vérités dogmatiques et morales de la religion* (ivi 1781, 5 voll.; compendio, Paris 1788, 3 voll.), *La vérité de la religion démonstrée par le miracle de la Résurrection de J. Christ* (compendio dell'opera inglese di Dillon), un *Catechismo delle feste* (Paris 1786), una *Spiegazione succinta dei doveri propri di ogni condizione della società naturale e civile* (Paris 1787). — Hurter, *Nomenclator*, V³, col. 588. — Biografia Univ., XXIX (Ven. 1826) 276-78.

JANSON Cornelio di Schoonhoven, certosino, vicario delle certose di S. Anne-au-Désert (lez-Bruges), scrittore ascetico, di cui conosciamo due *Collazioni* spirituali, pronunciate nel 1593 e 1594, edite da P. L. Moereels, *Twee Collatiën van Cornelis Jansonius van Sch.*, in *Ons geestelijk Erf*, 20 (1946) 391–433.

JANSON Giacomo (1547–1625), n. ad Amsterdam, m. a Lovanio. Al « Collegio Adriano VI » di Lovanio, dove studiò teologia, conobbe Mich. Baio (v.), al quale rimase stretto da intima consuetudine spirituale; nel 1585 gli successe come presidente dello stesso Collegio. Licenziato nel 1575, professore ordinario nel 1580, dottore nel 1584, insegnò teologia all'università fino al 1595, quando successe a Tomm. Stapleton sulla cattedra di S. Scrittura. Tenne anche la cattedra istituita per confutare la dottrina del Lessio (v.). Dal 1614 era decano della collegiata di S. Pietro (di cui era già canonico) e cancelliere dell'università. Conobbe Giansenio (v.) in un tempo non ben precisabile, e si dice che lo avviasse alle dottrine di Baio. Nelle notizie biografiche che possediamo della sua figura, commendevole per dottrina, pietà e mortificazione, si risentono le fiere polemiche che dividevano i partiti teologici di quell'epoca arroventata. Fu sepolto nella cappella del Collegio, accanto a Baio.

« I commentari sulla Scrittura e ciò che egli ci diede sulla liturgia provano che egli era ben lontano dal possedere le conoscenze necessarie per riuscire in questo genere di lavoro » (Hurter, *Nomenclator*, III³, col. 792, nota 3): vedine l'elenco presso B. Heurtebize in *Dict. de la Bible*, III, col. 1124, e presso Hurter, l. c., col. 792. I suoi rapporti con Baio e con Giansenio non ci consentono di trarre illazioni sicure sulla sua ortodossia. In un trattato ms. *De gratia et libero arbitrio*, Paquot, che lo potè esaminare, non trovò nulla di eterodosso; come non si trovano tracce di baianismo o di giansenismo nel *Commento a S. Giovanni*, dove non mancavano al J. le occasioni di pronunciarsi; del resto dal 1588 al 1610 J. presiedette le discussioni di molte tesi avverse alla dottrina di Baio. Senonchè sembra certo che J. abbia ispirato la condanna lanciata dall'univers. lovaniese contro Lessio (1587); e in un *Commento alle Lamentazioni*, ms., anteriore al 1588, furono rilevati passi chiaramente favorevoli a Baio e a Giansenio. Si può pensare che se J. in primo tempo seguì Baio, in seguito se ne sia scostato (cf. Hurter, l. c., col. 792, nota 2). — Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire . . . des Pays-Bas*, V (Louvain 1765) 196-265. — E. Amann in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 529–31.

JANSON (*Forbin-J.*), Carlo Aug. Maria, *Conte di* (1785-1844), vescovo di Nancy e Toul, primate di Lorena, n. a Parigi, m. a Marsiglia. Dopo aver dovuto rinunciare alla diocesi, per la sua imprudente propaganda religiosa a base di legittimismo, continuò all'estero (Stati Uniti, Canadà) l'attività di predicatore, affascinante, per il rinnovamento delle coscienze, e in favore delle missioni estere, vagheggiate fin da giovane. Fu, infine, il fondatore (1843) dell'Opera della Santa Infanzia (v. Missioni).

Bibl. — De Rivière, *Vie de Mgr. de Forbin-Janson*, Paris 1892. — P. Lesourd, *Un grand coeur missionnaire. Mgr. de Forbin-J.*, Paris 1944.

JANSON (*Forbin de*) Toussaint, Card. (1625-1713), dei marchesi *Janson* di Provenza. Consacrato vescovo il 14-V-1656, in seguito alla nomina a vescovo coadiutore di Digne, prese possesso della diocesi nel 1658 e la governò saviamente per 10 anni. Il re Luigi XIV, che nel 1662 gli aveva conferito il vescovado di Marsiglia, lo incaricò di varie ambasciate (presso Cosimo III di Toscana, presso la dieta di Polonia . . .), che riuscirono felicemente; ond'è che il monarca lo nominò vescovo di Beauvais (1679), col grado di pari di Francia, commendatore dell'ordine del S Spirito (1689), e gli ottenne da Roma il cardinalato (23-II-1690). Inviato a Roma da Luigi XIV per risolvere il dissidio che divideva da lungo tempo la S. Sede dalla corte e dalla Chiesa di Francia per la questione delle regalie e della Dichiarazione del Clero gallicano (1682), riuscì nell'intento sotto Innocenzo XII (1693), grazie anche agli interventi del card. d'Estrées J. si trattenne per alcun tempo a Roma, per difendere gli interessi della corona e del regno di Francia; e partecipò al conclave, donde uscì eletto Clemente XI. Luigi XIV lo scelse a successore del card. di Coislin, come gran cappellano. Dopo lunga malattia, morì a Parigi e fu sepolto nella cattedrale di Beauvais. — Pastor, *Storia dei Papi*, XIV-XV, v. indici analitici (sotto *Forbin*). — J. Bertelоot, *Un duel royal en cour de Rome*, in *Rev. d'hist. eccl.*, 46 (1951) 594-623, spec. p. 614 ss.

JANSOONE Federico Cornelio, O.F.M, *Servo di Dio* (1838-1916), n. a Ghyvelde (allora dioc. di Cambrai, poi di Lilla), m. a Montreal. Ultimo di 9 figli di pia famiglia d'agricoltori, dovette smettere gli studi e farsi venditore ambulante per sollevare la miseria dei suoi, fino a che, mortagli la madre, potè finalmente a 26 anni entrare fra i Minori (ad Amiens). Professò solennemente il 26-XII-1865 e ricevette il presbiterato il 17-VIII-1870. Nella guerra franco-tedesca fu zelante cappellano militare. Fondò e resse a Bordeaux un convento dell'Ordine Inviato (1875) nella missione di Terrasanta, nel 1878 fu eletto vicario di quella Custodia (confermato tre anni dopo), conquistandosi la stima e l'amore anche dei musulmani. Per raccogliere offerte a vantaggio dei Luoghi Santi pellegrinò in Francia e in Canadà. Nel 1888 ritornava di nuovo al Canadà per costituire a Trois-Rivières un Commissariato di Terrasanta. Quivi si prodigò eroicamente in tutte le opere dell'apostolato, specialmente nella predicazione e nelle confessioni, raccogliendo vasta messe di bene.

Iniziatisi i processi di beatificazione a Trois-Rivières nel 1927-30, la sua causa fu introdotta a Roma il 26-VI-1940: v. AAS VII (1940) 516-18,

JANSSEN Arnold (1837-1909), fondatore (a Steyl. 8-IX-1875) della **Società del Verbo Divino** volgarmente detta dei **Verbiti**, sigla *S. V. D.* (v. Religiosi, VI, 55) per le Missioni estere. N. a Goch (Germania), m. a Steyl (Olanda), sacerdote nel 1861, fu professore e condirettore della scuola media di Bocholt (dioc. Münster), e direttore dioces. dell'apostolato della preghiera, donde attinse lo zelo per l'unità della Chiesa e per la diffusione del Vangelo.

Lamentando la mancanza in Germania di un Istituto missionario, si dimise dall'insegnamento, si ritirò presso le Orsoline di Kempten e cominciò la propaganda dell'idea missionaria colla pubblicazione del *Piccolo Messaggero del S. Cuore*. Lavorava per l'idea, ma un incontro che ebbe (1874) con mons. Raimondi (v.), vicario apostolico di Hongkong, lo persuase a iniziare egli stesso l'opera. Sorse così (1875) la Società del Verbo Divino, affiancata poi (1889) dal ramo femminile, le **Serve dello Spirito Santo**. La Casa-madre fu scelta a Steyl, in Olanda, non permettendo le leggi del Kulturkampf nuove istituzioni religiose in Germania.

È in corso il processo di beatificazione: fu introdotta la causa il 10-VII-1942: AAS X (1943) 27-30.

L'Istituto, approvato da Roma il 25-1-1901, prese ben presto una solida consistenza ed ebbe una grande diffusione: nel 1939 esso contava 153 case, di cui 3 in Italia, con 1595 padri, 1770 fratelli e 3195 studenti, senza gli aspiranti e i postulanti. Esso si è reso benemerito della diffusione della stampa e della scienza missionaria, soprattutto dell'etnologia (v. Schmidt). Il primo campo di apostolato fu la prov. cinese dello Shantung (oggi suddivisa in 5 miss. dirette da loro), poi il Kansu, il Honan, il Turkestan. In seguito passarono al Giappone (2 miss.), all'India, alle Filippine, alle Indie Olandesi, all'Africa, all'America.

Attualmente (fine 1950) la Società ha affidate in Cina, le diocesi di *Lanchow*, *Tsaochowfu, Yangku*, *Yenchowfu*, *Tsingtao*, *Ichowfu*, *Sinyangchow*, e le prefetture di *Sinkiang*, *Sining*, *Sinsiang*; i Padri di Steyl dirigono pure la università cattolica di Pechino; in Giappone, le due prefetture di *Niigata* e *Nagoya*; in India, la prefettura di *Indore* e la diocesi di *Sambalpur;* nelle Filippine, la prefettura di *Mindoro;* nell'Oceania, i vicariati della *Piccola Sonda*, di *Timor oland.*, della *Guinea centr.* e *orient.;* nell'America hanno missioni tra i negri, opere e case al Brasile, al Paraguay, al Chile, in Argentina, in più la prelatura di *Foz de Iguassù* al Brasile. I cattolici in tutte queste missioni nel 1949 erano 819.352, i catecumeni 140.806, le scuole elem. avevano 54.916 scolari, quelle medie 4326. — A. J. Fischer, *Gründer des Steyler-Missions Werkes*, Steyl 1919. — *Die Gesellschaft des Göttlichen Wortes*, Steyl 1939. — Freitag, *Glaubenssaat im Blut und Tränen*, Steyl 1948. — *Il LXXV della Soc. del Verbo Div.*, in *L'osserv. Rom.*, 15-X-1950.

JANSSEN Giovanni (1829-1891), n. a Xanten (Prussia renana), m. a Francoforte sul Meno. Dopo aver studiato a Münster, Lovanio, Bonn e Berlino, fu nominato libero docente di storia nell'Accademia di Münster (1854) e nello stesso anno professore di storia per gli alunni cattolici nel ginnasio di Francoforte s. M., dove rimase fino a morte, sempre

più affermandosi come storico di valore eccezionale. Nel 1860 era stato ordinato sacerdote. Nel 1863-64 soggiornò a Roma per ricerche scientifiche.

Larghissima e, in complesso, meritata fama si acquistò con la poderosa *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters* (Friburgo 1876-88, voll. 6, fino alla guerra dei Trenta anni esclusa), continuata sulle sue schede dal discepolo L. Pastor (vol. VII e VIII, 1893-94, 1924[15]), che ne fece nuove edizioni migliorate (I-III, 1913-17[19-20] e IV-VI, 1924[17]) e completate con addizioni e supplementi (*Erläuterungen und Ergänzungen* I-IX, 1898-1920). L'opera ebbe un successo straordinario, per le vaste informazioni sui documenti, per la critica severa, per la potenza delle interpretazioni e della sintesi; è suo merito, tra l'altro, aver illustrato il basso medioevo, generalmente trascurato fino allora dalla storiografia di moda, e aver fatto al «popolo» minuto un posto conveniente tra i protagonisti della storia. È rimasto celebre il suo quadro dell'umanesimo tedesco, della persona di Martin Lutero e della Riforma protestante, dove ne disvela tutti gli aspetti deteriori, più negativi e sinistri; con che «multis aperuit oculos, catholicos gaudio replevit» (Hurter, *Nomenclator*, V[3], col. 1660). Sulla stessa linea si pose anche H. Denifle (v.). Perciò la sua opera suscitò aspre critiche da parte di alcuni storici, soprattutto da parte dei protestanti, che gli rimproveravano ingiustizia o, quanto meno, unilateralità nella visione del protestantesimo tedesco. J. si difese energicamente e, crediamo, felicemente con *An meiner Kritiker* (Frib. 1882) e *Ein zweites Wort an meiner Kritiker* (ivi 1883 e 1895): gli oppositori non replicarono.

Degli altri suoi scritti segnaliamo: *Wibald von Stablo und Corvey. Abt, Staatsmann und Gelehrter,* Münster 1854 (tesi di laurea); — *Jo. Frid. Böhmer's Leben, Briefe und kleinere Schriften*, ivi 1868, voll. 3, ridotti in un sol volume: *J. F. Böhmer's Leben und Anschauungen*, ivi 1870; il celebre storico protestante Böhmer gli era stato maestro e intimo amico a Francoforte; a J., morendo, aveva lasciato la sua eredità letteraria, che J. fece conoscere con l'opera precedente; — *Zeit und Lebensbilder*, ivi 1875, 1889[4] 2 voll.; — *Frid. Leopold, Graf zu Stolberg* ivi 1876, 2 voll.; compendio, ivi 1910[4]. In riconoscenza dei suoi meriti Leone XIII lo nominò prelato domestico e protonotario apostolico; lo avrebbe anche eletto a succedere negli onori e negli uffici al card. Hergenroether (v.), se l'umiltà e la modestia di J. glie l'avesse consentito. Per le altre sue numerose opere v. F. Lauchert in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, V, col. 279 s, con copiosa bibliografia. — Hurter, *Nomenclator*, V[3], col. 1659-61. — Enc. It., XVIII, 654 *a*. — L. Pastor, *J. J.*, Freib. i. Br. 1892, con *Lettere* e *Diari* inediti. — *J. J. s Briefe*, ivi 1920, 2 voll. — H. Wedewer, in *Katholik*, 1892, I, p. 385-420. — A. v. Steinle, in *Hist.-polit. Blätter*, 109 (1892) 750-68. — F. Lauchert, ivi, 126 (1900) 144-56, 211-25 (la parte di L. Pastor nell'opera di J.). — E. Laslowski, in *Historisches Jahrbuch*, 1929, p. 625-40.

JANSSENBOY (latinizzato *Jansenius*), O.P., nome di cinque fratelli domenicani, nativi di Zierikzee in Olanda, missionari presso i protestanti del Nord Europa.

Ambrogio, di cui non si sa quasi nulla.

Cornelio, religioso a Herzogenbusch, professore di teologia a Bologna, dopo aver svolta attività apostolica in Olanda, accompagnò il fratello Nicola (v. sotto) in Danimarca, ove lavorò soprattutto a Friedrichstadt (1629-32). Morì nel 1637 in un naufragio.

Domenico, monaco ad Anversa, predicò, mandato dalla Congregazione di Propaganda Fide, ad Amburgo dal 1624 al 1637; espulso, svolse attività apostolica sia a Colonia che in patria. Morì ad Amsterdam nel 1647. Per i suoi scritti v. Quétif-Echard, II, 552.

Leonardo, fu per molti anni zelante pastore a Herzogenbusch (Olanda), anche dopo che fu occupata (1629) dai calvinisti; ivi morì nel 1663. È noto quale autore ascetico e poeta religioso.

Nicola, il più noto dei cinque fratelli, religioso ad Anversa, professore prima a Lierre poi a Lovanio, ove prese i gradi. Nel 1622 fece il primo giro d'apostolato in Danimarca; qui ritornò nel 1623 unitamente ai due fratelli Domenico e Cornelio, per incarico della Congreg. di Propaganda Fide. Si stabilì a Friedrichstadt (1624), ove morì nel 1634. Scrisse nel 1631 una *Defensio fidei catholicae* contro il pastore protestante G. Müller (Anversa 1631). Per gli altri scritti, v. Quétif-Echard, II, 479; fra essi sono scritti polemici in difesa di S. Tommaso e un ottimo *Itinerarium Danicum* (ms. negli Archivi di Propaganda). — Quétif-Echard, *Scriptores O. P.*, II, 552, 493, 607, 479. — A. Pieper, *Die Propaganda-Kongregation im 17 Jahrh.*, 1886, p. 2-26. — Hurter, *Nomenclator*, III[3], col. 634 s, nota 3 (Nicola).

JANSSENS Abramo (1560-1631), pittore di Anversa, di cui si conservano molti lavori nelle gallerie belghe e tedesche. Ha opere d'indole sacra di ottima fattura per disegno e colorito, fra cui una *Deposizione* e una *Madonna* ai Carmelitani di Anversa. Emulo di Rubens, ebbe col grande maestro momenti di accanita rivalità, alla quale deve in parte la sua notorietà.

JANSSENS Elinga Francesco, O.P. (c. 1635 † 1715), n. e m. a Bruges, ivi domenicano (professo nel 1653), studiò a Lovanio. Uomo di studio e di governo, fu più volte reggente degli Studi di Anversa e di Lovanio, baccelliere nel 1670, maestro in teologia nel 1675, due volte provinciale della provincia dei Paesi Bassi (1684, 1696). Il Coulon conta di lui 18 opere, specialmente in difesa della dottrina di S. Tommaso e dell'infallibilità pontificia. — Quétif-Echard, *Scriptores O. P*, II, 789-90. — R. Coulon, *Scriptores O. P.*, III, 224-27. — Hurter, *Nomenclator*, V (1910) col. 716-717. — E. Amann in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 532-34.

Si distingue dal pittore olandese J. El. Pietro, circa il quale v. C. Brière-Misme, *A Dutch intimist. P. J. E.*, in *Gazette des Beaux-Arts* (New-York e Paris) 31 (1947) 89-102, 151-164; 32 (1947) 159-176; 33 (1948) 347-66, con illustrazioni, e L. C. Collins, *A postscript. An early painting by P. J. E.?*, ivi, 35 (1949) 285-88.

JANSSENS Giovanni Ermanno (1783-1853), n. a Maeseyck, m. a Engis. Terminati gli studi teologici a Roma e ordinato sacerdote, insegnò S. Scrittura nel collegio di Friburgo in Sv. (1809-16) e poi nel Seminario di Liegi (1818-23). Rimosso dall'insegnamento per le sue opinioni temerarie (1823), fu messo in cura d'anime ad Engis (1823-1828),

fino a quando, mettendo in non cale il divieto dei suoi superiori, assunse la cattedra di filosofia nel collegio filosofico di Lovanio (1828-1830) che tenne fino alla soppressione del collegio.

Lasciò una *Histoire des Pays-Bas* (Liegi 1840, 3 voll.), scritta in senso orangista, ma è noto soprattutto per la sua *Hermeneutica sacra*, introduzione a tutti i singoli libri della Bibbia (Liegi 1818, 2 voll.), nella quale G. A. Waltrain (Amando di S. Croce) riprovò idee nuove, malsane ed eretiche (Utrecht 1820). Perciò nelle numerosissime edizioni posteriori, fu purgata dall'autore stesso e da altri. Così purgata nel testo latino (Torino 1858 e spesso in seguito) e nella versione francese di J. J. Pacaud (Parigi 1828, riveduta in seguito da Glaire, da Sionnet), ebbe gran diffusione nelle scuole teologiche del Belgio e della Francia. — F. Vigouroux in *Dict. de la Bible*, III, col. 1124. — Hurter, *Nomenclator*, V³, col 1212 s.

JANSSENS Lorenzo, al secolo *Enrico*, O.S.B. (1855–1925), n. a St.-Nicolas (Fiandre), m. a Scheutlez-Bruxelles presso Maredsous. Ordinato prete nel 1877 e professata la regola benedettina nel monastero di Maredsous (1881), insegnò teologia a Seckau (1885) e poi nel collegio « Anselmianum » di Roma (1893–1908), di cui fu pure rettore. Parecchie congregazioni e commissioni romane (di musica ecclesiastica, della Volgata, ecc.) lo ebbero membro, consultore, segretario attivo ed apprezzato. Dal 1909 era abbate titolare di S. Pietro in Gand e dal 1921 vescovo titolare di Betsaida. Si distinse come oratore e come forbito scrittore di cose liturgiche, di canto gregoriano e di teologia. Frutto del suo insegnamento è la *Summa Theol. ad modum commentarii in Aquinatis Summam* (Friburgo e Roma 1900–1921, 9 voll.). Si dilettò di poesia e di tutte le arti belle. Lasciò inoltre moltissimi articoli nella *Revue Bénéd.* e nella *Rassegna Gregoriana*. — *Revue lit. et monastique*, Maredsous, X (1924–25) 285–292. — A. Manser in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, V, col. 280. — G. Fornari, *Un grande scomparso. Mgr. Enr. Lor. J., O. S. B*, estratto dalla « Rivista storica benedettina », Roma 1926 (pp. 16).

JANSSENS Luigi, della Congregazione di Scheut (1887–1941), professore di teologia dogmatica allo scolasticato C. I. C. M. di Scheut a Lovanio, autore profondo ed erudito di parecchie opere, fra cui pregevoli trattati di dogmatica. Cf. A. Van Hove, *Pater Professor Aloïs J.*, in *Ephem. theolog. Lovanienses*, 18 (1941) 279–93.

JANUS Pannonius (1434-1472), n. a Csezmicze, villaggio presso la foce della Drava (onde fu detto anche *Giovanni di Csezmicze*), m. a Medve presso Zagabria, celebre umanista. Studiò in Italia, dal 1447 alla scuola ferrarese di Guarino da Verona, ove si distinse per spiccate attitudini alla poesia latina e per le prime produzioni poetiche, che gli conquistarono la stima e l'amicizia dei dotti del tempo; nel 1454 si trasferì a Padova per gli studi di diritto canonico. Conseguita la laurea (1458) e visitata l'Italia, ritornò in patria, dove per la sua gran fama, per la protezione di re Mattia e dello zio Giovanni Vitéz (vescovo di Várad, poi arcivesc. di Esztergon), fu insignito di onori e di uffici: tra l'altro, venticinquenne, era nominato da Pio II (1459) vescovo di Cinquechiese (Pécs). Nel 1464 veniva dal re inviato a Roma per rendere omaggio al neoeletto papa Paolo II e per sollecitare da lui aiuti contro i Turchi. In seguito, avendo con lo zio congiurato contro re Mattia, andò errando; forse divisava di cercar rifugio in Italia, ma morì ancor giovane presso Zagabria. Oltre numerose traduzioni dal greco lasciò in squisita poesia latina, epigrammi, elegie, panegirici, poemi, raccolti poi da S. Teleki, *J. P. Poëmata*, Utrecht 1784, 2 voll. Altre sue produzioni furono edite da E Abel, *Analecta ad historiam renascentium in Hungaria litterarum spectantia*, Budapest 1880. — Fabricius, *Biblioth. latina*, IV (Patavii 1754) 26 s. — J. Huszti, *J. P.*, Pécs 1931. — Altre indicazioni bibliograf. presso Enc. It., XVI, 970. — L'Accademia Ungherese a Roma ha intitolato a *Janus Pannonius* una rivista trimestrale (Roma, edit. « La Bussola »), che tratta problemi artistici, letterari e storici relativi all'Italia e all'Ungheria.

JANUS, detto **Secundus** (*Giovanni Everaerts*), figura poliedrica, umanista olandese (1511-1536), n. a L'Aja, m. a Tournai. Studiò anche in Italia, fu poi segretario del vescovo di Toledo Giov. Tavera, e del vescovo di Utrecht Giorgio d'Egmont. E sarebbe stato segretario dell'imperatore se la morte non l'avesse anzitempo rapito. Lasciò in latino elegie, epigrammi, odi, epistole in versi e soprattutto la raccoltà di liriche *Basia* (l'ed. migliore, Berlin 1899, a cura di G. Ellinger), che « sono quanto di più personale e moderno abbia prodotto la poesia umanistica » (Enc. It., XVIII, 654 *b*).

JANVIER Alberto (al secolo *Emilio*), O.P. (1860-1939), n. a Saint Méen (Bretagna), m. a Parigi, il più grande oratore del suo tempo.

Domenicano nel 1879, professo nel 1880, sacerdote nel 1884, insegnò filosofia per quattro anni (1884-1888), dandosi poi esclusivamente alla predicazione. Per 22 anni (1902–1924), tenne le prediche di quaresima a Notre-Dame di Parigi. Una folla immensa di ogni ceto di persone lo ascoltava commossa, attratta dalla sua parola dotta e facile, ricca di pensiero e di amore, penetrante e sublime, sempre eloquente. Fu pure molto stimato dai Sommi Pontefici. J. si può considerare il continuatore di Monsabré (v.); mentre questo spiegò il dogma cattolico, il J. interpretò la morale cattolica, seguendo la dottrina di S. Tommaso, trattando successivamente della morale in generale (1902–1910), delle virtù teologali e cardinali (1910–1922), in ultimo della perfezione della vita cristiana (1922–1924). Le prediche vennero raccolte in 22 volumi e tradotte pure in italiano (ed. Marietti, Torino). Dal Capitolo generale di Corias (1920), J. fu proclamato « Maestro in sacra predicazione », titolo finora attribuito solo a lui. Fu varie volte priore nei conventi di Flavigny e di Sant'Onorato a Parigi. Per molti anni fu l'oratore ufficiale in tutte le più grandi solennità religiose e civili della Francia.

Oltre all'*Esposizione della morale cattolica* in 22 volumi, ricordiamo altre raccolte di prediche, conferenze e panegirici: *La religion catholique dans la vie humaine, L'action catholique, La patrie* (conferenze tenute nel 1914–15), *La Passion de N. S. Jésus Christ et la morale chrétienne* (2 voll., Paris 1931), *L'âme dominicaine* (2 voll., ib. 1933). Va segnalata, inoltre, *Action intell. et pol. de Léon XIII en France* (Paris 1902). — *L'Année Dominicaine*, 75 (1939) 257–301. — M. Cordovani, in *Memorie Domenicane*, 56 (1939) 246–250. — J. Ageorges, *Le Père J.*, Paris 1942.

JARCKE Carlo Ernesto (1801-1852), n. a Danzica, m. a Vienna, insigne giurista e pubblicista, convertito al cattolicesimo (a Colonia 16-11-1825) come i suoi compagni di lotta Haller e Phillips, uno dei capi, con GOERRES (v.), del movimento cattolico culturale e politico tedesco della prima metà del sec. XIX.

Dopo aver insegnato a Bonn e a Berlino diritto penale (redasse anche un incompiuto *Handbuch des allgem. deutsch. Strafrechts*, 1827-30), abbandonò il lavoro scientifico pieno di promesse per darsi alla stampa cattolica militante. Col cattolico Radowitz e con i protestanti fratelli Gerlach ed Enr. Leo, collaborò al settimanale conservatore *Berliner politischer Vochenblatt* (uscito dal 1831), combattendo l'ateismo e l'assolutismo politico. Per breve tempo fu al ministero prussiano di giustizia, ma, avverso al regime prussiano e interiormente simpatizzante, come Phillips, per l'Austria di Metternich, a servizio di questa spese gli anni migliori della vita: infatti nel 1832 successe a Gentz nella cancelleria di Metternich e si trasferì a Vienna. Continuò peraltro la sua collaborazione al « Vochenblatt », fino a che dovette separarsene, con una dichiarazione pubblica, quando il « settimanale » approvò i procedimenti dal governo prussiano circa la questione di Colonia. Del resto, l'esperienza gli aveva mostrato che era impossibile stringere alleanza col protestantesimo per costituire un comune fronte « cristiano » sopraconfessionale conservatore contro l'ateismo: la Riforma protestante era la maggiore responsabile dei mali che il fronte comune avrebbe dovuto combattere, poichè con l'assalto alla Chiesa, per inarrestabile movimento logico e storico, aveva corroso l'autorità laica, la famiglia, la proprietà...; e poi, spiegherà J., « che cosa ci servirebbe cullarci nell'illusione di essere uniti nella vita civile, quando dovremmo mettere la massima cura nel non toccare neppur di lontano il fondamento ultimo delle nostre convinzioni? ».

Con G. Phillips e G. Goerres nel 1838 fondava a Monaco l'organo cattolico *Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland*, che propugnava una politica conservatrice, fondata su una base non solo genericamente « cristiana », ma francamente « cattolica »; sicchè si trovò a lottare non solo contro la sinistra atea ma anche contro la destra protestante. Monaco divenne il centro scientifico e politico del cattolicesimo tedesco, contrapposta a Berlino protestante. J. mandava regolarmente da Vienna le sue note, pubblicate nella rubrica « Attualità » e « Glosse sulla storia di ogni giorno », che aiutavano i lettori a dare un giudizio indipendente cattolico degli eventi quotidiani. Criticò la « rivoluzione in ogni forma », che pretende di redimere l'umanità, mentre l'assassina: « la prima loggia dove si discusse il bene dell'unità » fu il dialogo funesto di Eva col serpente. Criticò il nazionalismo esagerato che misconosce la supernazionalità della famiglia umana e della Chiesa, e che perciò pone una frattura fra Nazione e Chiesa: « non c'è nessuna ragione perchè un uomo debba scegliere fra Chiesa e Nazione; ma se lo si costringe a una sì assurda scelta, allora non c'è nazionalità che possa considerarsi giustificata qualora si ponga di fronte e in contrasto con la fede cristiana ». Come l'assolutismo, criticò il liberalismo (ivi compreso il cosiddetto « cattolicismo liberale »), che propugnava la « sovranità popolare » e fomentava la rivoluzione per la conquista delle « libertà costituzionali »: « la libertà riposa unicamente sul rispetto che deve avere il sovrano verso i diritti dei sudditi » ed è sciocca illusione credere che la « maggioranza » abbia maggior rispetto del diritto che una sovranità personale.

L'impresa era formidabile; la sua fede e le sue speranze erano grandi. Le ansie, del pari; e, come suol avvenire, si tingevano di luci apocalittiche: « riguardo all'esito della battaglia, noi sappiamo solamente che la Chiesa non può morire e che alla fine dei tempi la verità deve trionfare. D'altra parte non si può disconoscere che l'età cristiano-germanica volge al tramonto. Se così è, appare molto verosimile l'opinione di coloro che credono la fine della storia non essere troppo lontana ». — F. PETERS, *J. s Staatsanschauung und ihre Geist. Quellen*, Bonn 1924 (tesi dottorale). — Scelta *Bibliogr.* presso E. REINHARD in *Lex. f Theol. u. Kirche*, V, col. 285. Aggiungi: F. SCHNABEL, *Storia religiosa della Germania nell'Ottocento*, vers it., Brescia 1944, passim (v. indice analitico).

JARDIN (*du*), o *Dujardin* Tommaso, O P. (1653-1733), n. all'Aja, m. a Gand, domenicano a Gand (1669), studiò a Lovanio e si perfezionò a Parigi. Insegnò a Lovanio, ivi reggente (1694), maestro in teologia dal 1692. Indi fu priore a Malines e per tre volte a Gand, provinciale nel 1719.

Oltre alla difesa di varie tesi teologiche e a numerosi scritti in fiammingo (v. COULON), lasciò opere polemiche contro i giansenisti e QUESNELL (v.). Citiamo: *Dissertatio theologica de bulla « Unigenitus »*, Gand 1723; *Notae in propositiones P. Quesnelli a Clemente XI ... damnatas*, ib. 1729, che è una traduzione latina di uno scritto in fiammingo, Gand 1724; *Vanus triumphus Quesnellistarum*, ib. 1725; per le altre opere v. COULON, *Scriptores O. P.*, III, p. 552-58. — HURTER, *Nomenclator*, IV (1910) col. 1061.

JARICOT Paolina Maria (1799-1862), n. e m. a Lione. Fino a 14 anni condusse vita piissima, secondo i principi ricevuti dai genitori, dotati di censo non meno che di religione, e dal collegio: negli esercizi di pietà le era spesso compagno il nipote Pietro (figlio della sorella Sofia), che sarà poi prete sulpiziano e martire missionario. In seguito, senza cadere in peccati gravi, indulse alquanto alle vanità mondane, fino a quando, sedicenne, sentita una predica quaresimale, si « converti » alle virtù cristiane, eroicamente praticate. Esercitò i più umili uffici negli ospedali, propagandò tra le famiglie, tra le domestiche e le operaie (specialmente nell'officina di sua sorella), la religione, i buoni costumi, la divozione riparatrice al S. Cuore di Gesù. In un ambiente e in un tempo di rinascita dell'idea missionaria, concepì e attuò, col fratello Nitido Filea, fin dal 1818 il piano di sovvenire le missioni colla raccolta di un soldo settimanale da gruppi di dieci persone. Fu questa l'origine dell'« *Opera* della **Propagazione della fede** », approvata nel 1822 (v. MISSIONI). A Lione la J., stendendo la mano di porta in porta, raccoglieva copiose elemosine per le missioni, che poi inviava a S. Sulpizio in Parigi.

Per fomentare una speciale devozione al S. Rosario, nel 1826 Paolina fondava il sodalizio del **Rosario vivente**, in cui ogni membro doveva recitare giornalmente una decina di *Ave Maria* e me-

ditare il mistero estratto in sorte ogni mese. Questa opera, « prediletta al suo cuore », fu riconosciuta dall'autorità ecclesiastica, arricchita dai Papi di molte indulgenze e dai Superiori Domenicani dotata dei benefici dell'Ordine. Con animo forte sostenne malattie, avversità, irrisioni e calunnie, meritando di essere additata pubblicamente dal S. Curato d'Ars come modello d'amor di Dio e di pazienza.

Colpita da malattia mortale, s'era recata a Mugnano (Avellino), ove, dopo una novena a S. Filomena, ricuperò la salute (10-VIII-1835). A Roma fu accolta dalle suore del S. Cuore di Gesù in S. Trinità al Monte Pincio, ed ebbe paterna udienza da Gregorio XVI. Afflitta da mal di cuore e da una piaga sul lato sinistro del petto, prostrata dalle fatiche, passò di vita invocando il nome di Maria, e fu sepolta nella tomba di famiglia.

Fu introdotta a Roma la sua causa il 18-VI-1930: cf. AAS XXII (1930) 420-24. — Biografie di Julia Maurin, amica della J., Paris 1884², 2 voll.; E. Sainte Marie Perrin, Paris 1926; M. A. Ignis, Freib. i. d. Schw. 1931; V. C, Milano 1937: Colette Yver, Paris 1937; K. Burton, *Difficult star. The life of P. J.*, New-York 1947. — J. Lavarenne, *La conversion de P. J.*, in *La vie spirituelle*, 66 (1942) 37-57.

JARRIC (*du*) Pietro, S.J. (1566-1617), missionologo, n. a Tolosa, m. a Saintes. Entrato fra i Gesuiti nel 1582, fu per lunghi anni professore di filosofia e teologia morale a Bordeaux. Non potendo andare in missione, come desiderava, si ripagò applicandosi alla storia delle missioni, alla quale lasciò: *Histoire des choses plus mémorables advenues tant en Indes orientales que autres pais* dalla scoperta dei Portoghesi fino al 1600, continuata poi fino al 1610 (3 voll., Bordeaux 1608, 1610, 1614), la quale a giudizio dei competenti, è l'opera francese migliore sulle missioni dei primi 60 anni della Compagnia di Gesù; *Thesaurus rerum Indicarum* (4 voll. in 3 parti, Colonia 1615; vers. parziale di C. H. Payne, London 1926). — Sommervogel, IV, 750-52. — R. Streit, *Bibl. Miss.*, V, 44, 50, 61, 73 s, 114 s. — Hurter, *Nomenclator*, III (1907) 557.

JARRIGE Caterina, terziaria, domenic. (1754-1836), detta comunemente *Catinon* (in dialetto = Caterina) *Menette* (in dialetto = che conduce vita da suora), n. a Doumis (presso Mauriac), m. a Mauriac. Di famiglia povera, fu a servizio in vari posti. Dopo una giovinezza spensierata, si diede ad una vita più devota, facendosi terziaria domenicana. Instancabile nel bene, fu di grandissimo aiuto per i sacerdoti durante il periodo della Rivoluzione francese; amò e soccorse i poveri, i malati, i carcerati, detta comunemente « Madre dei poveri » e « Suora Provvidenza ». Morta in odore di santità, fu introdotto (1929) il processo di beatificazione. — AAS XXI (1929) 567-70. — *Analecta O. P.*, 19 (1929) 265-68. — J. B. Lerres, *Vita*, Roma 1910³.

JARRIGE Pietro, S.J. (1605 o 1604-1670 o 1660), n. e m. a Tulle (Limoges). Gesuita dal 1623, professore di umanità a Bordeaux, predicatore distinto, ma orgoglioso, apostatò dall'Ordine e dalla fede (1647), passando ai calvinisti. Contro i Gesuiti scrisse un libello calunnioso: *Les Jésuites mis sur l'eschafaut* (1648), cui seguì una 2ª ediz. più velenosa ancora, come risposta alla confutazione del P. Giacomo Beautés. Raggiunto dal P. Ponthelier, riconobbe il suo errore e scrisse: *Rétractation du Père P. J.* (Anvers 1650). In seguito, come prete secolare, insegnò filosofia e retorica a Tulle. Il libello fu messo all'Indice (19 luglio 1688) e vi è ancora: più volte risfoderato, nonostante la ritrattazione dell'autore, dai nemici della Compagnia. — Sommervogel, IV, 752-7. — B. Duhr, *I Gesuiti. Favole e leggende*, II (Firenze 1908) 202.

JARROW (*Gyrwi*), abbazia benedettina *dei SS. Pietro e Paolo* nella contea di Durham, dioc. di Hexham. La costruzione, iniziata nel 681 da S. Benedetto Biscop (v.) su di un fondo donato dal re Egfrido, venne ultimata dall'abbate Ceolfrido nel 685, quando fu consacrata la chiesa. Distrutta dai Danesi nell'870, venne ricostruita nel 1075.

J. è inseparabile da S. Pietro di Wearmouth, che sorgeva a 6 miglia. Il Ven. Beda vi fu educato e vi trascorse tutta la vita. J. fu un centro di attività scientifica. Singolare fu l'unione spirituale di J. con Roma. Beda consacra un intero libro ai viaggi degli abbati dei due monasteri alle tombe degli Apostoli Pietro e Paolo, da cui riportavano sempre manoscritti e reliquie. — Beda, *Vita quinque sanctorum Abbatum monasterii in Wiramutha et Girvum*, PL 94, 713-30. — L. H. Cottineau, I, col. 1477.

JASPERS Carlo (n. a Oldenburg 23-II-1883), medico, psicologo, passò poi alla filosofia che insegnò a Heidelberg dal 1921 (radiato nel 1937, riprese la cattedra nel 1945) e a Basilea. Dopo Heidegger (v.), è un astro centrale dell'Esistenzialismo (v.) tedesco, e oggi gode del suo quarto d'ora di fortuna. Cresciuto in ambiente sereno « senza religione ecclesiastica, se si eccettuano le poche formalità della Chiesa protestante » (*La mia filosofia*, v. in Bibl., p. 3), passò dalla giurisprudenza all'arte, alla medicina, per fissarsi poi nella psicologia, intesa come « rischiaramento dell'esistenza » umana, infine alla filosofia propriamente detta, della quale, come della « più elevata, anzi unica missione dell'uomo » (ivi, p. 3), fece « il compito e lo scopo della sua vita » (ivi, p. 5). Assimilò Spinoza, Kant, Kierkegaard, Nietzsche, Goethe, Hegel, i Greci, S. Agostino (se ne staccò poi per il « tedio del retorico, la ripugnanza per l'assenza assoluta di ogni abito scientifico e l'avversione per ogni sentimento brutto o violento..., nonostante la sua profondità nel rischiaramento esistenziale »!, ivi, p. 11), Max Weber e in fine Platone, che gli apparve « forse come più grande di tutti » (ivi). In realtà non gli riesce di nascondere al lettore la penosa deficienza delle sue informazioni e della sua comprensione della filosofia passata, specialmente della filosofia medievale, nè può giustificarsi col dire, è troppo ovvio, che il retaggio del passato è maceria ingombrante se non è ripensata e rivissuta nelle prospettive del singolo (cf. ivi, p. 6 ss). Fa pena quando si vede torturare la frase, tingerla di mistero, di esotismo e di stranezze neologistiche per esprimere — male! — concetti e sentimenti che avevano già ricevuto una formulazione limpida, sistematica, o, quanto meno, ormai accettata, dai filosofi di ieri. Fa pena la mancanza di sistematicità, della quale egli incongruamente si scagiona dicendo: « il mio filosofare fu sempre contrario al sistema » (ivi, p. 40), attesochè la sistematicità è la forma stessa della scienza, la cui assenza toglie a chicchessia il diritto di chiamarsi filosofo. Egli appare come un autodidatta, forse non

privo di genio, dalla ricca sensibilità tumultuosa, che tenta con mezzi propri di chiarirsi e di organizzarsi.

Egli stesso onestamente ci dice che cosa si può attendere dalle sue speculazioni: « il mio filosofare... non è ontologico, come fisso e definitivo, ma penetrante e in movimento. Esso non sa quello che è, ma spinge il « Tutto-avvolgente » a rischiararsi e a rivelarsi. L'importante è nei contenuti particolari e nelle particolari attuazioni effettive e concrete » (ivi, p. 38). Se Husserl (v.) fa una ontologia delle essenze e Heidegger (v.) una ontologia dell'esistenza umana e generale, J. si limita a una fenomenologia dell'esistenza.

Filosofare è attività interiore, personale, ineffabile, che non si lascia adeguatamente tradurre in parole: come un'intima intuizione estatica, « una sublime esperienza dell'essere se stesso » (ivi, p. 14). Si può dire di essa che è pura, disinteressata e non mira a scopi utilitari, neppure a dettare una regola di condotta morale. È posta dalla « perplessità » (o problematicità) della vita stessa, che per bisogni originari, oggi più che mai urgenti, esige una risposta a questi interrogativi: « Che cosa posso sapere? Che cosa debbo fare? Come posso raggiungere la verità? ».

Questi temi ci interessano unicamente in quanto forniscano una risposta a questi altri interrogativi: « Che cosa è l'uomo? C'è Dio? »: *Deum et animam scire cupio*. Tali quesiti sono tra loro correlati.

Infatti « in ogni aspetto del suo essere l'uomo è in relazione con qualche cosa di altro »; in quanto « esserci » (*dasein*, v. Heidegger), cioè in quanto si trova ad essere in una « situazione particolare » (qui, là, oggi, aver fame, essere giovane, essere povero...), « è in relazione col suo mondo; in quanto *coscienza* in generale, si trova in relazione con gli oggetti del suo conoscere; in quanto *spirito*, si trova in relazione con l'idea del tutto, secondo che gli si determina e gli si presenta volta per volta; in quanto *esistenza* è in relazione con la Trascendenza » (ivi, p. 17). Quest'ultimo punto ci sembra il più interessante del pensiero di J. Le situazioni particolari dell'uomo non sono la vera « esistenza » come tale: la realizzano concretamente nei vari aspetti, ma non la esauriscono mai: neanche la somma di tutti gli aspetti dell'essere può equivalere all'esistenza come tale. Questa, dunque, è « trascendente » (*Umgreifende*) tutte le situazioni particolari, pur concretandosi parzialmente e rivelandosi (dunque, immanentizzandosi) in esse. È il *Tutto-avvolgente*, « scaturigine di ogni altra cosa », « nel quale siamo e che noi stessi siamo » (ivi, p. 28). È come l'orizzonte che congloba tutti gli esseri e tutti li sorpassa, sempre lontano e irraggiungibile.

La filosofia è appunto la ricerca dell'essere, in quanto « rischiaramento della Trascendenza nell'esistenza umana »; in termini scolastici diremmo: è lo studio dell'essere come tale (ontologia), in quanto si realizza (discende) nell'uomo. « Ricerca », dico, e non più che ricerca, stato problematico e non teorematico, poichè la « trascendenza » dell'Essere, che è tale solo rispetto alle situazioni particolari, è intesa perversamente da J. anche come trascendenza o estraneità o alterità rispetto al pensiero, cosicchè la « ricerca » non potrà mai conchiudersi con una comprensione. Questa soluzione problematicistica e, in definitiva, scettica, si trovava nel fenomenismo generale della filosofia moderna, e di lì potè essere acriticamente assorbita da J., che in questo punto trascura le analisi di Heidegger sulla essenziale intenzionalità del conoscere. O potè derivargli dalla fenomenologia storica e individuale del filosofare, che si presenta appunto come sforzo, tensione perenne, continuo camminare senza sosta verso un oggetto sempre lontano da conquistare. L'essere (che costituisce me e tutti i miei fratelli nell'essere) è un mistero: la sua trascendenza è definitiva, irrimediabile. I filosofi han tentato di spiegarlo: e si sono illusi di esserci riusciti. Ogni filosofia non è che un'ipotesi incerta, parziale, provvisoria. Non è a dire, peraltro, che le filosofie siano inutili: esse sono come *scritture cifrate*, che la ragione disegna sul fondo arcano dell'essere ineffabile, irrazionalizzabile. Altre scritture cifrate sono la natura, la storia, l'arte, l'amore, la religione, il mio io: quest'ultimo, anzi, è la « cifra » più sicura e più efficace che ci fornisce un meno inadeguato lampeggiamento dell'essere infinito e misterioso: a ragione S. Agostino diceva che « la verità abita nell'interno dell'uomo », poichè, quanto più mi sprofondo nella mia persona, il « trascendente » mi dilata dinnanzi i suoi tesori e si rischiara. Sicchè la « ricerca » non avrà mai *la* conclusione, semmai raggiungerà *delle* conclusioni che saranno relative, parziali, provvisorie. Ad esempio, non c'è una morale univoca per tutti: ogni uomo scelga con piena libertà la forma di esistere che più gli aggrada. « Il Discorso della Montagna ha il valore di una obbligazione, ma il volerlo seguire recherebbe la rovina di ogni cosa ». Delle sue stesse idee J. non vuol essere un apostolo, ma soltanto un espositore. Ricerca « dell'essere », si diceva, non soltanto delle categorie particolari dell'essere, ma dell'Essere come tale, non compreso da quelle categorie e comprensivo di esse... Vecchi concetti che si trovano fondati ed espressi assai meglio nell'Ontologia classica (v.), dove si dice appunto « trascendenza » l'onnicomprensività dell'essere rispetto ai suoi inferiori e alle differenze dei suoi inferiori. J. ha il merito, non irrilevante — del resto comune a tutto l'esistenzialismo — di averli applicati all'esistenza concreta dell'uomo.

Ebbene, nell'uomo questa trascendenza crea il sentimento della finitezza, dell'angoscia, dell'insoddisfazione. Essa infatti è « impossibilità » rispetto all'uomo: il quale « si trova ad essere » in « situazioni particolari », in un isolotto che lascia fuori di sè un'infinita zona di realtà inaccessibili. Tale finitezza si rivela all'uomo anche nella impossibilità di superare certe *situazioni-limite*, inerenti appunto alla sua natura finita: « dover vivere nella lotta e nel dolore », « esser legato a un destino », « essere destinato a morte », « dover prendere su di sè la colpa », in generale « doversi sempre trovare in una situazione determinata »..., sono condizioni-limite delle possibilità umane, muraglie che non si possono nè sormontare, nè abbattere, nè tampoco spostare. Quando l'uomo tentasse di superare quelle muraglie, riceverebbe fatalmente « scacco » e farebbe « naufragio »: è « lo scacco dell'esistenza » Quando l'uomo, con la sua libertà, sceglie una particolare situazione, si può dire che commette « colpa » o « peccato », in quanto si limita di fronte alle altre infinite situazioni possibili offerte alla sua scelta; ma davanti alle « situazioni-limite », riconoscerle e accettarle liberamente è suprema saggezza.

L'*amor fati* di Nietzsche, a cui J. esplicitamente

si richiama, è l'ideale ultimo che egli addita all'uomo moderno. Così J. crede di aver risolto il problema filosofico dei rapporti dell'uomo col trascendente: l'uomo non è il trascendente, d'altra parte il trascendente è posto all'uomo come suo limite e come sua meta, mai raggiungibile.

In verità il nuovo e il buono nell' opera di J. sembra troppo poco se si commisura con la sua nomea attuale e con l'abbondanza della sua produzione scritta. « L'importante è nei contenuti particolari », che appariranno ricchi di concetti, di sentimenti, di suggestioni, spesso nobili e profondi, anche se espressi senza nettezza e in forma inadeguata, palpitanti di interesse umano e di « passione », per coloro che abbiano la forza e il coraggio di non lasciarsi distornare dalla fastidiosa prolissità, dalla estrema povertà metafisica, dal disordine sistematico, dall'oscurità spesso artificiosa, dalla copiosa retorica, dalla novità, dalla bizzarria, dalla posa tragica. Il maggior difetto di J. è in ciò che non disse e doveva dire: manca in lui una metafisica, che, debitamente fondata e costruita, avrebbe davvero operato quel « rischiaramento dell'esistenza » che J. invano attende dalla fenomenologia, atta soltanto a porre i problemi, rilevando le contraddizioni del dato, non già a risolverli. In particolare, manca in J. una teodicea razionale: « col filosofare non può riuscire nessuna dimostrazione di Dio che voglia offrirci una conoscenza veramente valida ed efficace..; a chi domandasse che cosa sia la trascendenza non si potrebbe dare nessuna risposta in termini di conoscenza » (ivi, p. 33). Male! Il Trascendente, il Tutto-avvolgente di J. resta puramente nozionale: è una proprietà dell'ente in quanto tale, che, come si sa, non è una realtà ma un semplice prodotto di astrazione (di terzo grado). Solo per grave abbaglio J. lo chiama Dio; perchè l'ente in quanto tale possa configurarsi come realtà esistente, cioè, come Dio, totalità assoluta dell'essere, deve intervenire una dimostrazione metafisica. Che J., invece, nega; allora, dando figura divina, senza dimostrazione, a quella trascendenza nozionale dell'ente in quanto ente, e affermandola realizzata, benchè mai esaurita nei diversi enti, viene ad affermare il panteismo. Disavventura che, per motivo in parte affine, capitò anche al neoplatonismo. Del resto, già J. DE TONQUEDEC (v. Bibl.) aveva mostrato la incompatibilità delle tesi religiose di J. con la fede cattolica e qualche loro affinità con alcune forme di protestantesimo: incompatibilità confermata nelle importanti 6 conferenze su *Der philosophische Glaube* (v. Bibl.), dove, tra l'altro, J. nega a Cristo la divinità e l'opera redentrice.

BIBL. — Opere filosofiche principali di J. *Allgemeine Psychopathologie*, Berlin 1913, 1923[3]; vers. franc., Paris 1928. — *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1919, 1925[3]; vers. it., Roma, Astrolabio 1950. — *Max Weber. Gedächtnisrede*, Tübingen 1921, 1926[2]. — *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin 1931, 1933[5]; vers. inglese, London 1933; vers. spagnuola, Barcelona 1933; vers. giapponese, Tokio 1933. — *Philosophie*, Berlin 1932. — *Max Weber*, Oldenburg 1932. — *Vernunft und Existenz*, Groningen 1935; vers. ital., Milano 1942. — *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin 1936, 1950[3]; vers. francese, Paris 1950. — *Descartes und die Philosophie*, Berlin 1937, 1948[2]; vers. franc., Paris 1937. — *Existenzphilosophie*, Berlin 1938; vers. it., Milano 1940, con l'ultimo capitolo di « Vernunft und Existenz ». — *Vom lebendigen Geist der Universität*, Heidelberg 1949. — *Ueber meine Philosophie*, vers. ital. in *Logos*, 24 (1941) e in *La mia filosofia*, a cura di REN. DE ROSA, Torino, Einaudi 1946, con molti estratti tradotti da altre opere di J. — *Vom europäischen Geist. Vortrag*, München 1946. — *Der philosophische Glaube* (Vorlesungen gehalten in Basel, 1947), München 1948. — *Vernunft und Existenz* (5 Vorlesung.), Bremen 1949. — *Philosophische Logik*. I, *Von der Wahrheit*, München 1947 (pp. XXIII-1103). — *Filosofia e scienza*, vers. di N. BOBBIO, in *Riv. di filos.*, 41 (1950) 245-59. — *Ueber die Bedingungen u. Moglichkeiten eines neuen Humanismus*, in *Die Wandlung*, 4 (1949) 710-35. — *Strinderg u. Van Gogh*, Bremen 1949. — *Vernunft u. Widervernunft in unserer Zeit*, Munchen 1950. — *Einführung in die Philos.*, 12 radiolezioni, Zürich 1950. — *La situation spirituelle de notre époque*, Louvain 1951.

Studi. — L. PAREYSON, *La filosofia dell'esistenza e K. J.*, Napoli 1940. — J. de TONQUEDEC, *Une philosophie existentielle. L'existence d'après K. J.*, Paris 1945. — A. DE WAELHENS, *Une véritable existentialisme. La philosophie de K. J.*, in *Orbe*, 2 (México 1946) 11-25. — A. PASTORE, *J., la verità inverificabile*, in *Atti della R. Accad. delle Scienze di Torino*, « Cl. Scienze mor., stor. e filos. », 80 (1944-45). — R. E. FEITH, *Psychologismus und Transzendentalismus bei K. J.*, Bern 1945. — M. DUFRENNE-P. RICOEUR, *K. J. et la philosophie de l'existence*, con prefaz. dello stesso J., Paris 1947 (pp. 416). — J. COLLINS, *An approach to K. J.*, New-York 1945. — P. ORTEGAT, *La philosophie religieuse de K. J.*, in *Nouvelle Rev. théologique*, 70 (1948) 257-73. — P. RICOEUR, *Gabriel Marcel et K. J. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris 1948 (pp. 455). — G. RAMMING, *K. J. und Heinr. Rickert. Existentialismus und Wertphilosophie*, Bern 1948. — H. NIEL, *K. J. et le problème de la vérité*, in *Critique*, 4 (1948) 1080-91. — B. DELFGAAUW, *K. J. en het christendom*, in *Kultuurleven*, 16 (Anversa 1949) 252-57. — J. HIPPOLYTE, *Situation de J.*, in *Esprit*, 16 (1948) 482-96. — F. G. CID, *K. J. Syntesis y critica de una filosofia de la existencia*, in *Ciencia y Fe*, 6 (1950) 87-100. — B. WELTE, *Der philosophische Glaube bei K. J. und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistiche Philosophie*, in *Symposion*, II (Freib. i. Br. 1949) 1-190. H. RICHTSCHEID, *Ueber die Liebe. Versuch einer Aneignung von K. J.' Philosophie*, in *Zeitschrift f. philosoph. Forschung*, 4 (Reutlingen 1949-50) 111-19. — H. FRIES, *Ist der Glaube ein Verrat am Menschen? Eine Begegnung mit K. J.*, Speyer 1950. — E. L. ALLEN, *The Self and its hazards*, London s. a. — J. N. HARTT, *Godstranscendance and freedom in the philos. of J.*, in *Review of metaphys.*, 4 (1950-51) 247-58. — H. DELGADO, *Introducción a la filos. de J.*, in *Rev. Univers. Buenos Aires*, 1950, p. 467-81. — F. J. BRECHT, *Heidegger u. J.*, Wuppertal 1948. — J. HOMMES, *Das Anliegen der Existentialphilosophie*, in *Philos. Jahrbuch*, 60 (1950) 175-99. — H. BARTH, *K. J. über Glaube u. Gesch.*, in *Theol. Zeitschrift*, 6 (1950) 434-60. — F. HEINEMANN, *Was ist lebendig u. was ist tot in der Existenzphilosophie*, in *Zeitschr. f. philos. Forschung*, 5 (1950) 3-24 (« non abbiamo bisogno di filosofie esistenzialiste, ma abbiamo bisogno di filosofi esistenziali »). — M. REDING, *Die Existenzphilosophie. Heidegger, Sartre, G. Marcel u. J. in kritisch-systematischer Sicht*, Düsseldorf 1949. — D. BRINKMANN, *Die Schuldfrage als philos. Problem*, critica di J., in *Theol. Zeitschrift*, 5 (1949) 264-84. — L. GABRIEL, *Existenzphilosophie*, Kierkegaard, Heidegger, J., Sartre, Wien 1951. — F. BATTAGLIA, *La nuova filosofia di K. J.*, in *Giorn. di metafisica*, 6 (1951) 234-74: nella nuova fase del pensiero di J. la esistenza non è pura trascendenza ma via verso la trascendenza. — J. RIES,

Menschliche Existenz bei J., in *Die neue Ordnung*, 4 (1950) 418-26, 527-31.

JASTROW Morris (1861-1921), dotto israelita, n. a Varsavia, seguì il padre, che era rabbino, in America, dove dal 1891 fino alla morte insegnò lingue semitiche all'università di Pennsylvania. Specialista delle religioni semitiche, raccolse i risultati di prolungati studi in una vasta e pregiatissima opera, uscita a fascicoli dal 1903 al 1912: *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, dove, fra l'altro, ha il merito di aver reagito contro le teorie in voga del panbabilonismo e dell'interpretazione mitico-astrale (Delitzsch, Jeremias, Winckler . . .), rivendicando l'originalità del Vecchio Testamento, pure ammettendo che gli scritti di esso subirono successive elaborazioni dal punto di vista culturale: anche in questo, però, egli è lontano dagli eccessi del wellhausenianismo. — R. Tournay in *Dict. de la Bible. Supplém.*, IV, col. 795-797.

JAVELLI Crisostomo, nell'Ordine *Crisostomo da Casale*, O. P. (c. 1470-dopo il 1538), n. a Casale, trascorse tutta la vita nello Studio generale di Bologna, di cui fu anche reggente (dal 1515). Scrisse compendi, commenti e questioni su quasi tutte le opere di Aristotele, ma, mente larga e penetrante, influenzata dall'umanesimo, intuì la relatività e limitatezza di tutti i sistemi filosofici di fronte alla trascendenza e autosufficienza del pensiero cristiano, specialmente nel campo della morale, che espose ampiamente nella sua opera originale *Christiana philosophia*, vasta enciclopedia di tutto il sapere pratico cristiano. Con spirito pacificatore ma in senso ortodosso prese parte alla controversia suscitata da P. Pomponazzi (v.) sulla immortalità dell'anima. Compose altresì un commento incompleto alla I parte della Somma tomistica (Magonza 1611). In alcune questioni (p. es., ammette una predestinazione *post praevisa merita*; nega la distinzione reale della relazione dal suo fondamento) si allontana dalla scuola tomista.

Delle sue opere uscì una raccolta dal titolo *Totius rationalis, naturalis, divinae ac moralis philosophiae compendium*, Lione 1567, 1574, 1580, in 3 voll.; Venezia 1577, in 2 voll. Per le edizioni particolari e per altre notizie, v. Quetif-Echard, II, 104 s. — Hurter, *Nomenclator*, II[3], col. 1209 s. — M. D. Chenu in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col 535-37, con altra bibl. Aggiungi: E. Garin, *Cr. J.*, in *Giorn. critico della Filos. ital.*, 27 (1948) 390.

JAVORSKIJ (*Jaworsky*) Stefano, patriarca russo (1658-1722). Oriundo dell'Ucraina, studiò a Kiev nell'Accademia eccles., e in Polonia nei collegi dei Gesuiti. Fattosi monaco (1689), insegnò nell'Accademia di Kiev ed emerse per dottrina, attività, zelo, cosicchè il 7-IV-1700 fu fatto metropolita di Riazan. Nell'ottobre 1700 moriva il patriarca di Russia, Adriano. Pietro il Grande, nell'intento di accentrare in sè anche i poteri religiosi, divisava di non dargli successori. Ma le circostanze esterne e interne del regno consigliarono lo czar a differire il progetto: J. fu eletto al seggio patriarcale come vicario del patriarca, col titolo di esarca, a patto che nelle questioni più importanti avrebbe consultato tutti i vescovi, da convocarsi all'uopo in Mosca, e avrebbe sottoposto tutte le decisioni alla ratifica dello czar; l'amministrazione delle rendite del patriarca veniva unita a quella dei monasteri e affidata a un senatore. J. svolse vasta e proficua attività per consolidare la disciplina cristiana nel clero e nei fedeli, per contenere i movimenti scismatici ed eretici (rinacque allora anche l'iconoclastia nei « Roscolnich » o antichi credenti) e per frenare l'invasione del protestantesimo, cui aveva aperto la porta il riformismo occidentalizzante di Pietro il Grande. La diffidenza di J. verso la politica religiosa dello czar scoppiò in aperta rottura quando Pietro nel 1721 soppresse il patriarcato, sostituendovi il « Santo Sinodo ». J., avendo dovuto cedere, ne fu presidente nel 1721-22, ma non ebbe più parte efficace nella direzione della Chiesa russa.

La sua opera principale è *Kamen' very* (la pietra della fede), vigorosa apologia della fede autentica contro le deviazioni scismatiche ed eretiche, specialmente contro il protestantesimo: J., pur senza sconfessare l'ortodossia russa, vi fa largo uso della teologia scolastica e della controversistica cattolica. L'opera potè uscire solo nel 1728, dopo la morte di Pietro, il quale, per evitare divisioni e turbamenti religiosi nel paese, l'aveva proibita. — Cf. Enc. It., XVIII, 662. — M. Jugie, *theologia dogm. christianorum orient.*, v. indici dei 4 voll.

JAVOUHEY Anna Maria, Beata (1779-1851), fondatrice delle Suore di S. Giuseppe di Cluny, n. a Jallange (dioc. di Digione), quinta di 10 figli di famiglia contadina, m. a Parigi. Durante la Rivoluzione, appena quindicenne nascondeva i sacerdoti cercati a morte. Un'illuminazione celeste della Vergine le chiarì la sua missione: la cura dei poveri e degli infermi, cui si dedicò con voto (11-XI-1798). Ed aprì una scuola, coadiuvata dalle sorelle. Desiderosa di vita religiosa, si associò (1800) in Besançon con la Thouret (v.), ma, per consiglio stesso della Santa, se ne separò, come lasciò in seguito anche le Trappistine, per battere via propria. Nel 1805, benedetta da Pio VII, fondò a Châlons la prima casa del suo Istituto, che ebbe l'approvazione civile nel 1806; il 12-V-1807 riceveva l'abito religioso e la direzione della fondazione. Nel 1812 la casa madre si trasferiva a Cluny. La sua opera ebbe una splendida, rapida fioritura. Ella fu chiamata la « madre dei neri », perchè, fondata la sua Congregazione per l'istruzione dei poveri e delle fanciulle, si vide poi estendere il campo delle sue fatiche, dietro invito del governo, alle colonie francesi dell'Africa, dell'America e dell'Oceania (Is. Borbone, Senegal, Guyana franc., Guadalupa, Martinica, Madagascar, Mayotte, Nossi-Bé, poi Seychelles, Haiti, Congo, Nuova Caledonia, Guinea, Angola). Ella stessa fece parecchi viaggi per iniziare queste fondazioni. Memorabili i suoi soggiorni nel Senegal (1822-24) e specialmente nella Guyana (1828-33, 1836-46), dove costituì tra i negri comunità cristiane fiorenti e perfettamente disciplinate con la semplice forza dell'amore cristiano. È incredibile quanto fece questa donna che Luigi Filippo, ammirato, chiamava un « grand homme ». I mercanti di schiavi mossero guerra di calunnie contro questa potente « madre degli schiavi ». Ma alla fine la sua innocenza trionfò: incontrò opposizioni, difficoltà non lievi, interne ed esterne, ma tutto superò con animo virile.

Oggi l'Istituto conta c. 4000 suore ed è diffuso in tutto il mondo, 102 case in Europa, 82 in Africa, 52 in America, 17 in Asia, 16 in Oceania; dirige, tra l'altro, oltre 50 ospedali e una diecina di lebbrosari: v. Giuseppe (S.), Congregaz. femm., n. 31.

La causa della fondatrice fu introdotta nel 1908: dichiarazione dell'eroicità delle virtù il 27–V–1937: AAS IV (1937) 483-86; approvaz. dei miracoli il 19–XI–1948: AAS XVI (1949) 149-51; decreto di *Tuto*, 13–II–1949: AAS ivi, p. 193 s; beatificazione, 15–X–1950: AAS XVII (1950) 801-06. — Delaplace, *La Vén. M. A. M. J.*, Paris 1915, 2 voll. — Goyau, *Un grand homme. Mère J.*, « *Apôtre des Noirs* », Paris 1929. — Federici, *La Ven. A. M. J.*, Roma 1937. — G. Bernoville, *A. M. J.*, Paris 1942, 1950. — Id., *Un grand artisan de l'empire français*, *A. M. J.*, Paris 1943. — R. Plus, *Une passionnée de la volonté de Dieu: la Bienh. A. M. J*, Paris 1950.

JAY Claudio; Gabr. Fr.; Guido Mich. v. Le Jay.

JEAN Petit. v. Giovanni Piccolo; v. anche Petitjean.

JEANTET Gianfrancesco, *Servo di Dio*, O.F.M. Conv. (1622–1692), di Aosta, circa il quale v. L. Di Fonzo, *Memoria biografica . . .*, in *Miscellanea francesc.*, 45 (1945) 133-47.

JEBUS, Jebusei. *Jebus* è l'antico nome di Gerusalemme (v.) derivato dai *Jebusei*, gente cananea che abitava l'acropoli prima degli Ebrei. Essa discendeva da uno dei figli di Canaan (Gen X 16; 1 Par I 14). Benchè le promesse divine includessero nel possesso ebraico anche la regione jebusea (Gen XV 21 . . .), di fatto i J. rimasero nella pianura montagnosa palestinese sino al tempo di David. Giosuè (v.) aveva ucciso il loro re Adonisedeq (Gios X 1) e la tribù di Giuda aveva più volte fatto strage di J. (Gios XV 63; Giud I 8); la loro roccaforte sussistette validamente senza che i Beniamiti, nel cui territorio trovavasi, la potessero occupare (Giud I 21). David (v.) la espugnò e vi pose la propria sede (II Re V 6–8; I Par XI 4-6), mentre Salomone rese tributari i resti del popolo jebuseo (III Re IX 20; II Par VIII 7). Con i J. gli Israeliti postesilici osarono, al tempo di Esdra, contrarre matrimoni misti (Esdr IX 1). Sopravvivendo fra gli Israeliti, i J. parteciparono ai loro benefici spirituali (Zac IX 7).

JECONIA. v. Gioachim.

JEDAJA Happenini *Bedrashi* (*Rabbi Jedaaja'h ben Abr. Happenini*, detto *Habbedrashi*), celebre giudeo spagnuolo, fiorito negli ultimi anni del secolo XIII, filosofo, poeta, esegeta, che a Buxtorf parve « il Cicerone degli Ebrei ». La sua opera, *Esame del mondo*, critica delle vanità mondane e invito al regno di Dio, ebbe gran fortuna di edizioni e di versioni anche nell'Occidente latino (Mantova 1476, Soncino 1484 . . . , Parigi 1629 con vers. franc. di Phil. d'Aquin, Leida 1650 con vers. latina e note di Allard Uchtmann . . .; nuova vers. franc. Metz 1808). Gli si attribuiscono pure schiarimenti sulle allegorie che si trovano nelle antiche spiegazioni dei Salmi (Venezia 1599), e sul commentario di Aben-Ezra al Pentateuco, una lettera a Isaac aben Latiph, in cui propone e risolve 39 quesiti filosofici, un'apologia di Rabbi Salomon (che aveva approvato il decreto della sinagoga di Barcellona, secondo cui si proibiva l'insegnamento della filosofia ai minori di 25 anni), preghiere poetiche, e altre opere ancora.

JEFTE, uomo di polso e di virtù guerriere, uno dei Giudici (v.) di Israele. Cacciato dai fratelli per la sua nascita da una meretrice, divenne per l'audacia capo di una temuta banda di beduini vivente nel paese di Ṭob a nord del Galaad, ossia a nord-est del lago di Genezaret. Gli Ammoniti (v.), che da tempo si disputavano con gli invasori ebrei gli ubertosi pascoli orientali del Giordano, occuparono intanto ben venti città della Transgiordania costringendo gli armati d'Israele a ritirarsi a Masfa, mentre essi si accampavano nella città di Galaad. L'unica speranza degli oppressi si rivolse all'espulso, che invitarono a prendere la direzione delle scarse forze israelitiche, assicurandogli con giuramento di riconoscerlo, in caso di vittoria, come capo dell'intera regione di Galaad, ossia di tutta la Transgiordania dal torrente Yarmuk (al –Manādire) allo Wadi Ḥesban sito a NE del Mar Morto. J. accettò, non senza aver richiamato l'affronto a suo tempo subìto. Poi, da astuto beduino, mentre si aspettava rinforzi dalle altre tribù della Cisgiordania, cercò di intavolare, senza risultato alcuno, trattative con gli Ammoniti, anche nel desiderio di poter meglio conoscere la loro forza tanto superiore. Pur mancando i rinforzi attesi, fidente nell'aiuto di Dio, a cui promise in voto di sacrificargli la prima persona che gli fosse venuta incontro nel suo ritorno a Masfa dopo la vittoria, intraprese la lotta.

Secondo la tattica beduina, in fulminei scontri di sorpresa riuscì ad annientare l'armata di Ammon, colpita forse ai fianchi nei punti più vulnerabili. La figlia unigenita, ignara del voto paterno, uscì per prima incontro al vincitore per eseguire con altre vergini la classica danza di festa. Profondo il cordoglio del padre a tal vista: « *Ah, figlia mia, figlia mia! Tu mi accasci! proprio tu devi essere quella che mi conturba! Ma io ho dato la mia parola al Signore nè posso ritrarmi!* ». La figlia, conosciuto il voto paterno, si sottomise alla tragica sorte, solo chiedendo la dilazione di due mesi per piangere la propria verginità.

Il lugubre episodio è stato interpretato in due maniere diverse. *A*) Secondo gli uni, non si trattò del sacrificio della vita, ma solo di una consacrazione della figlia a perpetua *verginità*, come le fanciulle vestali esistenti anche presso i Babilonesi col nome di *enitum, entum*. Riprendendo suggestioni antiche, Van Hoonacker, corifeo di tale ipotesi, in una vasta analisi biblica mostrò la infondatezza dell'opinione che riscontrava nel Vecchio Testamento tracce di sacrifici umani. In tal caso l'unica eccezione per J. sembra estremamente improbabile. Il testo poi nota più volte il lamento per la verginità della figlia: « affinchè io vada a piangere la mia verginità con le mie compagne... e pianse sui monti la sua verginità » (Giud XI 37.38) e il racconto si conchiude col dire: « tornò da suo padre che adempì su lei il voto che aveva promesso. *Ed ella non conobbe uomo* » (ivi 39). La frase di Giud XI 31 non va tradotta: « io la offrirò in olocausto », ma « io la offrirò come olocausto a Dio » secondo il passo parallelo di Num VIII 11 dove si parla di leviti offerti al Signore.

B) Altri riconoscono un *vero e reale sacrificio*, poichè tale è il valore di Giud XI 31, che non può confrontarsi con Num VIII 11 il quale non è un passo veramente parallelo per ragione delle radici verbali diverse. È vero che i sacrifici umani non erano tollerati presso gli Ebrei, ma J. può essere stato spinto a ciò da simili pratiche cananee attestate dall'episodio di Mesa (v.) e forse anche dal parallelo biblico di Achaz (v.) e dalla estrema arduità dell'impresa. La tradizione giudaica (Gius. Flavio, *Antichità*

Giud. V, 7, 10; *Talmud Bab. Taanith* 4 a) ha interpretato il fatto come vera immolazione, che sola spiega la profonda impressione suscitata in Israele ed espressa in modo commovente dalle nenie funebri, forse stilizzate su quelle cananee per Adone e Tammuz, che le fanciulle d'Israele rinnovavano per quattro giorni in ogni anniversario. Il lamento per la verginità della figlia è più che comprensibile nella mentalità di quel popolo, per cui la morte senza prole rendeva sciupata una esistenza umana. Esattissimo giudizio sul voto di J. è quello già espresso da S. Tommaso al seguito di S. Girolamo: soggettivamente J. fu ispirato da sentimenti di fede e di devozione, ma non ebbe la giusta « discrezione »; oggettivamente, poi, commise un'empietà. Cf. *Summa Theol.*, II-II^ae^, q. 88, a. II, ad 2; Dante, *Par.* V, 64 ss.

Inconsistente è il raffronto col sacrificio di Ifigenia che Diana impedì sostituendole una cerva, nè si può supporre alcun rapporto col mito di Idomeneo che dopo una vittoria sacrificò il proprio figlio.

Il successo clamoroso di J. suonò umiliazione per la altera tribù di EFRAIM (v.) che non si era mossa e che quindi per rivalità passò il Giordano decisa ad attaccare il vincitore. Questi, sprezzante delle mezze misure affrontò decisamente gli Efraimiti sbaragliandoli e respingendoli verso il fiume ove erano già arrivati i suoi ad occupare i guadi. Nel discorso con i passanti si aveva occasione di far loro pronunciare la parola *shibbolet* (*sh* da pronunciarsi come l'italiano *sci*), « corrente di acqua » che per la sfumatura regionale veniva pronunciato *sibboleth* (*s* come in italiano *sia*) dagli Efraimiti che venendo così scoperti erano uccisi. Anche nei Vespri Siciliani i Francesi vennero traditi dalle parole *ceci* e *ciceri*. Così J. durò indisturbato al potere per sei anni. Morto, fu sepolto a Masfa.

Per il tempo di esso v. CRONOLOGIA BIBLICA, *Giudici*.

BIBL. — Fonte: Giud X 6-XII 7. — Studi: E PALIS in *Dict. de la Bible*, III, col. 1250-56. — ZSCHOKKE-DÖLLER, *Historia Sacra V. T.*, Vindob Lipsiae 1920^7^, p. 216-218. — G. A. COOKE in *Dict. of the Bible* HASTINGS, II, p. 567-568 *a*. — G. RICCIOTTI, *Storia d'Israele*, I, Torino 1932, p. 103-306. — L. DESNOYERS, *Histoire du peuple Hébreu*, I, Paris 1922, p. 178-85. — VAN HOONACKER, *Le voeu de Jephte*, in *Le Muséon* 11 (1092) 448-69, 12 (1893) 59-80. — G. JACHINO, *Jefte. Saggio storico-critico*, Alessandria 1927.

JEGLIC Ant. Bonaventura (1850-1936), vescovo di Lubiana (1898-1929), apostolo degli Sloveni. Nacque a Begunje, tra le Alpi slovene nella Carniola superiore, da famiglia benestante, profondamente religiosa. Dopo aver condotto a termine un' aspra lotta per la propria vocazione, dinanzi all'immagine miracolosa « Marija Pomagaj » (Maria Ausiliatrice) nel santuario nazionale sloveno di Brezje, nelle vicinanze del suo luogo natio — aveva terminati allora gli studi ginnasiali a Lubiana (estate 1869) — si prefisse quale programma di vita: « Sarò sacerdote per convinzione personale; voglio essere sacerdote zelante! ». Consacrato a Lubiana nel 1873, perfezionò gli studi teologici a Vienna, conseguendo dopo tre anni la laurea di teologia, e in altre facoltà teologiche tedesche (come a Tubinga). Insegnò nel Seminario teologico di Lubiana (1878-82), collaborò privatamente col nascente movimento cattolico e scrisse diversi articoli apologetici contro il liberalismo aggressivo del '70 in « Glasi katoliske druzbe » (voci della società cattolica).

Ma l'ardore apostolico e l'amore per i fratelli slavi in Bosnia, che era stata recentemente liberata dal giogo turco, lo indussero ad aderire all'invito dell'arciv. di Sarajevo, Stadler, che allora riorganizzava la Chiesa in Bosnia. In qualità di amministratore parrocchiale (stabile) e (dal 1890) in qualità di vicario generale, svolse immenso lavoro pastolare, mentre scriveva indefessamente libri e articoli in croato. In 7 opuscoli dava ai sacerdoti la traduzione ed il commento dei Salmi. Le sue dissertazioni teologiche nella « Vrhbosna » di Sarajevo e nel « Balkan » di Zagabria erano dedicate specialmente alla unione degli orientali dissidenti con la Chiesa cattolica: in quest'opera di unione vedeva un compito specifico del cattolicesimo sloveno.

Il vescovo Giacomo Missia, passando dalla sede di Lubiana a quella di Gorizia (1897), proponeva come suo successore a Lubiana il già celebre J., che lo stesso anno veniva nominato vescovo titolare di Siunto. Nonostante le opposizioni del governo di Vienna, J. prese possesso della sede di Lubiana il 22 maggio 1898.

Col motto « Venga a noi il tuo regno attraverso Maria », J. s'applicò eroicamente all' apostolato pastorale facendo della sua diocesi un modello di organizzazione. Rinnovò i sinodi diocesani (l'ultimo si era tenuto nel 1788) e in quattro sinodi condusse a termine l'organizzazione giuridica. Ebbe speciale cura delle conferenze decanali. Ben cinque volte visitò per intero la sua vasta diocesi. Nutrì una speciale predilezione per le Congregazioni Mariane che vennero introdotte in ogni parrocchia. Organizzò nella diocesi l'adorazione perpetua del SS. Sacramento... E trovava tempo per scrivere libri: un trattato di apologetica, una volgarizzazione di dogmatica e di morale, una *Vita di Gesù*, scritta col desiderio di « aiutare gli Sloveni a conoscere meglio Gesù, a credere fermamente in lui e ad amarlo con tutto il cuore », per conto della Editrice « Mohorjeva druzba » (sodalizio di S. Ermagora) a Klagenfurt, che curò la divulgazione delle sue opere fino al più lontano casolare sloveno. Nell'intento di dare volto cattolico a tutta la cultura slovena, promosse l' edizione dei grandi vocabolari accademici, sloveno-tedesco di Pletersnik, latino-sloveno di Wiesthaler, greco-sloveno di Dokler. Con somme considerevoli contribuì anche alla edizione dei regesti per la storia degli Sloveni, che France Kos stava pubblicando presso la « Leonova druzba » (sodalizio Leoniano). Nel 1905 inaugurò il primo ginnasio-liceo sloveno in Austria. Il grande presule aveva acutamente intravveduto la svolta essenziale della storia slovena moderna, cioè il passaggio degli Sloveni dallo stato di popolo a quello di nazione, ed aveva indirizzato secondo tali tendenze storiche la sua opera con fermo coraggio, valendosi della sua suprema autorità religiosa e morale.

Nella patria libera J. si dedicò al rinnovamento religioso del popolo. Rinnovò le organizzazioni religiose e cattoliche e nel 1925, al quinto Congresso cattolico sloveno, il cattolicesimo sloveno si mostrò in tutta la sua imponente organizzazione. Con particolare cura guardava allo sviluppo meraviglioso del movimento giovanile « Orli » (Aquile) che, fondato nel 1905, servì da esempio a movimenti simili

in Croazia e in Cecoslovacchia. Molta cura poneva pure nello sviluppo del movimento dei lavoratori cattolici.

Nel 1930 rinunciò alla sede di Lubiana, affidandola al suo coadiutore Gregorio Rozman. Nel silenzio di Gornjigrad e nel convento dei Cistercensi di Sticna J. seguiva la vita nazionale ed ogni giorno passava sette od otto ore in preghiera per il suo popolo. Solamente i grandi Congressi dei cattolici lo strapparono dall'eremo e lo portarono di nuovo tra le fedeli masse che lo veneravano. Non vide ma previde la tempesta religiosa che avrebbe sconvolto la sua patria. Nel Congresso dei giovani sloveni a Celje (1937) disse: «Satana ha il suo fronte, ma anche Gesù ha il suo fronte. Noi ci siamo uniti a lui e rimarremo con lui. Rimarremo fedeli alla Chiesa cattolica per il suo eterno Fondatore, per le sue dottrine che sole possono preservarci dalla rovina. Noi dobbiamo tener lontani tempi più terribili per il popolo sloveno, tenerli il più lontano possibile, e per questo dobbiamo lottare fin d'ora. Iddio Creatore, Dio Salvatore e la S. Chiesa: questi sono i pilastri della nostra attività e le fonti inesauribili della nostra forza». — Cf. *L'Osservat. Rom.*, 14-VI-1950.

JEHOVAH. v. Geova; Jahvé.

JEHU (Jeu), re d'Israele per 27 anni (842-815 a. C.), di carattere violento e impetuoso si da venir riconosciuto dalla guardia per il modo furioso con cui guidava il carro (IV Re IX 20). Al despotismo e alla idolatria di Acab (v.) successe la reazione armata, di cui Eliseo (v.) fu il pacifico animatore e J., unto qual re da un messo del profeta, il feroce esecutore. Mentre l'esercito stava sotto il suo controllo, J. si impadronì del potere uccidendo l'ammalato Joram (v.), re d'Israele, con Ocozia o Joachaz (v.) re di Giuda, facendo gettare da una finestra la seduttrice Jezabel, uccidere i 70 figli e tutti i familiari e parenti di Acab, detronizzando pure i cognati di Ocozia gettati in una cisterna; superava così in crudeltà gli stessi barbari costumi del tempo.

Per difesa contro il potente Hazael di Damasco si alleò con l'Assiria pagando un forte tributo a Salmanasar III (842), che se ne gloriò rappresentando J. su un monumento (« obelisco nero ») con la leggenda: « *tributo di Jehu, bit Humri* », ossia « di J. del paese di Omri (v.) ». Ciò non valse però ad impedire un'invasione aramea che « triturò con carri di ferro » l'intera regione di Galaad al tempo del debole re assiro Shamsi-Adad. — Fonti: IV Re IX–X; II Par XVII 7-9. — Studi: A. Pohl, *Historia populi Israël*, Romae 1923, p. 79-84. — G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, I, Torino 1932, p. 411-414.

JEHUDA ben Samuel Halevi. v. Giuda Levita.

JEHUDA ha-Nasi. v. Giuda il Santo.

JEHUDA ha-Qadosh. v. Giuda il Santo.

JEILER Ignazio, O.F.M. (1823-1904), n. ad Havibeck presso Münster, m. a Quaracchi, presso Firenze, francescano dal 1845, professore di teologia a Paderborn (1865-75), maestro dei novizi, direttore spirituale ricercatissimo, predicatore fervente di missioni popolari e di esercizi (ne tenne 160 corsi). Membro dal 1879 e poi per lunghi anni prefetto del collegio di Quaracchi (v.), curò (1881-1902) la nuova edizione delle *Opere di S. Bonaventura*, e inoltre la raccolta delle antiche *Cronache* dell'Ordine, che venne pubblicando in *Analecta Franciscana*. Della sua produzione scientifica ci rimangono lo studio *De concursu Dei generali* secondo S. Bonaventura e S. Tommaso (Quaracchi 1897), parecchi articoli scritti in vari periodici, i *Prolegomeni* e gli *Scholia* a S. Bonaventura, apprezzati lavori agiografici, come la biografia della *Ven. Crescenzia Höss von Kaufbeuren* (Dülmen 1874, 1924[4]) e della *Ven. Francesca Schervier* (Freiburg 1893, 1897[2]).

Bibl. — *Jahresbericht der Sächs Franz.-Prov. für 1904* (1905) p. 64-69. — *Acta Ord. Frat. Min.*, 1905, p. 45-46. — A. Gemelli, *Francescanesimo*, Milano 1932[2], p. 321. — M. Grabmann, *J. s. Stellung in der Erkenntnislehre*, in *Franziskanische Studien*, 4 (1917) 105-26. — *Ivi*, 11 (1924) fasc. 1-2, *J. Festnummer*. — *Collectanea francisc. neerlandica*, I (1927) 389-437. — Hurter, *Nomenclator*, V[3], col. 1974.

JELLINEK Adolfo (1820-1893), n. a Drslavice (Moravia), m. a Vienna, rabbino a Lipsia (1845–56), poi a Vienna, famoso predicatore ed insigne ebraista, dalla vasta produzione letteraria, intesa ad illustrare gli antichi testi e i vari rami della dottrina e della scienza ebraica. — Cf. M. Rosenmann, *A. J. Sein Leben und Schaffen*, Wien 1931. — Enc. It., XVIII, 793 *a*.

JELLINEK Giorgio (1851-1911), di Lipsia, insigne giurista e filosofo del diritto, professore a Vienna (1883), a Basilea (1889), poi a Heidelberg (dal 1890), dove rimase fino a morte. Largo influsso esercitarono le sue opere: *System der subjektiven öffentlichen Rechte* (Freib. i. Br. 1892; vers. it. di G. Vitagliano, Milano 1912) e l'incompiuto *Das Recht des modernen Staates* (edita soltanto la prima parte, *Allgemeine Staatslehre*, Berlin 1910; una sezione, *Allgemeine Soziallehre des Staates*, è tradotta in ital da M. Petrozziello, con aggiunte di V. Em. Orlando, Milano 1921).

Rimarchevole è la sua dottrina sulla obiettiva limitazione della sovranità dello Stato di fronte ai sudditi, che non sono in tutto e per tutto subordinati, ma sono uomini liberi. — Altre opere di J. e indicazioni bibliograf. v. in Enc. It., XVIII, 793.

JEMIMAH Wilkinson: quacchera, nativa di Rhode Island, illetterata ma scaltrissima e fanatica, non poco folle, a Filadelfia (1782) e poi in un territorio sulle rive dei laghi Seneca e Crooked, da lei chiamato « Terra Santa » e « Gerusalemme », si diè a predicare la riforma del quaccherismo e della religione universale, presentandosi come taumaturga, profetessa di Dio, direttamente ispirata da Dio, come l'« amico universale », anzi come la seconda incarnazione di Gesù Cristo: asseriva di esser morta nel 1776, ma che Gesù si era reincarnato nel cadavere di lei risuscitandolo. Imposture, suggestioni bibliche, richiami alla povertà, alla rinuncia, all'amicizia con Dio, al senso della morte e del peccato, accessi di misticismo fanatico le consentirono di sedurre uno sparuto gruppo di seguaci (fra cui James Parker e Sarah Richards, suoi « luogotenenti », già preannunciati in Apoc XI 3!), che presto si dileguò. — Cf. *American Museum*, I, p. 323 ss, 333 ss, 389 ss.

JENINGEN Giovanni Filippo, *Ven.*, S.J. (1642-1704), missionario popolare e apostolo della Rezia, n. ad Eichstätt, quarto di 11 figli, m. a Ellwangen. Terminati con la laurea in filosofia gli studi a

Ingolstadt, si fece gesuita nel 1663. Dopo vari anni d'insegnamento e laureatosi anche in teologia (1672), venne applicato ai ministeri in Ellwangen, dove fece progredire assai i pellegrinaggi al celebre santuario mariano di Schönenberg. Nel tempo libero, percorreva la Rezia, predicando, convertendo, diffondendo appassionatamente la devozione alla Madonna e al S. Cuore, meritando di essere amato e venerato come il « buon Padre Filippo ». La sua causa fu introdotta a Roma il 25-III-1945: AAS XII (1945) 221-23).

BIBL. — A. Höss, *Ph. Jen., ein Volkesmissionar und Mystiker des XVII Jahr.*, 1924. — F. BAUMANN, *Ein Apostel der Liebe. Der Vereh. J. Ph. J.*, 1931. — ID., *Briefe J. Ph. J. s*, 1932. — M. BIBER in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, V, col. 304 s. con altra bibl.

JEN-KUTUN Giacomo, B., cinese di Si-Kien-ho, servo della « residenza » episcopale, decapitato per la fede (Tai-yuan-fu, 9 luglio 1900), durante la persecuzione dei « Boxers », con Greg. GRASSI (v.) e altri compagni, fra cui gli europei **Fogolla Francesco**, di Montereggio (dioc. di Pontremoli), vescovo coadiutore del Grassi; **Facchini Elia**, sacerdote O. F. M. di Reno Centese; **Balat Teodorico**, sacerdote O. F. M., di S. Martin-de-Tours (dioc. di Albi in Francia); **Bauer Andrea**, laico professo O. F. M., di Guebwiller (dioc. di Strasburgo); **Fantosati Antonino**, O. F. M., di Trevi (dioc. di Spoleto), vicario apostolico, torturato e massacrato presso Hengehow il 7 luglio 1900 con **Gambaro Giuseppe Maria**, sacerdote O. F. M. di Galliate (dioc. di Novara); **Giacomantonio Cesidio**, sacerdote O. F. M., di Fossa (dioc. di Aquila), lapidato e bruciato a 27 anni in Wan-sha-wan (4 luglio 1900); le **Francescane Missionarie** di Maria: *Maria Ermellina, Maria della Pace, Maria Chiara, Maria di S. Natalia, Maria di S. Giusto, Maria Amandina, Maria Adolfina,* decapitate a Tai-yuan-fu il 9 luglio 1900. Nello stesso luogo, nello stesso giorno furono decapitati con Jen-Kutun altri 13 Cinesi, alunni del Seminario o addetti alla missione: **Tciang Giovanni** del Terzordine S. F., minorista, di Tae-kuo, alunno del secondo anno di teologia; **Tun Patrizio**, pure terziario, chierico, di Ku-tcen-in, che accompagnò il vescovo Fogolla in Europa; **Van (Wang) Giovanni**, terziario, seminarista, di Sin-li-tsun, che fu in Europa con Tun, martirizzato a 16 anni; **Tciang Filippo**, terziario, seminarista, di San-Kin-iu; **Tciang Giovanni**, terziario, seminarista, di Nan-šce; **Sen Tommaso**, terziario, di Lu-ngan-fu, addetto al vescovo Grassi; **Tceng Simone**, terziario, di Ngan-ian-tsun, addetto per 20 anni al vescovo Fogolla; **U-ngan-pan Pietro**, terziario, di Liu-lin-tsuen; **Tciang-jün Francesco**, terziario, di Ki-tze-san, contadino, ammogliato, poi portinaio dell'orfanotrofio; **Fun-te Matteo**, terziario, di Shochow, guardiano notturno della « residenza »; **Tchang-Pan-Nieu**, terziario, di Tu-lin-za; **Tciao-Tciuen-Sin Giacomo**, di Jao-tsun, che assistette i vescovi in carcere; **Van-Olman Pietro**, di Ku-tceng-in, addetto alla « residenza ».

I 29 martiri furono beatificati da Pio XII il 24-XI-1946. Si prepara la riassunzione della causa per la loro canonizzazione (cf. AAS XVI [1949] 84).

BIBL. — AAS X (1943) 117-20, 401-03 (decreto di *tuto: 20.*VI-1913); XIV (1917) 213-221 (beatificazione), 307-11 (discorso di Pio XII). — TEOF. CAVALLI, *I figli della lotta*, Milano 1946: biografie di Grassi, Fogolla, Facchini. — F. M. M., *Glorie purpuree. I 29 martiri cinesi del 1900*, Roma 1946. — ID., *Testimoni di Cristo. Le protomartiri Francescane Missionarie di Maria*, Roma 1946. — A. MARINI, *Corona aurea. Cesidio Giacomantonio, soldato e martire di Cristo*, Lanciano 1946.

JENSEN Pietro (1861-1936), assiriologo protestante, n. a Bordeax, m. a Marburg, dove nel 1892 successe sulla cattedra dell'università al WELLHAUSEN (v.). Fu discepolo di Feder. Delitzsch e di Schrader e amico di Nöldeke. Partigiano dell'interpretazione panbabilonistica e mitico astrale del Vecchio e del Nuovo Testamento, perfino nelle tradizioni riguardanti il Battista, Gesù (la cui esistenza è messa in dubbio) e San Paolo pretende vedere l'influsso del mito astrale originario di Gilgamesh: *Das Gilgamesh-Epos in der Weltliteratur*, 1906; *Moses-Jesus-Paulus, drei Varianten des abylonischen Gottmenschen Gilgamesh*, 1910; *Hat der Jesus der Evangelien wirklich gelebt?* 1910. Non è da meravigliarsi che le pubblicazioni di J. siano state severamente giudicate per arbitrarietà di accostamenti letterari e mancanza di senso storico. — R. TOURNAY in *Dict. de la Bible. Supplém.*, IV, col. 847-848.

JENSER Giov. v. PALTZ (*von*) GIOV.

JEN(ZEN)STEJN (*von*) Giovanni (c. 1350-1400), n. a Podolanky (Boemia), m. a Roma. Dopo aver studiato a Praga, a Padova, a Bologna, a Montpellier (1374) e a Parigi (1375), giovanissimo fu fatto da Gregorio XI vescovo di Meissen (4-VII-1375). Successe al suo parente, il card. Očko di Vlašim († 14-I-1380), come arcivescovo di Praga (1380-1396) e come cancelliere dell'impero e del regno di Boemia, scelto dall'imperatore Carlo IV come guida del re Venceslao. J. emerse allora come personaggio di primo piano nella storia politica e religiosa: s'adoprò efficacemente per mantenere la Germania nell'obbedienza al Papa; con severità e intransigenza difese le prerogative del clero, sopportando le ostilità dei nobili e dei grandi officiali, che non si peritarono di devastare i possessi arcivescovili. Consigliere suo e insieme esecutore delle sue volontà fu S. GIOVANNI NEPOMUCENO (v.), dal 1393 suo *vicarius generalis in spiritualibus* (delegato per tutti i poteri arcivescovili), che divenne perciò il principal bersaglio dell'odio di coloro che si sentirono colpiti dall'energica azione dell'arcivescovo. Nel 1393 il conflitto con Venceslao raggiunse una fase acuta, tragica: Giovanni Nepomuceno fu affogato (notte sul 20-III-1393). J. rifugiatosi a Roma, depose nelle mani di Bonifacio IX un rapporto sulla morte del Santo. (La lettera, ritrovata poi nel 1752 negli Archivi Vaticani, costituisce il principal documento sul martirio del Nepomuceno e valse a correggere alcuni errori introdottisi anche nella parte storica della bolla di canonizzazione del Santo [1729]: v. GIOV. NEPOM.). Il Papa, forse per non alienarsi Venceslao, credette bene differire le decisioni. J., ritiratosi a Helfenburg (presso Auscha), dimise (2-IV-1396) l'arcivescovado di Praga. Nel 1399 lo ritroviamo nel monastero di S. Prassede a Roma: quivi si occupò a completare, correggere, ordinare i suoi numerosi scritti (c. 30) liturgici, ascetici, poetici . . . , fra cui buoni *Inni* latini, editi, dopo DREVES (1881), in

Analecta hymnica, 45 (1905) 421-51. La sua *Relatio de seipso* è in C. Höfler, *Geschichtschreiber der husit. Bewegung*, II (Wien 1865) 12 ss; il *Codex epistolaris* di J. è in Loserth, *Arch. f. oesterreich. Gesch.*, 55 (1877) 268 ss; le sue disposizioni canoniche in C. Höfler, *Concilia Pragensia*, Praga 1862, p. 23-43. — Una *Vita* di J., composta nel 1402, fu edita a Praga 1793 e in *Fontes rerum Bohemicarum*, Praga 1873, p. 437 ss.

JERACA, *Jerace* (Ἱέρακας, Ἱέραξ), eretico, uno dei primi organizzatori della vita cenobitica in Egitto. Secondo S. Epifanio, che è la fonte principale (*Haer.* LXVII, PG 42, 172-84), J., n. a Leontopoli in Egitto (c. 300), era medico, versatissimo nella conoscenza della Bibbia, che sapeva a memoria, fornito di grande cultura letteraria e scientifica (ivi comprese anche l'astronomia e la magia), padrone del greco, dell'egiziano, del copto, oratore avvincente e severo asceta. Fino a 90 anni tenne la penna, scrivendo, tra l'altro, salmi ed inni da cantarsi dai suoi seguaci, e un commento ai primi capi del Genesi (tutto è perduto). Quivi, nota Epifanio, egli negava la realtà del Paradiso terrestre, che interpretava come il soggiorno degli spiriti, donde furono estromessi gli Angeli degradati nella materia. Questa interpretazione dovette essere comandata non solo e non tanto da un metodo esegetico allegoristico generale, ma anche e soprattutto da presupposti errori gnostici circa l'essenziale malvagità della materia, che avvicinano J. agli encratiti (v. Continenti).

Infatti egli condannava il matrimonio: stato di imperfezione, autorizzato nel Vecchio Test., ma soppresso dal Vangelo, benchè tollerato da S. Paolo come minor male per evitar la fornicazione (cf. Ebr XIII 4, I Cor VII 7; da notarsi che J. accettava l'autenticità paolina anche delle epistole pastorali, oltrechè di quella agli Ebrei; ma come conciliasse certi passi, quale I Tim IV 3, non ci è spiegato dalle fonti). Negava la risurrezione dei corpi, che sono la « prigione » dell'anima, ammettendo soltanto una risurrezione spirituale delle anime. Forse il suo stesso ascetismo severo era ispirato da questi principi gnostici eterodossi.

Escludeva inoltre dal regno dei cieli i bambini, che non potevano meritarlo con azioni virtuose personali: il che può far sospettare che egli fosse vittima anche di errori circa la gratuità della grazia e della salute. Nella dottrina trinitaria circa il Padre e il Figlio, secondo Epifanio non si scostò dall'ortodossia, ma, tratto in inganno dall'apocrifa *Ascensione di Isaia*, identificò lo Spirito S. con Melchisedecco (cf. Rom VIII 26, Ebr VII 3).

Questo elenco di eresie può allungarsi se si identifica J. con altri omonimi. I. Beausobre, seguito da P. Alfaric, F. Cumont, E. Buonaiuti e da altri, lo ritiene identico a quel J. ricordato come diretto discepolo di Mani in alcune formule di abiura antimanichea del tempo di Giustiniano, da Fozio, da Pietro di Sicilia (*Hist. manich.*, 16, PG 104, 126 5 C). Ma poichè queste testimonianze sono troppo tardive e, d'altra parte, Epifanio e le fonti più antiche sul manicheismo tacciono di questa parentela spirituale tra J. e Mani, l'identificazione proposta viene rifiutata da molti, tra cui K. Holl, G. Bareille. Costoro, invece, non trovano difficoltà a identificare il Nostro col J. che Ario critica in una lettera ad Alessandro (cf. Epifanio, *Haer.* LXIX, 7, PG 42, 213 B) per aver sostenuto che il Figlio deriva dal Padre come « lucerna de lucerna » (cf. S. Ilario di Poitiers, *De Trinit.*, IV, 12; VI, 5; VI, 12; PL 10, 105 A, 160 C, 166). La qual formula era bensì stata condannata da S. Alessandro di Alessandria, ma poteva comodamente ricevere l'interpretazione ortodossa che le dà il simbolo Niceno (« lumen de lumine »).

J. ebbe discepoli fra gli asceti d'Egitto (Jeraciti) che, sull'esempio del maestro, si privavano di ogni carne (o fingevano di privarsene) e praticavano ogni sorta di austerità. Nelle loro comunità ammettevano solo vergini, monaci, celibi o vedove. Coi rigori ascetici, tentavano di diffondere tra i monaci egiziani anche le eresie di J. Si ricorda che un jeracita, dopo aver tentato invano di trarre dalla sua S. Macario il Vecchio (v.), fu provocato alfine dal Santo a convalidare le sue dottrine con la risuscitazione di un morto: Macario s'accinse per primo all'impresa prodigiosa, che gli riuscì; all'eretico non rimase che sottrarsi alla prova con una vergognosa fuga (cf. *Hist. Monach.*, 28, PL 21, 452; Sozomeno, *Hist. Eccl.*, III, 14, PG 67, 1069 A). La setta non lasciò tracce nella storia: forse si era diffusa fin nell'Ellesponto, se un vescovo di quelle regioni, Afrodisio, prese a confutarla con lo scritto, come testimonia il *Praedestinatus*, 47, PL 53, 604 s.

Bibl. — Oltre alle fonti citate, cf. S. Agostino, *De haer.*, 47, PL 42, 38 s. — P. Alfaric, *Les écritures manichéennes*, Paris 1918. — E. Buonaiuti, *L'ascetismo cristiano*, Pinerolo 1928, p. 167 s. — F. Cumont in *Rev. d'hist. et de littérat relig.*, 1910, p. 35. — K. Holl, nell'ediz. di S. Epifanio, III-1 (Berlin 1931) 132-40. — A. Harnack in *Realenc. f. prot. Theol. u. Kirche*, VII, 38 s (Harnack vedeva in J un origeniano e nella comunità di jeraciti « uno dei primi esempi di cenobi a indirizzo anche scientifico »). — Enc. It., XVIII, 799. — G. Bareille in *Dict. de Théol. cath.*, VI, col. 2359-61. — Tillemont, III, 73; IV, 411-13. — Migne, *Dict. des hérésies*, I, 777 s. — Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Lit.*, II (Freib. i. Br. 1903) 251 s.

JEREMIAS Alfredo (1864-1935), teologo e assiriologo protestante, n. a Markersdorf presso Chemnitz, m. a Lipsia, dove dal 1890 fu pastore, dal 1905 privato docente e dal 1922 professore straordinario all'università. Allievo di Federico Delitzsch (v.), rappresentò la tendenza « panbabilonista » (v. Babilonia e Bibbia), ma con una certa moderazione, almeno in un primo tempo; adottò pure l'interpretazione mitico-astrale del Vecchio Testamento con Stucken e Winckler, ma tentando di salvare il sustrato storico col ridurre i miti a pura funzione simbolica: *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients*, Lipsia 1930[4]; *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, ivi 1930[3]. Tuttora notevoli le due opere inaugurali della sua carriera scientifica: *Die Höllenfahrt der Istar*, 1886, e *Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode*, 1887. — Baumgartner in *Die Religion in Gesch. und Gegenwart*, III[2] (1929) col. 81. — R. Tournay in *Dict. de la Bible. Supplém.*, IV, col. 848-9.

Anche i suoi due fratelli Federico (n. 1868) e Giovanni (n. 1865) si sono distinti soprattutto nel campo dell'assiriologia.

JEROCADES Antonio (1738-1805), n. a Parghelia (Catanzaro), m. a Tropea, sacerdote repub-

blicano, giacobino, massone, diffuse l'estremismo rivoluzionario con l'insegnamento (nel Seminario di Tropea, nel collegio Tuziano di Sora, poi sulla cattedra di filologia [1791], di economia e commercio [1793] dell'univers. di Napoli), con l'azione politico-sociale (tra l'altro, aggregatosi a società massoniche in Marsiglia [1771], fondò logge in Calabria) e con gli scritti, varii ma del tutto mediocri. Processato e incarcerato dalla Giunta di Stato, ebbe la grazia nel 1795 e fu esiliato a Marsiglia. — Cf. ENC. IT., XVIII, 801 s.

JEROCLE. v. GEROCLE.

JEROCRAZIA, così si dice il governo che è amministrato da Dio o da persone sacre (sacerdoti, profeti . . .) o che si ritiene legittimato unicamente da un principio o da un carattere sacro (ad es., la grazia, una designazione divina del titolare . . .). v. TEOCRAZIA. Solo in senso largo si può dire J. il sistema politico proposto dalla dottrina cristiana che riconosce il carattere sacro del POTERE (v.).

JERODRAMMA, si dice il dramma il cui soggetto è tratto dai libri sacri, dalla storia sacra o dai misteri della religione. v. ORATORIO, LAUDI, MISTERI, RAPPRESENTAZIONI sacre.

JERODULI, si dissero gli schiavi (per qualsiasi titolo) addetti ai servizi dei templi (dal greco « servitori del tempio » o « servi sacri »). In Ezechiele (XLIV 7) sono menzionati gli schiavi pagani addetti a qualche servizio nel Tempio, e forse allo stesso uso accenna il Salmo LXVII con « *ricevesti in dono uomini* » (la Volgata: « accepisti dona in hominibus »). La Bibbia denuncia spesso diffusa pessima specie di jerodulia di ambo i sessi, quella specialmente nelle religioni semitiche naturalistiche che pretendeva rivestire di sacralità la PROSTITUZIONE (v.) all'aperto sugli alti luoghi e perfino negli stessi templi: cf. Deut XXIII 18, dove è anche il termine spregiativo di « cani »; IV Re XXIII 7; Os IV 14. Quell'abuso era penetrato in Israele dall'ambiente pagano di Canaan e di Siria: v. ASTARTE. Questa aberrazione si registra anche nel paganesimo occidentale, per es. nei santuari di Apollo, nel tempio di Afrodite a Corinto. — Cf. G. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations*, vers. di J Marty, Paris 1948, p. 224 ss, con altra bibl. — P. GORDON, *L'initiation sexuelle et l'évolution religieuse*, Paris 1946, p. 49 ss.

JEROFANTE (da ἱερός = sacro, e φαίνω = mostro), era il capo dei sacerdoti pagani di Eleusi, che presiedeva alle cerimonie misteriche: egli solo poteva penetrare nell'*anàktoron*, ove erano custoditi gli oggetti sacri del culto eleusino. Era incaricato di « mostrare » e spiegare i misteri agli iniziati; ma rivelarli ai « profani » era gravissima colpa, di cui fu accusato, per es., Alcibiade. Il suo ufficio era ereditario nella famiglia degli Eumolpidi.

In genere fu detto J. il Sommo Pontefice nelle varie religioni.

Narra S. Girolamo: « Hierophanta apud Athenas ejurat virum (« rinuncia ai diritti maschili della paternità »; mal fu letto « eviratur »), et aeterna debilitate fit castus » (*Epist. 123*, alias 11, *ad Ageruchiam*, 8, PL 22, 1051). E altrove (*Adv. Jovin.*, I, 49, PL 23, 282 BC): « Hierophantas quoque Atheniensium usque hodie cicutae sorbitione castrari et, postquam in pontificatum fuerint allecti, viros esse desinere ». Si può dubitare che i J. si rendessero inabili alla generazione con la sunzione di cicuta, ma che praticassero la castità è testimoniato anche da altri, ad es. da Giuliano, *Orat. V* (« apud Athenienses, qui arcana illa tractant, castissime degunt et eorum antistes hierophanta ab omni generatione prorsus abstinet », citato in PL 22, 1051, nota *b*).

JEROFILACE (da ἱερός = sacro e φύλαξ = custode), si dice nella Chiesa greca il sacrista custode delle cose sacre. Anche in Occidente questo nome compare talora assieme a *Tesoriere, Cimiliarca, Sacrista*. Jerofilacio è il sacrario, la sacristia.

JEROGNOSI, sensibilità psichica specifica (*sensitività*) del nascosto, attribuita ad alcuni Santi e a talune personalità eccezionali nel campo religioso, per cui possono percepire immediatamente se un oggetto è sacro, benedetto o consacrato, oppure profano, e perfino discernere immediatamente se un uomo trovasi in stato di grazia o di peccato. S. Filippo Neri avvertiva lo stato di grazia come per un profumo soprannaturale (cosiddetto solo per analogia, come ci pare, percettibile non già con l'odorato bensì con le potenze spirituali dell'anima). S. Francesco Borgia e altri mistici entrando in chiesa, conoscevano, anche senza i segni ordinari, l'altare del SS. Sacramento; alcuni Santi sapevano distinguere l'ostia consacrata dall'ostia non consacrata. Molti ossessi reagirono al contatto o alla presenza di oggetti benedetti o consacrati, restando indifferenti agli stessi oggetti non benedetti nè consacrati. La stigmatizzata belga Luisa Lateau de Bois d'Haine (1850-1883) discerneva sicuramente gli oggetti sacri e le ostie consacrate (peraltro, la sua personalità soprannaturale non ebbe ancora il riconoscimento canonico). Altri esempi si possono leggere presso GÖRRES, *La mystique divine*, vers. franc. di Ch. Sainte-Foi, l. III. cc. IX, XI.

Salvo casi particolarissimi di illuminazione divina, da provarsi con congrui argomenti (v. VISIONI E RIVELAZIONI), tale sensitività, al di là dei sensi ordinari, potrà rientrare nel campo della criptestesia pragmatica o telepsichismo in genere. Sono di comune conoscenza, nella storia delle religioni, le inabituali manifestazioni di doti telepsichiche o criptestesiche da parte di speciali personalità (sacerdoti, stregoni . . .), come è di provata osservazione la coesistenza (inabituale) di sensitività metapsichica con stati veri e propri di santità: v. METAPSICHICA.

JEROGRAFIA, Jerologia e **Jerosofia**: neologismi, introdotti da E. GOBLET d'Alviella, per designare rispettivamente la « storia delle religioni » e la « scienza (quivi compresa la storia comparata) delle religioni » e l'interpretazione dottrinale, teologica e filosofica, dei fatti religiosi. La sua opera s'intitola appunto: *Croyances, rites, institutions*. I, *Archéologie et histoire religieuse*: *Hiérographie*. II, *Questions de méthode et d'origines: Hiérologie*. III, *Problèmes du temps présent: Hiérosophie*, Paris 1911, 3 voll. v. RELIGIONI (Storia, Filosofia). Cf. l'uso di questi vocaboli anche presso il Pseudo-Areopagita DIONIGI, *Coel. hier.*, II, 1; *Eccl. hier.*, III, 2; *Div. nom.*, IV, 12.

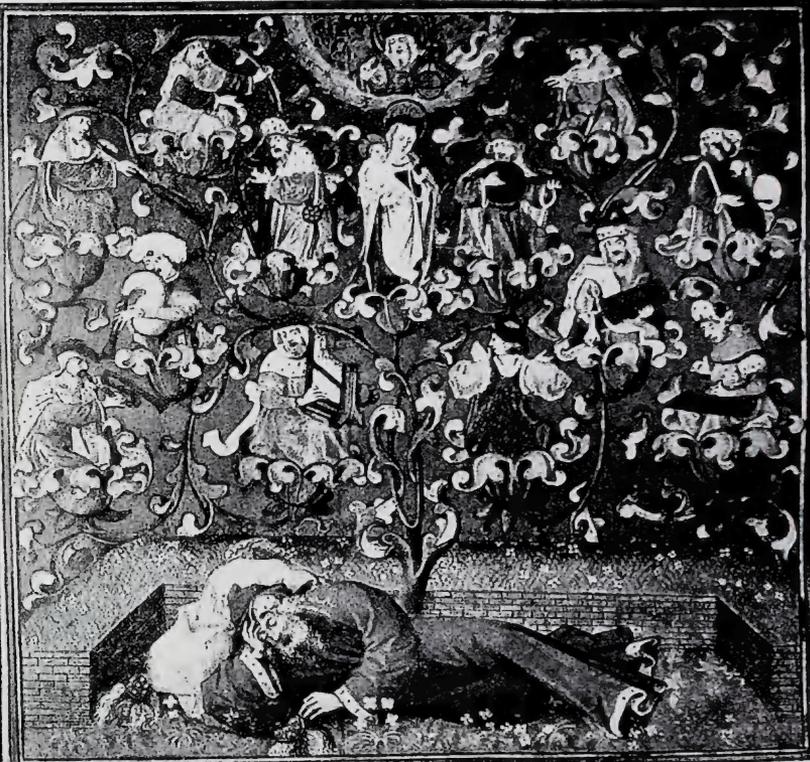
JEROGRAMMATI, scribi, sacerdoti, dottori incaricati di custodire e di interpretare i libri sacri, specialmente in Egitto.

JEROMANZIA, nome generico con cui si designa l'insieme delle arti divinatorie, ritenute « sacre »,

C. Lebrun: Il sacrificio di Jefte. (Firenze, Uffizi)
Fot. Alinari.

L'albero di Jesse, miniatura in un commentario di S. Girolamo a Isaia (c. 1120). Biblioteca di Digione.

L'albero di Jesse, miniatura nel salterio di Ingeburga (1210). Museo Condé, Chantilly.

L'albero di Jesse. Rilievo marmoreo sulla facciata del duomo di Orvieto, opera di Lorenzo Maitani (1315). Fot. Anderson.

L'albero di Jesse. Breviario di Filippo il Buono (1445). Biblioteca reale di Bruxelles.

Michelangelo, Jesse. Cappella Sistina. Roma. (Fot. Alinari).

S. Botticelli, Mosè abbevera le pecore delle figlie di Jetro. Roma, Cap. Sistina (Fot. Anderson).

specialmente di quelle che si esercitavano sulle vittime sacrificali (*Jeroscopia*). v. OCCULTISMO, MANTICHE.

JEROMNEMONI (da ἱερός = sacro, e μνήμων = memore), in origine, quando la scrittura non era ancora abitualmente usata, erano ministri dei santuari greci pagani, incaricati di custodire a « memoria » le pratiche e i riti del loro santuario, e di tenerne l'amministrazione. Per le strette relazioni che legavano i santuari alle città, in seguito diventarono importanti funzionari statali, con o senza rapporti con la loro funzione sacra originaria, talora addirittura « eponimi » (cioè, la loro successione si assumeva per il computo degli anni). Discussioni e bibliogr. v. presso ENC. IT., XVIII, 802 *a*.

Il nome si conservò anche nella Chiesa bizantina, per designare un importante ufficio diaconale, corrispondente in parte a quello del nostro « Maestro delle Cerimonie », cui spettava, ad es., rivestire il patriarca dei paramenti pontificali, indicare le preghiere sui libri liturgici, assegnare il posto in trono agli eletti e consacrati, intonare il kontakion dell'ordinazione.

JEROMONACO, si diceva il monaco rivestito dell'Ordine sacro (monaci diaconi, preti, vescovi), a distinzione del monaco laico; allo stesso modo si diceva **Jeromartire** il martire diacono, prete o vescovo.

JERONE, Santo († 856 ?), probabilmente scozzese di nascita, sacerdote, missionario in Olanda e in Frisia, decapitato a Noordwyk nell'Olanda meridionale, in un'incursione di Danesi e Normanni. Quivi, dove I. è patrono, si venera il suo capo, mentre il corpo nel 955 fu trasportato a Egmond nel monastero di S. Adalberto, presso le reliquie di questo Santo. — ACTA SS. *Aug.* III (Ven. 1752) *die* 17, p. 475-479, con gli *Atti* composti nel sec. XV da GIOVANNI GERBRANDO di Leida, carmelitano. — P. OPMEER, *Historia martyrum Batavicorum*, Colonia 1625 (è una raccolta di *Vite* in prosa e in versi, tratte da mss. del sec. XV: anche la *Vita* di I. è scritta in versi).

JEROPEI (ἱεροποιοί = facitori di cose sacre), in origine sorveglianti e amministratori dei templi, distinti dai sacerdoti, in seguito magistrati delle città incaricati di alcune funzioni pertinenti al culto in occasione di feste e sacrifici. — Cf. ENC. IT., XVIII, 803 *b*.

JEROTECA (θήκη = ricettacolo, rivestimento, vaso, ecc.), indica il vaso sacro (pisside), il ciborio, il tabernacolo, ove si custodisce la S. Eucaristia, il luogo ove si custodiscono le reliquie, il reliquiario, il vaso contenente cose sacre, e anche le vesti sacre.

JEROTEO, personaggio misterioso dell'età apostolica che il Pseudo-Areopagita DIONIGI (v.) introduce nelle sue opere come suo maestro, dopo S. Paolo, cinto delle aureole più fulgide della santità e della dottrina teologica e mistica. J. l'avrebbe appresa « partim a theologis sanctis . . . , partim etiam ex solerti Scripturarum indagatione longo exercitio ac tempore . . . , partim etiam diviniore quadam inspiratione, ista non discendo tantum verum etiam divina patiendo assecutus, nec non eorum (si dictu fas sit) compassione, ad illam quae doceri nequit fidem mysticam atque unionem informatus » (*De div. nom.*, II, 9, PG 3, 647 B). Per questa partecipazione viva di tutto l'essere alle cose che insegnava, J. pativa rapimenti ed estasi, dove riceveva direttamente l'illuminazione di Dio (cf. anche *o. c.*, III, 2, ivi, 684 A). Dionigi gli attribuisce una Θεολογική στοιχείωσις (*Elementatio theologica*, cioè Elementi di teologia; cf. l'opera, dello stesso titolo, del neoplatonico Proclo, del V sec.), lodata da Dionigi coi più encomiastici aggettivi, e considerata addirittura come una seconda Bibbia (*De div. nom.*, III, 2, PG 3, 681 B): essa era tale da rendere inutile ogni altra opera similare, se non fosse che, scritta compendiosamente, dovette essere esplicata da Dionigi per i meno esperti (un passo importante è riportato *ib.*, II, 10, ivi, col. 648 s). Dionigi gli assegna pure Ἐρωτικοὶ ὕμνοι (inni d'amore), scritti sotto l'afflato dello Spirito S. (*o. c.*, IV, 14, ivi, col. 713 A), di cui riporta vari passi (*o. c.* IV, 15-17, ivi, col. 713). In *De coel. hier.*, VI, 2, ivi, 200 D, Dionigi attribuisce la distinzione dei nove cori angelici in tre ordini al suo « initiator » (ἱεροτελεστής), nel quale va ravvisato S. Paolo o, più probabilmente, lo stesso J.

Il personaggio, come l'apostolicità stessa di Dionigi, sembra bene una pura invenzione letteraria: J. è la personificazione delle fonti dottrinali del Pseudo-Areopagita, rivestite di carattere sacro ispirato. Non ebbero fortuna i tentativi di identificare J. con un personaggio storico (ad es. con S. Basilio). Il *Libro di J.*, attribuito a STEFANO BAR SUDAILI (v.), influì efficacemente sulla diffusione della letteratura pseudoareopagitica in Siria, ma non è, crediamo, l'origine di questa letteratura. — Cf. J. STIGLMAYR in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, V, col. 20 s. — BARDENHEWER), *Gesch. d. altkirchl. Lit.*, IV (Freib. i. Br. 1924) 280 s. — Per STEFANO bar Sudaili, v. questa voce.

JEROTEO (Jero)monaco, cioè monaco sacerdote, teologo bizantino del sec. XIII, oppositore di Giovanni XI BEKKOS (v.), combattè fieramente la teologia latina, specialmente il FILIOQUE (v.), in alcuni scritti, come un *Diagramma* sulla Trinità, *Lettera a Michele Paleologo, Omelie contro i Latini, Discorsi contro i Sicofanti* (apologia di se stesso, del 1279). Non è provata la sua identità con altri omonimi del tempo, ad es. con il Jeromonaco del monte Athos corrispondente di Tommaso Magistros. — A. C. DEMETRAKOPULOS, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, Lipsia 1872, p. 53-55. — Ampia bibl. presso A. MICHEL in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, V, col. 21. — Per altro J. J. (sec. XI) che scrisse in lode di Simeone il Giovane, v. PG 120, 307.

JERPHANION (*de*) **Guglielmo**, S. J. (1878-1948), n. a Pontvés (Var), entrò nella Compagnia (provincia lionese) nel 1894.

La missione presso gli Armeni dell'Anatolia (1903-1907) gli diede occasione di compiere importanti ricerche geografiche, che gli valsero in seguito la medaglia della *Société de Géographie* di Parigi, e di lanciarsi, pur fra le molteplici cure dell'apostolato, all'esplorazione delle chiese montane di Cappadocia: così la sua passione di studioso si orientò verso le antichità bizantine e orientali, delle quali nei tempi moderni fu uno dei più profondi conoscitori. Arricchendo il materiale raccolto con successivi viaggi scientifici (1911, 1912, 1927), potè pubblicare (Parigi 1925-1942) un monumentale inventario in 7 voll. (*Une nouvelle province de l'art byzantin. Les églises rupestres de Cappadoce*) delle opere di architettura e di pittura sacre conservati in quei luoghi.

Oltre innumerevoli articoli per le riviste scientifiche, raccolti parzialmente in *La voix des monuments* (Parigi-Roma 1930-38, 2 voll.), J. lasciò altre opere sostanziose, fra le quali giova citare: *Le calice d'Antioche* (Roma 1926); *Mélanges d'archéologie anatolienne* (Beirut 1928); *Les miniatures du ms. syriaque N. 559 de la Biblioth. Vaticane* (Città del Vaticano 1940); *Le missel de la Saint-Chapelle à la Biblioth. de la ville de Lyon* (Lione 1944). Nell'ultima sua opera, *Les Savaron en Auvergne et Lyonnais* (Lione 1947), completando il lavoro iniziato da suo padre, narra la storia del ramo materno della sua famiglia.

Fu valoroso insegnante nel Pontif. Istituto Orientale fin dagli inizi, membro delle principali Accademie scientifiche d'Europa (di Parigi, di Roma, di Atene, ecc.). I suoi studi scrissero nuovi capitoli nella storia dell'arte cristiana orientale. Da essi apparve, ad es., che l'arte siro-palestinese dei secoli V-VI non fu completamente cancellata dalla razzia iconoclastica, ma sopravvisse specialmente nei monasteri di Cappadocia, assumendovi un colore provinciale, più semplice e più umile, ma insieme più concreto e più commovente dell'arte classicistica imperiale di Costantinopoli, ed influì non solo su quella « rinascenza bizantina » che si registra sotto i Paleologi, ma anche sull'arte occidentale, specialmente sull'iconografia, del periodo romanico. — Bibliografia di J. in *Miscellanea G. de J.*, p. 6-17 (*Orientalia Christiana Periodica*, XIII, 1947, 2 voll., omaggio). — L. Bréhier, in *Rev. hist.*, 202 (1949) 300 s. — P. Goubert, *Missionnaire et savant. P. G. de J. membre de l'Institut de France*, in *Byzantion*, 20 (1950) 389-96.

JESI, in prov. d'Ancona, con c. 18.000 ab. il centro, 30.000 c. il comune. La sua origine è antichissima, forse preromana.

La *sede vescovile* compare con certezza storica solo verso la fine del sec. VII, mancando di valore le notizie sul preteso protovescovo S. Settimio di Treviri (sec. IV). Sembra tuttavia che le sue origini siano più antiche. Solo col sec. XI si ha una serie ben sicura di vescovi. Vi fu vescovo *Camillo Borghese* (1597-1600), poi papa Paolo V. — È immediatamente soggetta alla S. Sede. *Patrono della diocesi* è S. Settimio vesc.

La *popolazione della diocesi* è c. 68.900 fedeli, su c. 70.000 abitanti. Le *parrocchie* sono 27 con 60 chiese; sacerdoti dioc. 71, e sacerd. regol. 18. Ha Seminario Minore. Gli studi di filosofia e teologia si compiono nel Pont. Seminario Regionale Piceno Pio XI in Fano.

Monumenti rimarchevoli sono: la chiesa di *S. Marco* (sec. XIII), gotica, a tre navate con affreschi della scuola giottesca; in *S. Floriano* si ammira una S. Lucia del Tiziano; nella *Pinacoteca* si conservano opere di L. Lotto, pregevoli sculture del '400 e del '500 di scuola toscana e lombarda ed un'ara coi simboli degli Evangelisti, appartenente all'antica cattedrale (sec. XII).

Bibl. — Lanzoni, I, 490-492. — Ughelli, I, 279-287. — Cappelletti, VII, 271-320. — Annibaldi, *La cattedrale jesina e i suoi rinnovamenti*, Jesi 1925. — Enc. It., XVIII, 805-806.

JESSE. v. Isai.

JESU —, pronuncia occidentale dei nomi siriaci **Ishō'** —, scritti anche **Isō'** —. v. Išo —.

JETRO. Titolo onorifico (= « eccellenza ») d'un sacerdote e pastore di Madian (Es III 1; IV 18; XVIII 1-10), il cui nome proprio era Raguele: Es II 18; Num X 29. Questa almeno sembra l'opinione più probabile. Infatti nelle antiche iscrizioni dei sacerdoti Minei, nella regione di Madian, ricorrono talvolta due nomi, di cui uno è un appellativo dalla radice *jtr* = essere eminente (v. Nelson, *Die altarab. Mond-Religion*). Cadrebbe quindi la spiegazione wellhauseniana che voleva vedere nella duplicità del nome tracce dei due documenti elohista (Jetro) e jahvista (Raguele).

Le sue sette figlie curavano il gregge paterno e furono una volta aiutate ad abbeverare le bestie da Mosè (v.) fuggito dall'Egitto. Questi sposò una di esse, Seffora, da cui ebbe due figli: Gersom ed Eliezer (Es IV 18 ss; XVIII 1-7). Mentre il popolo israelitico in viaggio verso Canaan si trovava nelle steppe sinaitiche, J. si recò incontro al genero, offrì sacrifici al Signore e suggerì all'affaticato Mosè di costituirsi dei giudici che lo aiutassero nelle questioni di minor importanza, e, anticipando belle norme di moralità sociale, ne indicò anche i requisiti: « Scegli tra il popolo tutto uomini capaci, timorati di Dio, uomini leali, sdegnosi di lucro »: Es XVIII 8-27.

Il nome di J. è legato anche alla teoria qenitica (v. Qeniti).

JETZER Giovanni, O.P. (1483 † c 1514), fratello converso domenicano a Berna (1507), fu poi espulso dall'Ordine. Per la sua condotta psicopatica recò non poco danno all'Ordine e alla Chiesa in Svizzera. Se ne leggano le sinistre gesta in Mortier, *Histoire des maîtres généraux O. P.*, V, 183-91, con *Bibl.* — E. F. J Müller in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, V, col 356, con *Bibl.*

JEUNESSE. v. Gioventù; J. O. C.

JEURIS Paola, in religione *Maria Amandina*, B., delle Francescane di Maria, nativa di Herk-la-Ville (dioc. di Liegi), martirizzata in Cina (Taiyuan-fu, 9 luglio 1900) con Greg. Grassi (v.) e altri compagni, con cui fu beatificata. — *Bibl.* sotto Jen-Kutun.

JEWELL Giovanni (1522-1571), n. a Buden (Devonshire), studiò a Oxford e in seguito vi insegnò. Erudito, ma senza convinzione, e opportunista, diede miserando spettacolo di variabilità passando dal cattolicismo alla Riforma anglicana, poi, con l'avvento della regina Maria (1554), di nuovo al cattolicismo, poi ancora di nuovo alla Riforma. A Francoforte e a Strasburgo strinse rapporti con Pietro Martire. All'avvento di Elisabetta, ritornò in patria, ove ebbe il vescovato di Salisbury (1559). Tra le altre sue opere (edite da Bancroft nel 1609, poi Oxford 1648 voll. 8, e Cambridge 1845-50 voll. 4), ricordiamo l'*Apologia Ecclesiae anglicanae*, che è la prima esposizione teologico-polemica in forma sistematica dell'anglicanesimo; con una *Defence* (1567) dovette ribattere le critiche rivoltegli nella *Confutation* (1565) di Tomm. Harding (v.).

JEZABEL. v. Gezabele.

JEZIDI o *Jazidi*. v. Yazidi.

JEZRAEL, nome di due individui poco noti (I Par IV 3; Os I 4), indica anche due località: l'una sull'altipiano giudaico *Khirbet Terrāma* nella pianura di Dible (cf. Gios XV 56), l'altra nel territorio di Issacar (Gios XIX 17-18).

La località più importante fu quest'ultima. Durante i primi anni del regno di Davide, rimase

sotto il governo assai stentato di Isboset (II Sam II 9), mentre si sviluppò ampiamente sotto la dinastia di Acab, che se la scelse come una delle residenze capitali (III Re XVIII 45; XXI 1 ss; IV Re VIII 29; IX 10 ss). Nella sua sezione orientale giaceva la vigna di NABOT (v.) contigua al palazzo reale, che, bramata in possesso da ACAB (v.), costò la morte al suo proprietario (III Re XXI). Quivi fu gettata da una finestra l'empia Jezabel (v. GEZABELE) per ordine dell'usurpatore JEHU (v.), che volle pure accatastare alle sue porte le 70 teste degli uccisi figli di Acab (IV Re IX–X).

All'epoca ellenica il nome J. fu grecizzato in *Esdrelon*, Zer'in, il *parvum Gerinum* dei Crociati. Ma non va confusa con la fertile pianura della Galilea. v. ESDRELON.

JIMENEZ. v. XIMENES.

JOAB. v. GIOAB.

JOACHAZ: — 1) *Re d'Israele* (814–798 a. C.), figlio di JEHU (v.), governò a Samaria 18 anni. Continuò a favorire il culto scismatico dei vitelli d'oro e lasciò nella capitale persino il culto cananeo di BAAL (v.) con le relative ascere. Sotto di lui Azael, re di Aram, oppresse Israele, sì da non lasciargli altro che 10 carri, 50 carristi e 10.000 fanti. Così J. rimase sotto la totale dipendenza del re di Damasco. In seguito, per la pressione assira contro gli Aramei, J. potè respirare alquanto. — IV Re XIII 1–9.

2) *Re di Giuda* (609 a. C.), figlio minore di GIOSIA (v.), scelto a 23 anni, dal popolo, per succedere al padre ucciso. Il suo nome originario era Shalum. Regnò solo 3 mesi, essendo stato deposto e condotto esule dal faraone Neco, che gli sostituì, perchè più favorevole al partito filo-egiziano, il fratello Eliakim cambiandogli il nome in Joakim (v. GIOACHIM). — IV Re XXIII 31–35; II Par. XXXVI 1–5; Ger XXII 10-11.

JOACHIM. v. GIOACHIM.

JOACHIN. v. GIOACHIN.

JOANÈS (*de*) **Vincenzo** (1523–1581), n. a Fuente de la Higuera, m. a Valenza, celebre pittore. Studiò in Italia e seguì specialmente lo stile di Raffaello, ond'è che ebbe il nome di « Raffaello spagnuolo ». Nella vita imitò il B. Angelico, poichè il suo studio era un oratorio, dove digiunava e faceva penitenza; egli pure, prima di mettersi all'opera, riceveva la Comunione. Fondò una scuola in Valenza. Il Mengs, durante il suo soggiorno nella Spagna, tra gli allievi spagnuoli che ammetteva presso di sè, preferiva sempre quelli che avevano imparato a Valenza. J. si distinse specialmente nel dipingere il Salvatore. Le sue pitture hanno maestà e grazia, severità di stile e splendido colorito. Le sue raffigurazioni del *Salvatore* sembrano realizzazioni della visione di S. Giovanni, o della poesia di Salomone. Si conservano sue pitture nelle Gallerie di Madrid, nel Museo, nella Cattedrale e nella chiesa di S. Nicola a Valenza, e altrove. I suoi dipinti si fanno ascendere a più di 40: tra essi primeggiano *L'ultima cena* (nella chiesa di San Nicola a Valenza), *San Francesco di Paola* (nel Museo di Valenza), il *Salvatore in mezzo a due Profeti*, una serie di sei pitture illustranti la vita di S. Stefano (nella Galleria della regina di Spagna), *Cristo morto* sostenuto da Angeli, il ritratto di don Louis de Castelvy (nella Galleria reale di Madrid), *San Tommaso di Villanova* e l'*Arcivescovo Giovanni di Ribera* (nella cattedrale di Valenza). Fu pure apprezzato come ritrattista. Lasciò un figlio di nome Gian Vincenzo che fu pure buon pittore.

JOANNICIO. S. (754–846), celebre taumaturgo, n. a Mericati in Bitinia, passò piamente la giovinezza pascendo i porci nei possedimenti paterni; aderiva allora all'eresia iconoclastica. Nel 773 entrò nella milizia e combattè valorosamente contro i Traci e i Bulgari. S'incontrò (791) sul monte Olimpo con un monaco che lo riprese del suo errore. Allora J. abbandonò l'eresia. Continuò il servizio militare (791-95), dedicandosi alla pietà, al culto delle immagini e a ogni opera buona. Nel 795, rifiutati gli onori che si era meritati con le sue imprese, rinunziò al mondo e si ritirò nel monastero degli Agauri sul monte Olimpo, donde passò ben presto nel monastero di Antidio. Quivi visse due anni: indi per desiderio di maggior perfezione e per fuggire la persecuzione degli iconoclasti, vagò per lunghi anni attraverso monasteri e romitaggi, facendo prodigi e predicendo l'avvenire, fino a quando ritornò (830) nel monasterò di Antidio. Quivi fu consultato dall'imperatore Teofilo sul culto delle immagini (841) e fu visitato da S. Metodio di Costantinopoli (1 nov. 846): a questi nell'843 aveva predetto l'elezione al trono patriarcale e aveva inviato una lettera. Quando si trovava sul monte Tricalice, era stato visitato da S. Teodoro Studita e da altri venerandi vescovi ed egumeni (825). Morì il 4 nov. 846 nel monastero di Antidio, dove fu sepolto. Festa 4 nov. J. è molto venerato in Oriente e tra gli Slavi. Nei Martirologi latini è ricordato per la prima volta nell'ediz. di Molano (1568) del Martirologio di Usuardo — ACTA SS. *Nov.* II (Bruxellis 1894) *die* 4, p. 311-435, con ampia introduzione (p. 311-32) e le *Vite*, scritte da SABA monaco (p. 332–84) e da PIETRO Monaco (p. 384-435), il quale sembra dipendere da Saba. Da Saba dipende pure la notizia fornita da SIMEONE Metafraste (PG 116, 73).

JOANNITIUS. v. HUNAIN IBN JSHĀQ.

JOAS. v. GIOAS.

JOASAF. v. BARLAAM e G.

JOATAM: — 1) Figlio minore di GEDEONE (v.), scampato alla strage ordita dal fratellastro ABIMELEC (v.), in cui persero la vita ben 70 (numero rotondo) suoi fratelli (vigeva allora la poligamia). Gedeone non aveva accettato di essere re. Abimelec invece si fece riconoscere da quei di Sichem. Per disprezzo verso l'usurpatore, recatosi sul monte GARIZIM (v.) J. gridò forte contro i Sichemiti il bellissimo apologo degli alberi che, nel cercarsi un re, videro respinta la loro proposta dall'ulivo, dal fico e dalla vite, gli alberi più degni, mentre fu accolta dall'immeritevole e pungente rovo. — Giud IX 1–21.

2) Re di Giuda, che iniziò il suo regno assieme al padre Azaria detto anche OZIA (v.) divenuto lebbroso (IV Re XV 1–7). Regnò 16 anni e probabilmente dal 757 al 742 a. C. Pur essendo stato fedele al Signore, non eliminò le alture sacre erette in onore di Jahwè. A lui si devono varie opere edilizie, come la « porta superiore » del Tempio e numerosi castelli in diverse regioni del regno. Potè debellare gli Ammoniti che rimasero per tre anni sottomessi a Giuda, versando un tributo regolare. Morì all'età di 41 anni, lasciando sul trono il figlio ACHAZ (v.). — IV Re XV 32–38; II Par XXVII.

J. O. C. (*Jeunesse ouvrière chrétienne*), imponente movimento di giovani lavoratori cristiani,

sorto per iniziativa di **Joseph Léon Cardijn**, n. a Schaerbeek (Bruxelles) il 18-XI-1882 da padre flammingo e da madre di nascita italiana. Trasferitasi la famiglia a Hal (15 km. da Bruxelles), C. abbracciò la carriera ecclesiastica: compiti gli studi di umanità nel Seminario minore di Basse-Wavre e quelli di filosofia-teologia nel Seminario maggiore di Malines, fu ordinato prete il 22-IX-1906. A Lovanio frequentò per un anno i corsi di filosofia e la scuola di scienze politiche e sociali; indi fu nominato professore nel Seminario minore di Basse-Wavre.

Rientrando dalle vacanze, constatò con pena l'abisso scavato tra lui e i suoi compagni di scuola e di quartiere che avevano preso la via dell'officina, e ne cercò la causa: fu l'origine della sua vocazione particolare e del jocismo. Durante le vacanze continuò le sue inchieste in patria, poi in Francia, in Inghilterra, in Germania.

Nominato vicario nella parrocchia decanale di Laeken (1912), sobborgo operaio di Bruxelles, fece le prime esperienze dirette raccogliendo un gruppo di giovani operai ed operaie e poi un gruppo di ragazzi: essi si proponevano di studiare i problemi dei loro compagni e delle loro compagne di lavoro e giurarono di consacrarsi totalmente alla missione grandiosa di ricondurre a Cristo e alla Chiesa la gioventù lavoratrice del loro paese e del mondo. Durante la guerra 1914-18, C. lottò contro l'invasore e fu due volte imprigionato: nell'isolamento pregava, meditava, maturava i programmi per il domani.

Nel 1915 fu chiamato da MERCIER (v.) alla direzione delle « Oeuvres sociales » del distretto di Bruxelles. Alcune parrocchie della città presero a imitare i nuclei di giovani lavoratori di Laeken, formando gruppi di « Jeunesse syndicaliste »: si apre un segretariato generale in due soffitte della « Centrale chrétienne du travail » e C. vi si installa. Gli inizi sono difficili, ma i gruppi si moltiplicano in città e in provincia. Nel 1924, dopo riunioni nazionali e regionali di sacerdoti, dopo innumerevoli tentativi ed esperienze, il movimento è lanciato nel paese col titolo definitivo di **Jeunesse ouvrière chrétienne** (J. O. C.). Incoraggiato dal Mercier, C. si recò a Roma (fine del 1924): Pio XI gli diede intera approvazione, esclamando: « Finalmente qualcuno viene a parlarmi della massa ».

Il primo congresso nazionale (aprile 1925) fissa il programma e gli statuti della J. O. C. ed elegge il primo comitato generale. Il movimento jocista riceve il riconoscimento ufficiale della gerarchia. Nel 1928 il C., esonerato dalla direzione delle « Oeuvres sociales » di Bruxelles, si consacra esclusivamente alla J. O. C. e con le due branche maschili, fiamminga e vallona, si stabilisce in un locale acquistato grazie alla generosità del can. Dorlodot.

Nel 1927 la J. O. C. aveva varcato i confini del Belgio e C. si incontrava a Clichy, zona rossa di Parigi, con la prima sezione jocista di Francia. La diffusione e la prosperità del movimento è testimoniata tra l'altro dai pellegrinaggi di 1200 giovani lavoratori a Roma nel 1929, di ancor più numerose giovani lavoratrici a Roma nel 1931 (fatti segno all'affetto speciale del Papa), di 5000 jocisti belgi a Lourdes nel 1931, e dal congresso giubilare per il X anniversario della J. O. C. (1935), che raccolse nello stadio di Heysel (Bruxelles) i delegati di 26 nazioni e inaugurò la « Centrale jociste » a Bruxelles. Nel 1939 era pronto un pellegrinaggio internazionale a Roma di 20.000 jocistes di c. 30 nazioni: le delegazioni d'oltre Atlantico erano già in viaggio e le delegazioni europee stavano per partire quando, 3 giorni prima della partenza, scoppiò la guerra 1939-45. La J. O. C. entrò in clandestinità in tutti i paesi occupati. In Germania si costituirono 600 cellelule jociste clandestine.

Il can. C. (nel nov. 1929 era stato nominato canonico onorario) continuò la sua attività, nonostante interdizioni e ostacoli d'ogni sorta. Con parecchi cappellani e dirigenti laici fu di nuovo imprigionato: sfuggì per miracolo alla deportazione in campo di concentramento. La J. O. C., per impulso di lui, prese parte alla resistenza patriottica in ogni forma. I due confondatori, Fernando Tonnet e Paolo Garcet, morirono nel campo di Dachau.

Finita la guerra, C. intraprese grandi viaggi apostolici nelle Americhe, in Africa, nei paesi liberi di Europa, per rincuorare, organizzare, fondare sezioni jociste. (In occasione di tali viaggi e di conferenze internazionali della J. O. C., C. fu promosso dottore « honoris causa » delle università di Montréal 1947, di Ottawa 1947, di Rio de Janeiro 1948, di S. Paolo 1948, di Santiago 1948, di Lovanio 1951). In occasione del XXV dalla fondazione ufficiale (1950), un congresso internaz. (3 settembre) raccolse allo stadio olimpico di Heysel (Bruxelles) più di 100.000 jocisti e vecchi jocisti, e si tenne (a Braine-l'Alleud-Waterloo, presso Bruxelles) una nuova conferenza internaz. di 500 delegati di 52 nazioni, che riesaminarono i principi del jocismo al fine di applicarli integralmente nei loro paesi. La J. O. C. internaz. emanava allora un nobilissimo manifesto, dove erano enunciati i diritti e i doveri dei giovani lavoratori di fronte alla vita di lavoro, di famiglia e alle varie circostanze della vita quotidiana, e reclamava il concorso di tutte le autorità pubbliche e private, nazionali e internazionali, per realizzare il programma enunciato. In tale occasione C. ebbe la prelatura (maggio 1950) e fu creato commendatore dell'Ordine di Leopoldo e della Legion d'onore. In seguito mons. C. riprese le sue peregrinazioni internaz. in Europa, in Africa, in America.

La J. O. C. Ogni anno più di 20 milioni di giovani e di ragazzi entrano nel mondo del lavoro. Completamente abbandonati a se stessi, senza alcuna preparazione, essi incontrano problemi la cui soluzione determinerà tutta la loro vita: scelta di un mestiere, apprendistato, sanità, sicurezza e igiene del lavoro, salario, moralità, alloggio, utilizzazione del tempo libero, formazione intellettuale, culturale, religiosa, preparazione al matrimonio . . . Ebbene, la J O. C. vuol preparare i giovani lavoratori d'ambo i sessi ad affrontare siffatti problemi e a darne una *soluzione integralmente cristiana*, tale che non solo trasformi e formi gli individui, ma anche ne faccia degli apostoli e dei capi, i quali agiscano quotidianamente per cristianizzare il loro ambiente di vita e di lavoro e le stesse istituzioni.

La J.O.C. è essenzialmente un movimento di giovani lavoratori e lavoratrici che si raggruppano « *tra loro, da se stessi e per se stessi* » col fine di formare, rappresentare, difendere ed aiutare tutti i propri compagni di lavoro, di farne dei cristiani convinti e degli apostoli dinamici, che saranno domani i capi della classe operaia. Perciò la J.O.C. è insieme: 1) *una scuola di formazione*,

adatta a tutti i bisogni, alla mentalità e alle condizioni di vita dei giovani lavoratori; 2) *una rete di servizi* che danno una risposta concreta ai problemi che i giovani lavoratori devono affrontare: servizio di collocamento, di orientamento professionale, di ferie, servizio dei soldati, dei malati, delle serve, servizio di preparazione al matrimonio, servizio dei divertimenti e delle edizioni . . .; 3) *una organizzazione capace di rappresentare i giovani lavoratori* e quindi di intervenire in loro nome presso le istituzioni pubbliche e private nazionali e internazionali.

Beninteso, l'educazione, la formazione dei giovani lavoratori è il compito primordiale della J.O.C. Essa lo realizza con un *metodo proprio*, che consiste nel partire dalla quotidiana realtà della vita operaia per condurre il giovane a scoprire i problemi da risolvere, a formarsi un giudizio e una concezione cristiana della vita, e infine ad agire direttamente sul suo ambiente, sugli individui e sulle istituzioni. È il metodo chiamato: « *voir-juger-agir* » (vedere-giudicare-agire). Da questo lato la J.O.C. è un *permanente apprendistato della responsabilità*, che prepara i giovani lavoratori di oggi alle responsabilità definitive che assumeranno domani in tutti i campi della vita, al lavoro, in famiglia, nelle organizzazioni operaie e nella vita civica.

Questa formazione è realizzata in modo intensivo mediante i programmi annuali di studio e d'azione, mediante le molteplici pubblicazioni periodiche del movimento (per la massa dei giovani lavoratori, per i militanti, per i dirigenti), mediante le sezioni di studio regionali e nazionali, inchieste e riunioni di militanti, ritiri e meditazioni, mediante la diffusione dell'agenda liturgica, del calendario jocista e delle edizioni . . .

Il Papa fu sempre largo di incoraggiamenti, di elogi, di testimonianze solenni e di benevolenze verso la J.O.C. Pio XI, che fu il suo primo sostegno, la considerava un « tipo compiuto di Azione Cattolica ». Pio XII, poi, in occasione del ricordato congresso giubilare del 1950 inviò al fondatore un'altra lettera autografa (21–III–1949) e ai congressisti un messaggio personale radiodiffuso (3–IX–1950): AAS 42 (1950) 639–42. Il 26–V–1948 aveva ricevuto in udienza speciale i membri del « Bureau International » della J.O.C., confermandoli ufficialmente nella loro missione internaz., nella loro azione apostolica e missionaria in mezzo alla gioventù lavoratrice del mondo.

Oggi (gennaio 1952) la J.O.C. è diffusa in 56 paesi dei 5 continenti e conta c. 1.200.000 membri attivi. È la più potente organizzazione della gioventù operaia del mondo, della quale rappresenta ufficialmente gli interessi anche presso le grandi istituzioni internazionali (O.N.U., Unesco, O.I.L. . . . . v. Lavoro), che accordarono alla J.O.C. lo statuto consultivo. Il « lievito » in questa « massa » imponente sono i « militanti » e i « dirigenti » della J.O.C., che si contano a migliaia, consacrati alla « missione operaia e cristiana » (Pio XII), animati dalla volontà tenace di salvare i fratelli e le sorelle di lavoro nei propri ambienti e nelle diverse circostanze della vita ordinaria: hanno ormai al loro attivo la cristianizzazione di centinaia di migliaia di famiglie operaie, la formazione di innumerevoli capi delle organizzazioni operaie, di membri dei parlamenti e dei governi e anche migliaia di vocazioni sacerdotali e religiose . . . L'esistenza della J. O. C. è uno splendido segno che Dio non ha abbandonato il mondo.

Bibl. — Jos Cardijn, *La JOC*, conferenze tenute a Vienna, 1946. — *Semaine d'étude internationale*, 1935, Ed. Jocistes, Bruxelles. — Jos. Cardijn, *Les jeunes travailleurs face aux temps nouveaux* (1946), *L'heure de la classe ouvrière* (1948), *Le jeune travailleur devant la vie* (1949). — Fernand Tonnet, *Raymond Delplancq*, Ed. Jocistes, Bruxelles. — M. Robberechts, *Charles Bouchard*, ivi. — Maxence Vander Meersch, *Pêcheurs d'hommes*, Albin Michel, Paris. — *Jocisme et Clergé*. Compte-rendu de la session sacerdotale internationale de Malines 1950, Ed. Secrétariat International, Bruxelles. — *Une étape de l'Internationale Jociste*. Compte-rendu de la Conférence Internationale de Braine-l'Alleud 1950, ivi. — Jos. Cardijn, *L'Eglise face au problème de la Jeunesse Travailleuse*, ivi. — Mazious, *Entre vos mains*, Ed. Ouvrières, Paris. — Langdale, *The Church and the young worker*, Young Worker Publications, London (estratti dai principali discorsi di Cardijn). — Marg. Fiévez, *La vie de Fernand Tonnet, premier jociste*, Ed. Jocistes, Bruxelles. — Numerose cronache appaiono su *L'Osserv. Romano*, che costituiscono quasi una rubrica periodica (*La JOC nel mondo*); sul n. del 23-IX-1950 una cronaca, con illustrazione, de *La celebrazione del XXV anniversario* [per svista è detto *Centenario*] *della JOC*. — *Un'esperienza jocista*, in *Aggiornamenti soc.*, aprile 1950, p. 117 s.

JOCABED, moglie (e zia o cugina) di Amram, di sangue levitico (Es II 1; VI 20), madre di Aronne, di Mosè e di Maria: Num XXVI 59. Per altri particolari v. Mosè.

Importante è l'etimologia del nome, perchè se *Jô* è abbreviazione di Jahvè (v.), ne risulterebbe che il nome proprio del Dio d'Israele era noto anche prima della rivelazione all'Horeb: Es III. Molti esegeti ammettono che *Jocabed* è nome teoforico d'origine ebraica: = *Jahvè è gloria*. Non tutti però accettano l'illazione sull'antichità premosaica del nome Jahvè, in quanto il nome della madre di Mosè potrebbe essere stato cambiato più tardi, come avvenne per altri nomi, o tradotto, se era, come altri pensano, d'origine egiziana. — F. Vigouroux in *Dict. de la Bible*, III, col. 1580. — F. Prat, ivi, col. 1230. — P. Heinisch, *Teologia del Vecchio Testamento*, Torino-Roma 1950, p. 45. — A. Romeo nel volume *Dio nella ricerca umana*, a cura di G. Ricciotti, Roma 1950, p. 336-7.

JOCHAM Magno (1808–1893), n. a Riedez (presso Immenstadt), m. a Frisinga, ove, dopo aver esercitato alcun tempo la cura d'anime, insegnò teologia morale dal 1841 al 1878. Nello spirito di Sailer (v.), redasse numerosi scritti di morale e di ascetica (talora sotto il pseudonimo di *Johannes Clericus*) come: *Moraltheologie* (1852-54, 3 voll.), *Bavaria Sancta* (1861 s, voll. 2), *Vom Besitzthum der Geistlichen* (1845), *Das kirchl. Leben der kath. Christen* (1859), *Anleitung zur Gebrauche der bibl. Gesch. beim Religionsunterricht* (1860, 1883³); ottime, utilissime versioni in tedesco dei classici d'ascetica: di *S. Macario il Grande* (1839, 2 voll.), di *Ludov. Blosio* (1835–46, 1840-61², 9 voll.; antologia, 1876), di *Ludov. da Ponte* (« Il direttore di spirito », 1841, 4 voll.; antologia, 1876), di *S. Teresa* (1868-70³, 5 voll.; il I vol. è di G. Schwab), di *S. Giov. della Croce* (1858 s, 2 voll.), di *Alfonso Rodriguez* (« Della perfez. cristiana », 1862, 1894⁴ 3 voll.), di *S. Francesco di Sales* (1881,

1893²); sode e istruttive biografie di *G. Fed. Wiedemann* (1864), *Al. Buchner* (1870), *Dan. Bon. von Haneberg* (1874). — Collaborò inoltre con Gioach. Sighart per una nuova ediz. della *Theologia naturalis* di Raimondo da Sabunde (1852). — Di grande interesse per la storia spirituale del tempo è la sua autobiografia *Memoiren eines Obskuranten* (ed. M. Sattler, Kempten 1896. — F. Lauchert in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, V, col. 455 s. — Hurter, *Nomenclator*, V³, col. 1862. — Cf. *Hist.-polit. Blätter*, 118 (1896) 554-62.

JODL Federico (1849-1914), n. a Monaco, m. a Vienna, filosofo, professore a Praga (1885) e a Vienna (1896), fu tra i principali rappresentanti, nello spirito di L. Feuerbach, del Positivismo (v.) tedesco nella seconda metà del sec. XIX, che applicò, specialmente ai problemi etici, religiosi, culturali, in numerosi scritti, teoretici e storici quali: *Wesen u. Ziele der ethischen Bewegung in Deutschland* (Francoforte 1893, 1909³), *Wass heisst ethische Kultur?* (Praga 1894), *Lehrbuch der Psychologie* (Stoccarda 1897, 1914⁴), *Wissenschaft u. Religion* (Vienna 1909), *Der Monismus u. die Kulturprobleme* (Lipsia 1911), *Geschichte der Ethik* (Stoccarda 1882-89, 2 voll.; 1906-12²; 1920³). Il suo scolaro W. Börner ordinò e pubblicò altri scritti sparsi di J., come *Vom Lebenswege* (Stoccarda 1916 s, 2 voll.), *Aesthetik der bildenden Künste* (ivi 1917), *Allgemeine Ethik* (ivi 1918). — Schmied-Kowarzik in *Archiv. f. Gesch. der Philos.*, 27 (1914) 476 ss, con elenco degli scritti di J. — Ueberweg-Oesterreich, *Grundriss...*, IV¹², 710. — Monografie di W. Börner (Stuttgart 1911) e di M. Jodl (1920). — Enc. It., XIX, 437 *b*. — M. Wittmann in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, V, col. 456 e in *Philos. Jahrb.*, 1922, p. 17 ss.

JODOCO (forma onomastica tra le più variabili: *Jodocus* o *Judocus, Jobs, Joos, Jobst, Jost*; francese *Josse*), Santo († 658?), eremita, figlio del conte (re) Judaele, signore di Armorica (Bretagna). Da suo fratello S. Giudicaele (v.), successo al padre nel governo, gli fu offerto di regnare in vece sua (c. 636), ma J. elesse la vita sacerdotale dopo aver domandato consiglio a Dio con preghiere e penitenze di otto giorni. Per 7 anni prestò servizio nella cappella del conte Aimone di Ponthieu, ma poi (c. 644) per desiderio di maggior perfezione, insieme col suo discepolo Wulmaro, si ritirò a Brahic, luogo assai solitario che allora si chiamava Ray, dove per 8 anni condussero una vita più angelica che umana. In seguito (652) si recarono a Runiac alla foce del Conche, dove costruirono una cappella in onore di S. Martino e per 13 anni continuarono le loro austerità. Di ritorno da un pellegrinaggio a Roma, J. si fermò di nuovo a Runiac, che aveva abbandonato essendovi egli stato morsicato da una serpe.

Molti miracoli avvenuti dopo la sua morte attestarono la sua santità. Quell'eremo in seguito divenne un gran monastero sotto il nome di *St. Josse-sur-mer*. Quivi si trova la maggior parte delle reliquie; altre si trovano nella chiesa di S. J. a Landshut. La ricognizione e la traslazione era avvenuta il 25-7-977. Il suo culto è assai diffuso in Francia e in Germania. J. è menzionato nei Martirologi il 13 dicembre.

Bibl. — Una *Vita* antica composta (da Alcuino?) verso l'800, fu edita in Acta SS. O. S. B., II, 566-71 e da Jost Trier (v. sotto). Altra narrazione presso Surio. VII (1581) 1007-1011. Sul Santo ci rimangono anche una *Vita metrica*, una *Vita*, con miracoli e traslazione, scritta dal monaco Isembardo di Fleury e una *Vita* francese di Giov. Mielot; cf. J. Trier in *Germanistische Abhandlungen* 56 (1924) 15-86. — Lupo di Ferrières, nella chiesa del monastero di S. Josse, un 13 dicembre (c. 860), recitò un *Sermone* in onore del Santo, il quale peraltro vi è appena nominato; edito per la prima volta da W. Levison, *Ein Predigt des Lupus von F*, Leipzig 1927. — J. Trier, *Der hl. Jodocus*, Breslau 1924; in una nota a pag. 14 il Nostro è detto senza fondamento fratello di S. Winnoc (v.). — Analecta Bolland. XV (1896) 458: concessione della messa e dell'ufficio in onore di S. J. — Per i mss. della *Vita*, cf. ivi XIV (1895) 29, 260; XX (1901) 392, 416; XXIII (1904) 170, 177; XXIV (1905) 451; XXIX (1910) 50; XLVII (1929) 265, 285; LII (1934) 246, 329. — A. Zimmermann in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, V, col. 456.

JOERGENSEN (Jörgensen) Jens Giovanni, scrittore, n. nel 1866 a Svenborg (Danimarca), residente ad Assisi, di cui fu nominato cittadino onorario. Nel 1896, con un suo libro intitolato *La vita della menzogna e la vita della verità*, dava definitiva notizia della sua conversione al cattolicesimo. Nel mondo letterario lo stupore non fu molto, poichè già negli anni precedenti J. aveva progressivamente dimostrato una evoluzione spirituale accentuata attraverso un impressionismo personalissimo prima, poi per un simbolismo sempre più mistico e avido di solidità interiore. I prodromi della conversione di J. sono rilevabili nella sua opera giovanile di poesia, e si fanno poi evidenti nel volume *Il Libro del viaggio* (1895), che precede di poco l'esplicita confessione della sua fede cattolica. Da questo momento la spiritualità dello scrittore s'affina di mano in mano, radicata in un temperamento di limpida poesia e cresciuta nell'ambiente più proprio a maturare frutti di cristiana bellezza: Assisi. Uno dei lavori che diede maggior fama a J. è appunto quel *S. Francesco d'Assisi* (1907), nel quale l'indagine dello storico s'accompagna a una magnifica vena d'ispirazione calligrafica e concettuale, che rende il libro fra i più scelti su tutti quelli che sono stati scritti circa il Santo di Assisi. Sette anni dopo usciva la sua opera su *Santa Caterina da Siena* (1915), libro che, se non supera la toccante trasparenza stilistica del primo, resta sempre a testimoniare da una parte l'inesausta energia spirituale dello scrittore; e dall'altra l'influsso sempre più sensibile sulla sua personalità artistica di quel nostro ambiente cattolico-italiano che porta ad altezze non comuni la sua attività. E non è senza un eloquente significato il fatto che ai nostri giorni, nei quali è avvenuta la proclamazione a Patroni d'Italia di S. Francesco e di Santa Caterina, si trovi un italiano di elezione e di amore ma straniero di nascita, cantore non superato delle due gigantesche figure della nostra storia.

J. ha al suo attivo una copiosissima produzione letteraria; da volumi a saggi e ad articoli per riviste e giornali; studi letterari, viaggi (Italia, Lourdes, Terrasanta), racconti, parabole, liriche, autobiografia, ecc., dal cui complesso emerge uno scrittore dotatissimo per chiarezza di pensiero, e per candore di espressione: un artista eccellente per viva immaginazione e per potenza d'intuizione, un cattolico che della sua fede si fa apologeta effica-

cissimo, avvalendosi delle soggioganti arti della poesia. — Tra le principali versioni italiane di J., ricordiamo: *S. Franc. d'Ass.*, per B. Neri, Torino 1922; *S. Caterina da S.*, Roma 1926; *Pellegrinaggi francescani*, per G. Tenconi, Milano 1926; *Il pellegrinaggio della mia vita*, per R. Mazzucconi, Firenze 1928; *Olivae fructus. Impressioni di Provenza*, per A. di Giovanni, Firenze 1929; *Il libro d'oltremare*, per G. Ricci, Firenze 1925. — Cf. Enc. It., XIX, 461.

JOGUES Isacco, S. J., S. (1607–1646). v. Canadà (*Martiri del*); Brébeuf (*de*) Giov.; Garnier Carlo, ecc. N. a Orléans, entrato diciassettenne fra i Gesuiti e ordinato sacerdote nel 1636, nell'aprile dello stesso anno partì per il Canadà, dove svolse per 6 anni un eroico apostolato tra gli Uroni, coadiuvato da Ren. Goupil. Nell'agosto 1642, ritornando da Quebec nella sua missione, cadde prigioniero degli Irochesi: egli e Goupil sopportarono sevizie, mutilazioni d'ogni genere e una durissima servitù, continuando, nullameno, l'opera missionaria tra i loro carnefici. Nel settembre 1642 Goupil cadeva sotto la scure di un vecchio irochese. Nel 1643 J. riuscì a fuggire e riparò in Francia, dove fu onorato come martire: benchè fosse stato mutilato delle dita, Urbano VIII gli permise la celebrazione della Messa, poichè « non era tollerabile che un martire di Cristo non bevesse il sangue di Cristo ». Un anno dopo J., non foss'altro per sottrarsi alla devozione popolare, ritornò nella sua missione dove, incaricato dall'autorità francese, riuscì a portar la pace. Accompagnato da Giov. de La Lande, riprese il suo apostolato, fino a che cadde sotto la scure degli Irochesi (18-X-1646), che gli avevano strappate e divorate le carni. Il giorno dopo lo seguiva nel martirio il compagno de La Lande. — AAS 22 (1930) 496-508: cf. ivi, p. 281, 285, 293. — H. Beylard, *L'héroique aventure de S. Is. J.*, Paris 1943. — La sua festa è introdotta nel Martirologio al 18-X: cf. AAS 15 (1948) 129.

JOIADA: nome di parecchi personaggi biblici.

1) Sommo sacerdote che, durante la strage perpetrata da Atalia (v.), coadiuvato dalla propria moglie Josabat, trafugò, nascondendolo nel Tempio, Joas bimbo ancor in fasce di Achazia, salvandolo così da morte. All'età di 7 anni lo fece proclamare solennemente re nel recinto sacro, mettendo a morte la regina usurpatrice. Finchè visse, ottenne che il re si mantenesse fedele alla religione tradizionale e collaborò, benchè in modo assai fiacco, alla restaurazione del Tempio. Morì a 130 anni, rimpianto da tutti e fu tumulato nei sepolcri reali della città davidica. Dopo la sua morte, il re non perseverò nei saggi consigli avuti di non deviare dal retto sentiero: v. Gioas. — IV Re XI–XII; II Par XXII 10–XXIV 14.

2) Padre del generale Banaia, da identificarsi, probabilmente, con il sacerdote che portò a Davide residente a Siceleg 3.700 uomini: I Par XII 27.

3) Figlio di Banaia e consigliere di Davide: I Par XXVII 34. Non è necessario pensare ad un errore del copista che invertisse i nomi ponendo « J. figlio di Banaia » invece di « Banaia figlio di J. » che sarebbe identico al precedente J.: non era difficile che un nipote ereditasse il nome dell'avo.

JOIARIB: — 1) Discendente di Aronne, la cui famiglia ottenne per sorte, al tempo di David, il primo posto di servizio tra le 24 classi sacerdotali (I Par XXIV I, 7) e la abitazione a Gerusalamme (ivi IX 10). Da essa provennero i Maccabei (I Macc II 1) e Giuseppe Flavio (*Vita*, 1).

2) Capo sacerdotale tornato dall'esilio con Zorobabele: Neem XII 6.

3) Uomo saggio inviato ai campi di concentramento sulle rive delle Ahava per assicurarsi i Leviti e i Netinim necessari al Tempio e che poi tornò da Babilonia con Esdra: Esdr VIII 16.

JOINVILLE (*de*) Giovanni (1224–1319), siniscalco di Champagne. Partito nel 1248 per la VI Crociata, raggiunse a Cipro (v.), Luigi IX, che poi sempre accompagnò, anche nella prigionia e nel riscatto, fino al ritorno in Francia (1254). Rimase sempre amico del santo re e suo consigliere negli affari di Stato. Partito Luigi IX una seconda volta per la Crociata, il de J. restò in patria e da Filippo III ebbe l'amministrazione della contea di Champagne, che condusse fedelmente fino a tarda età. Intanto, per invito della regina di Francia Giovanna di Navarra, redasse la celebre *Histoire de S. Louis* in 149 capi (terminata nel 1309), di altissimo valore documentario e letterario, come quella che è fondata sui ricordi personali dell'autore, su testimonianze orali e scritte, ed è scritta in stile vivo, chiaro, spontaneo, ricchissimo di particolari di vita vissuta e di ambiente (Editio princeps di A. de Rieux, Poitiers 1547, e spesso in seguito; l'ediz. migliore è quella di N. de Wailly, Paris 1874, nella collez. della « Société de l'Hist. de France »; vers. it. a cura di R. Arienta, *Storia di S. Luigi*, Milano, Bompiani 1944). A S. Giovanni d'Acri nel 1250–51 aveva composto anche un *Credo*, che fece ornare di illustrazioni e che rielaborò nel 1288: è una esposizione popolare della fede cristiana (vedilo nella cit. ediz. di de Wailly). — G. Paris *Jean, sire de J.*, *Histoire de la France*, 32 (1898) 291–459. — Enc. It., XIX, 444 s.

JOLENTA, o *Elena*, distinta da S. Elena d'Ungheria (v.), clarissa, Beata (1235–1299), figlia di Bela IV d'Ungheria, sorella delle Beate Margherita e Kinga. Mortole il marito Boleslao VI Pobożny di Polonia (1279), entrò nel monastero delle Clarisse di Alt–Sandecz, dove diede preclaro esempio di tutte le virtù cristiane. Festa 15 giugno.

JOLIET (*Jolliet*) Luigi, S. J. (1645–1700), n. a Quebec di stirpe francese, studioso delle lingue indiane, esploratore e cartografo. Con padre Marquette e altri 5 francesi, partito nel 1673 dal lago Michigan, discese per lungo tratto il fiume Mississipi (detto allora Colbert): a lui si deve il primo riconoscimento di quel fiume. Di ritorno, a Lachire (presso Montréal) sul S. Lorenzo perdette i compagni e le sue carte. — Cf. Enc. It., XIX, 446 *b*.

JOLIVET Carlo Costantino (1826–1903), n. a Pont–l'Abbé (Bretagna), m. a Durban (nel Sud-Africa). Entrato nel 1849 fra gli Oblati di Maria Imm., esercitò cura d'anime a Liverpool (1849-67); fu poi assistente generale della Congregazione (1867-73), fino a quando venne eletto vicario apostolico del Natal (1873), dove si distinse per zelo missionario, illuminato e indefesso, fecondo di tutte le iniziative di istruzione, di educazione, di assistenza. A lui tra l'altro si deve la cattedrale di Durban. — Cf. M. Bernard, *Bibliographie des Missionnaires Oblats...*, Liège 1922, p. 53 s.

JOLY: — Benigno, *Ven.* (1644–1694), n. e m. a Digione, quivi canonico dell'abbazia secolare di St. Etienne. Ordinato prete (1672) e addottoratosi in teologia a Parigi, fu cappellano dell'ospedale di

Digione, ove lasciò la vita assistendo gli appestati. L'ascetica, di cui era nutrita la sua anima squisita e profonda, tradusse in scritti pieni di unzione e di luce (*Le secret de l'oraison mentale*, 1680; *Pratiques chrétiennes*, 1690; *Devoirs du chrétien*, 1697...); soprattutto la visse, fino a morirne, nelle opere di misericordia, per cui meritò di esser detto « Padre dei poveri ». A potenziare e a continuare la sua missione diede vita a varie istituzioni, come case di correzione per penitenti, una società del Buon Pastore e una Congregazione di *Suore Ospitaliere*. La sua causa è introdotta dal 1872. AAS, I, p. 419-22. — A. Beaugendre, *La vie de Messire B. J...*, Paris 1700. — Altra *Vie...*, ivi 1878.

Claudio (1610-1678), n. a Buri sull'Orne (dioc. di Verdun), appartenne per alcun tempo alla società dal Ven Olier, poi fu parroco di S. Nicolò dei Campi a Parigi, vescovo di St. Pol-de-Léon e di Agen (1665). Si fece gran nome a Parigi e fuori soprattutto per la sua predicazione, semplice ma sostanziosa, illuminata e commovente, sostenuta dall'esempio di una vita edificante. Le sue prediche (*Prônes*), delle quali egli stendeva in scritto solo l'esordio, lo schema e le prove, furono raccolte e ordinate dall'avv. Richard (Parigi 1691-93, voll. 8), e meritarono di essere riprodotte nel Migne (*Orateurs sacrés*, T. CXXV), tradotte in tedesco (Augsburg 1755[3]) e in italiano (Venezia 1728). Gran fortuna di edizioni ebbe pure il suo *Les devoirs du chrétien* in forma di catechismo (Agen 1672; 1696[12]). — Hurter, *Nomenclator*, IV[3], col. 314. — Colui che nella controversia sull'Assunzione, difese il testo del Martirologio di Usuardo (cf. *o. c.*, col. 454), non è il nostro come par credere Hurter, ma un omonimo Claudio J. (1607-1700), n. e m. a Parigi, prima avvocato, poi ecclesiastico, canonico a Notre-Dame di Parigi, illustre per dottrina ed esemplarità di vita. Durante i torbidi della Fronda costui s'era rifugiato a Roma. Per le sue opere numerose e di vario argomento, v. Biografia Univ, XXIX (Ven. 1826) 342-43. — Per altri personaggi dello stesso cognome v. Hurter, *o. c.*, V[3], col. 52, 672 nota 3, 269 nota 1, 2001; IV[3], col. 1393, 1649.

Giovanna Maddalena (1643-1708), n. e m. a Digione, quivi visitandina, collaboratrice di S. Margherita M. Alacoque (v.) nella diffusione del culto al Sacro Cuore (v.). A questo scopo aveva composto preghiere e commenti (*La dévotion au S. Coeur*, Dijon 1689[2]) e aveva disegnato il divin Cuore coronato di spine, sormontato da una croce, fiammeggiante e stillante sangue. Anch'ella, come l'Alacoque, subì il martirio delle umiliazioni e delle pene interiori.

Giuseppe Romano, O. M. Cap. (1715-1805), n. a St. Claude, m. a Parigi, scrittore fecondissimo di varia erudizione, ma senza stile e senza metodo. Ricordiamo di lui: 17 *Lettres sur divers sujets importants de la Géographie sacrée et de l' Histoire sainte* (Paris 1772; 1784 nuova ediz. col titolo *La Géographie sacrée et les monuments de l'Histoire sainte* con carte geografiche e incisioni illustrative; altre edizioni 1786, 1801, con un *Atlas sur la Géograpchie sacrée...*), *Histoire de la prédication a partire da Adamo* (Paris 1767), *Dictionnaire de morale philosophique* (ivi 1772, 2 voll.), *Théologie abrégée* (ivi 1790, voll. 2), *Le diable cosmopolite, ou les aventures d'Astarot* (ivi 1761, poema satirico contro i filosofi), *Lettres historiques et critiques sur les spectacles* indirizzate alla signorina Clairon per provare che gli spettacoli sono contrari alla religione cattolica (Avignon [Paris] 1762), *Conférences... sur les principaux sujets de la morale catholique* (Paris 1768, 6 voll.) e ... *sur les mystères* (ivi 1771, 2 voll.), *Le Phaëton moderne* (Paris 1772, poema satirico contro Voltaire), *L'Egyptienne* (ivi 1776; nuova ed. 1786 col titolo: *L'Egyptiade ou le voyage de S. François d'As. à la cour du roi d'Egypte*, poema epico in 12 canti), *Les aventures de Mathurin Bonice, premier habitant de l'isle de l'Esclavage* (Paris 1783, 4 voll.), seguite da *Le porte-feuille de Math. Bonice* (ivi 1787, 2 voll., romanzo allegorico morale), *Placide* (ivi 1786, tragedia, sulla storia di S. Eustachio martire), *L'ancienne Géographie universelle comparée à la moderne...*, *Géographie ecclésiastique..*, *Table générale..*, *Atlas* (ivi 1801, 2 voll.). È rimasta ms. una sua *Histoire du quiétisme* (Bibliot. Nazion. di Parigi, mss. franç. 139 23). Le sue opere di geografia sacra conservano anche oggi qualche interesse. Nelle sue poesie, generalmente deprezzate, s'incontrano momenti di bella ispirazione

Era membro dell'Accademia degli Arcadi in Roma. Non potè essere ammesso a quella di Besançon, con i cui membri si ruppe. Fu trasferito nella provincia di Parigi, dove per c. 40 anni prestò assistenza spirituale ai condannati. Dopo il 1795 fu afflitto da cecità. — Biografia Univ., XXIX (Ven. 1826) 348 s. — Hurter, *Nomenclator*, V[3], col. 672 s. — Ed. d'Alençon in *Dict. de Théol. cath*, VIII, col. 1496 s.

JOM, nome ebraico che vuol dire *giorno*. Importante l'interpretazione di esso nel I capitolo del Genesi (v.) o « esamerone »: v. Creazione (*Racconto Biblico della*).

JOMMELLI Nicola (1714-1774), grande musicista, n. ad Aversa, m. a Napoli. Fu allievo di Durante, di Mancini, di Nicola Fago; Leonardo Leo lo perfezionò nello stile drammatico e da chiesa. Dopo che a 23 anni diede la sua prima opera, applaudita, continuò a scrivere per il teatro. Maestro di cappella prima in S. Pietro sotto Benedetto XIV, indi (1753) a Stoccarda presso il duca di Würtemberg, dettò anche splendidi pezzi di musica sacra. Tornato in Italia (1768), si ridusse a Napoli. Fra la sua musica da chiesa primeggiano l'oratorio *La passione*, la *Messa dei morti*, e il *Miserere*. Un centinaio dei suoi lavori sono conservati tuttora nell'archivio del Conservatorio di Napoli. La sua musica è facile e insieme profonda, copiosa e insieme intima, sempre originale, grandemente suggestiva per grazia, buon gusto, freschezza. — Enc. It., XIX, 447.

JON Areson (latinizzato *Jonas Arii*), ultimo vescovo cattolico d'Islanda (v.) prima della Riforma protestante (1484-1550). Dopo una giovinezza di miseria e di stenti, fu ordinato prete a Helgastadir; nullameno visse con una concubina, da cui ebbe due figli (il celibato ecclesiastico non si era ancora del tutto imposto in quell'isola remota). Nel 1524 fu fatto vescovo di Holar. S'adoprò a tutt'uomo per impedire l'invasione del luteranesimo, che aveva conquistato la Danimarca, la Svezia e la Norvegia: ricorse anche alla violenza, per cui fu citato a comparire davanti al re di Danimarca. Ricusò di obbedire. Nel 1548 imprigionò Martino Einarson, vescovo di Skalholt, simpatizzante dei luterani, e ne occupò la diocesi. Per le sue facinorosità alla fine, per ordine di re Cristiano III,

fu arrestato e, senza processo, impiccato coi suoi figli (7-XI-1550). Del resto, egli era provvisto di grandi talenti, e lasciò molte poesie, particolarmente pregiate quelle intorno alla Passione di Gesù. Si deve a lui l'introduzione (c. 1528) della stampa in Islanda, avendo chiamato dalla Svezia lo stampatore Jon Mathiesen (poi divenuto prete).

JON Ögmundsson, S. (1052-1121), n. a Breidhabólsstadhur in Islanda, dal 1106 vescovo di Holar (il primo della serie), uno dei fondatori del cristianesimo in ISLANDA (v.), maestro ed educatore del popolo e del clero. A lui si deve, tra l'altro, la fondazione del monastero di Tingore (Thingeyrar), il più antico e importante dell'Islanda. La traslazione avvenne il 3-III-1198. Festa 23 apr. — N. HANSEN, *Vore Helgener*, Copenhagen 1917, p. 62-66. — J. ERGASON, *Islands Kirke*, ivi 1925, p. 67-77.

JONA. v. GIONA.

JONA (*Hy*, *I*, *Y*,) piccola isola della Scozia, nelle Ebridi Esterne, un giorno assai celebre per il monastero che vi fondò (563) S. COLOMBANO (v.) irlandese, divenuto fiorentissimo vivaio di Santi, di scrittori, di missionari. Nel sec. XII i Benedettini vi fondarono sopra un grande monastero: a questo appartengono in gran parte gli edifici tuttora esistenti. Notevole la cattedrale a pianta cruciforme, con importanti capitelli decorati di animali, di fogliame, di intrecci, e archi acuti del sec. XIII; sull'entrata sorge l'alta croce del sec. X, detta di S. Martino, con bellissimi rilievi; a fianco della cattedrale si ammira una chiesetta celtica. Un *Chronicon Hyense* dal 563 al 1219 fu edito da W. REEVES in *Irish Archaeol. Celtic Society*, 18 (1857) 349-413. — E. C. TREMBOLME, *The story of. J.*, London-Edinb. 1909. — F. M. M' NEILL, *J.*, London 1920. — W. D. SIMPSON, *The historical St. Columba*, Aberdeen 1927². — J. L. G. MEISSNER, *The Celtic Church in England after the Synod of Whitby* (664), London 1930. — J. A. DUKE, *The Columban Church*, Oxford 1932. — J. RYAN, *Irish Monasticism*, London 1931. — Per la letteratura più antica, come per le origini, l'organizzazione interna e per l'archeologia del monastero di S. Colombano, troverai amplissime indicazioni presso J. LECLERCQ in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, VII-2, col. 1425-61. — v. anche i grandi abbati di J., S. AIDANO, S. FINANO. S. COLOMANO, ADAMNANO (autore della *Vita S. Columbae*, ed. J. T. FOWLER, Oxford 1920, e del *De locis sanctis*, ed. GEYER in «Corpus Script. Eccl. Latinorum», XXXVIII, p. 219-97). — B. SUNDKLER, *Jona och Rom. Den nyare debatten om Skotsk och Engelsk missionstid*, in *Kirkohistorisk årsskrift*, 47 (Upsala-Stoccolma 1947) 50-60.

JONA *ibn* **Ganah** (*Abu'l-Walid Marwan ibn G.*, o *Rabbi J.*, *R. Marinos*), esegeta, linguista e medico ebreo (c. 990-c. 1050), n. a Cordova, donde esulò nel 1012, m. a Saragozza. Sviluppò e completò la teoria del trilitterismo delle radici ebraiche già formulata e illustrata da Yehudah Ḥayyug, del quale l'opera sua, vasta, erudita, profonda, vuol essere appunto la continuazione. In tale intento scrisse, in arabo: *al-Mustalḥiq* (= il completatore, intendi: delle due opere di Ḥayyug sui verbi deboli e geminati); *at-Tanqiḥ* (= revisione accurata, completo trattato grammaticale e lessicale dell'ebraico biblico, escluse le parti già esposte da Ḥayyug e dallo stesso J.); *Risalat at-Taqrib wa't Tashil* (= epistola dell'avvicinamento e della facilitazione, cioè introduzione allo studio di Ḥayyug). In energiche opere polemiche dovette difendere i suoi lavori contro le critiche incontrate specialmente da parte di Shemu'el ha-Nagid. L'opera grammaticale e lessicografica di J. è quanto di meglio sia stato prodotto in questo campo prima degli studi moderni: i quali, del resto non l'hanno resa vana. Alcuni suoi scritti furono tradotti in ebraico da Yehudah ibn Tibbon, da Shelomoh Parḥon e da altri. I più importanti si possono leggere in versioni francesi. Per le edizz. e versioni v. J. KREMER in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, V, col. 550 ed ENC. IT., I, 162 s, con abbondante bibl.

JONA (*Rabbi*) *ben Abraham* **Gerundi** († 1263), originario di Verona, m. a Marheswan. Talmudista intransigente, come il suo discepolo David ben Saul e il suo maestro Salomon ben Abraham di Montpellier, avversò tenacemente MAIMONIDE (v.), scomunicando chi ne leggesse gli scritti filosofici, e approvò l'appello contro Maimonide fatto dall'Inquisizione in Parigi. Ma quando vide che la condanna del filosofo trascinò seco anche la distruzione del Talmud (1242), si pentì, si accusò pubblicamente nelle sinagoghe di Parigi e di Barcellona, promise di fare un pellegrinaggio di riparazione alla tomba di Maimonide e si convertì alla filosofia. Fu chiamato in seguito come professore a Barcellona, dove ebbe per discepolo HILLEL BEN SAMUEL (v.), poi fu eletto capo della scuola di Toledo: la tenne per un anno, cioè fino a morte, che lo colse in circostanze misteriore.

JONAE Pietro, vescovo protestante svedese († 1607), n. al principio del sec XVI, professò teologia protestante a Upsala. Si oppose fieramente al progetto di re Giovanni III di introdurre in Svezia una nuova liturgia più vicina alla cattolica. Soffrì perciò la prigionia, donde poi evase riparando in Germania. Trovò protezione presso Carlo, duca di Sudermania, da cui ebbe il vescovado di Strengen: ne prese possesso nel 1593. Capeggiò il movimento di coloro che miravano a conservare il luteranesimo integrale e gli riuscì di far desistere Giovanni III dal suo divisamento. Quando il duca Carlo salì al trono, incaricò J. di rivedere la versione svedese della Bibbia: frutto di questo lavoro è una serie di osservazioni esegetiche, note in Svezia sotto il nome di *Observationes Strengnenses*. In seguito Carlo si raffreddò con lui, quando dovette rimproverarlo di pratiche simoniache, minacciandolo di deposizione.

JONAS, Jonatus, S. v. GIONATO.

JONAS Justus. v. GIONA JUSTUS.

JONES Giovanni. v. LEANDRO da S. Martino.

JONES Inigo (1573-1652), architetto, detto il «Vitruvio dell'Inghilterra», n. e m. a Londra, uno dei pochissimi artisti inglesi fioriti dal medio evo al sec. XVIII. Studiò i grandi maestri in Italia, indi a Londra fu incaricato dei restauri della chiesa di S. Paolo e ne iniziò i lavori improntati a un chiaro stile classico. La sua opera venne però distrutta da un incendio. Restano di lui alcuni eccellenti lavori, tra i quali l'ospedale di Greenwich, e molti progetti raccolti nei Musei. Questi sono documento eloquente di quanto J. fosse debitore all'arte italiana (Palladio). La chiesa di S. Paolo venne poi ricostruita da Cristoforo Wren, che con J. ha in comune l'ispi-

razione a modelli del puro classicismo. Una larga fama raccolse J. anche come pittore e scenografo.

JONIO (*Jonas*, *Yon*, *Jonius*, *Aeonius*), S. La sua vita è tanto poco nota quanto il suo culto è antico e diffuso in Francia. I suoi *Atti* furono compilati tra il IX e il X sec. sugli Atti di S. Luciano di Beauvais. Sono del tutto leggendari. Secondo essi, J. accompagnò in Francia S. DIONIGI (v.), da cui fu ordinato prete, ed ebbe da lui assegnata, come campo di missione, la regione a sud di Parigi, attorno alla piccola città d'Arpajan (Chatres) sull'Orge. In una persecuzione scoppiata dopo la morte di Dionigi, fu arrestato per ordine dell'ufficiale romano Giuliano e messo a morte su una montagna a una lega da Chatres (5-VIII-290). Sue reliquie si venerano a Chatres, a Corbeil e in altre località. A lui s'intitola Saint-Yon, presso Rouen, dove S. Giov. B. de LA SALLE (v.) fondò i Fratelli delle Scuole Cristiane, detti perciò anche « Fratelli di Saint-Yon ». Festa 5 agosto; nel Martir. Romano, 22 settembre. — ACTA SS. *Aug.* II (Ven. 1751) *die* 5, p. 13-15.

JORAM: — 1) *Re di Giuda* (849–842 a. C.), figlio di GIOSAFAT e marito ad ATALIA (v.), governò sotto il diretto influsso della moglie. Introdusse l'idolatria in Giuda e Gerusalemme, ove si eresse un tempio a BAAL (v.); uccise i suoi fratelli, forse oppostisi a tale empietà, meritandosi in una lettera attribuita ad Elia (II Par XXI 12) una duplice pena per il popolo e per sè. Si sottrassero infatti al suo dominio gli Edomiti, mentre Filistei ed Arabi fecero incursioni armate nel paese. Colpito da terribile malattia intestinale, se ne andò « senza che nessuno lo desiderasse » e senza esser deposto nei sepolcri reali. — IV Re VIII 16–24; II Par XXI.

2) *Re d'Israele* (853–842 a. C.), fratello e successore di Ochozia morto senza eredi, noto per la spedizione contro Moab, insieme a GIOSAFAT (v.) re di Giuda, e agli Edomiti. Aiutato da Eliseo contro la sete, vinse i Moabiti assediandoli nella capitale Chareshet (= *Kerak* attuale). Il re MESA (v.), tentata inutilmente una incursione, sacrificò sulle mura al dio Kamosh il figlio primogenito: gli Israeliti « si allontanarono dalla città e ritornarono », espressione questa che, per quanto non chiara, sembra ammettere l'infelice esito della spedizione, dopo la quale la potenza d'Israele restò indebolita. — IV Re III.

JORDAENS Giacomo (1593–1678), grande pittore fiammingo, n. ad Anversa. Ebbe maestro (poi suo suocero) Adamo Van Noort, e amico il Rubens, del quale divenne emulo. Nel palazzo del Bosco all'Aja conservasi un suo smisurato quadro allegorico, rappresentante l'apoteosi del principe Fed. Enr. d'Orange. Questo pittore ha trattato una varietà considerevole di soggetti, storici, religiosi, mitologici, di genere, ritratti, e si è specialmente distinto nei soggetti popolari rappresentanti costumi. Si hanno suoi lavori in varie chiese delle Fiandre, del Brabante e di altre regioni. — ENC. IT., XIX, 459 s. — A. STUBBE, *Jac. J. en de Barok*, Anversa 1948: per l'autore J. è un borghese dalle tendenze plebee, un uomo religioso solo in superficie, un pittore amante della vita effusa e colorata, un barocco suo malgrado, poichè fu vittima dell'impresa di Rubens e del gusto dei mecenati ecclesiastici per i quali lavorò. — Cf. J. B. DU BUY, *J. J., schilder, protestant*, in *Historia*, 15 (1950) 217-24.

JORDAN Edoardo (1866-1946), insigne storico francese, professore alle facoltà di lettere di Rennes e di Parigi, membro dell'« École française » di Roma e dell'« Académie des Sciences mor. et pol. » (sez. di Storia) di Parigi. Consacrò la sua vita al rinnovamento degli studi storici, promosso da Leone XIII, sia con gli scritti (*Les origines de la domination angevine en Italie*, Paris 1909; edizione dei *Registres de Clément IV* e di testi medievali; collaborazione a parecchie riviste, come la *Rev. d'hist. eccl.* di Lovanio, e specialmente la *Revue historique*, per la quale preparava le succose, profonde cronache di storia eccles. medievale), sia col magistero, sia con l'assistenza, l'incoraggiamento, le sovvenzioni agli studenti: rese servigi inestimabili al clero francese avviato agli studi superiori. — A. FLICHE, *E. J.*, in *Revue d'hist. de l'Eglise de France*, 32 (1946) 216-20. — G. LE BRAS, *E. J.*, in *Revue historique*, 197 (1947) 153-57. — ENC. IT., XIX, 460.

JORDAN, Francesco Maria *della Croce* (1848-1918), fondatore della Società del Divin Salvatore, detta dei Salvatoriani (sigla S. D. S.), n. a Gurtweil (Baden), m. a Tafers in Svizzera. Studiò — vocazione tardiva — a Friburgo di Baden, poi a Roma. Fatto sacerdote (21-VII-1878), viaggiò in Egitto e in Terra Santa. Fondò la Società del Div. Salv. l'8-VII-1881 a Roma dandole per scopo: la diffusione della parola di Dio a tutti i bisognosi, nei paesi cristiani o nelle missioni, colla predicazione o colla stampa. Nel 1888 fondò il ramo femminile (Salvatoriane). La Soc. si diffuse in Italia, Germania, Austria, Svizzera, Belgio, Inghilterra, America. Nel 1889 assunse la miss. dell'Assam (Shillong), che tenne fino alla guerra europea (1915) e nel 1922 la prefettura ap. (tale dal '38) di Shaowu (Fukien) in Cina, che dirige tuttora (popol. 300.000, catt. 4.685). Ebbe il decreto di lode il 27-V-1905 e fu approvata da Roma l'8-II-1911. Attualmente (1949) la Soc. ha 564 padri, 171 professi, 300 fratelli. — PFEIFFER, *P. Franziskus M. von Kreuze Jordan*, Roma 1930. — E. FEDERICI, *Il P. Jordan*, Roma 1948 (pp. 512). — B. SCHWEIZER, *P. Franz. M. vom Kreuze J. Ein heiligmässiger Ordensstifter unserer Zeit*, Freib. i. d. Schw. 1949 (pp. 239). — *Die Gesellschaft des Göttl. Heilandes* (*Salvatorianer*), München 1926. — *I Salvatoriani*, Roma 1942. — v. RELIGIOSI, VI, 58.

JORDAN Raimondo. v. IDIOTA.

JORDANES (*Jordanis*, *Jornandes*). v. GIORDANO ALANO.

JORET Donaziano, O.P. (1883-1937), n. a Bouguerrais, m. a Nizza, studioso e scrittore di mistica. Si fece domenicano a Le Saulchoir (Belgio) nel 1909, dopo aver compiuti gli studi e aver ricevuta l'ordinazione sacerdotale a Couets. Sempre malaticcio, passò la sua vita a Passe-Prest (Nizza), lasciandoci: *La contemplation mystique d'après St. Thomas d'Aquin*, Paris 1923; *Par Jésus Christ notre Seigneur*, ib. 1925; *Aux sources de l'eau vive*, ib. 1928; *L'enfance de la vie spirituelle*, ib. 1930; *Le rosaire de Marie*, ib. 1933; *Recueillement*, ib. 1934; *Notre vie dominicaine*, ib. 1936. Collaborò inoltre attivamente alla *Vie Spirituelle* fin dall'inizio della rivista. — *Bulletin Thomiste*, 5 (1937) 268–71. — *Vie Spirituelle*, 19 (1937) 54–55. — *Vita Cristiana*, 9 (1937) 319.

JORIS (*Jorisz, Joriszoom . . .*) Giov. Davide. v. DAVIDISTI, 1; cf. anche F. PRIMS, *De lering van David Joris* (*1544-1556*), in *Bijdragen tot de geschiedenis*, 3ª serie, 1 (Anversa e Gand 1949) 231-38. — P. BURCKHARDT, *D. J. u. seine Gemeinde in Basel*, in *Basler Zeitschr. f. Gesch. u. Altertumskunde*, 48 (1949) 5-106.

JORZ *de Jorz* (*Jorsius, Georce;* erroneamente *Joyce*) Tommaso, O. P., Card. (c. 1230-1310), inglese, originario del Nottinghamshire, detto anche *Thomas anglicus*. La sua figura non è ancora bene distinta dai parecchi omonimi contemporanei inglesi. Raffaele di Volterra e S Antonino gli danno il nome di *Tebaldo,* contro le testimonianze di tutte le fonti migliori. Entrato fra i Domenicani (con 5 fratelli, di cui Gualtiero sarà poi arcivesc. di Armagh e primate d'Irlanda), avrebbe studiato filosofia e teologia sotto S. Alberto Magno (secondo il Ciaconio) e, a Parigi, sotto S. Tommaso. Divenuto « magister », insegnò quelle discipline nei conventi dell'Ordine. Nel 1292 lo troviamo reggente in teologia all'univers. di Oxford. Nel 1297 succedette a Gualtiero di Wirterburn come provinciale d'Inghilterra. Comparve nei Capitoli generali di Marsiglia, Colonia, Besançon, Tolosa. Era confessore di re Edoardo III che nell'ottobre 1305 lo mandò presso papa Clemente V per trattare affari della corona e per sostenere la canonizzazione di Roberto Grossatesta e di Tommaso di Cantilupo. Il 15-XII-1305 riceveva il cardinalato col titolo di S. Sabina. Da Clemente V fu incaricato di esaminare le dottrine di P. Giov. OLIVI (v.) sulla POVERTÀ dei Minori (v.) e di giudicare in altre controversie circa la stessa materia. Recandosi a Roma per l'incoronazione dell'imperatore Enrico, fu trattenuto da una malattia a Grenoble, dove morì (13-XII-1310). La sua salma fu trasportata a Oxford (1311) e tumulata nel coro dei Domenicani.

Ciaconio gli attribuisce numerosi scritti, la cui autenticità è mal sicura: *In 4 libros Sententiarum, Postilla in Psalterium, Sermones per annum, De doctrina scholarium, De conceptione B. Virginis, Commentaria in Genesim, Super Boëtium De consolatione, Contra Joan. Scotum, De concordantia librorum S. Thomae Aquin., Postillae in Proverbia Salomonis, In Canticum Canticorum, In libros S. Augustini De Civitate Dei, Quodlibeta, Adv. iconoclastas, Quaestiones theologicae, De statu animarum post mortem.* Altre opere gli assegnano Pisteo (commento a *Isaia* o a *Geremia*) e Ferd. Ughelli. Su questi scritti hanno diritti di paternità Tommaso Waleys, Tommaso di Sutton, il misterioso Tommaso Anglico e, si crede da alcuni, anche Tommaso d'Aquino. Il *Contra Joan. Scotum* (*Thomas Anglicus contra I Sent. J. Scoti*, Venezia 1523) è restituito da Pelster a TOMMASO SUTTON (v.). Del pari inautentico è il commento ai primi 27 Salmi, pubblicato da Sisto Lamberti, Venezia 1611. Sicchè la eredità letteraria certa di J. si riduce per noi a citazioni del Commento alle Sentenze, pezzi della corrispondenza con la corte inglese e tre sermoni recitati a Oxford (4-II-1291, 16-XII-1291, 30-XI-1292). — Cenni biografici nella citata ediz. del LAMBERTI.-CIACONIO, II, 374 s. — QUÉTIF-ECHARD, I, 508 s. — A. LITTLE-F. PELSTER, *Oxford theology and theologians c. A. D. 1282-1302,* Oxford 1934, p. 187 ss. — P. GLORIEUX in *Dict. de Théol. cath.*, XV, col. 779.

JOSAPHAT. v. GIOSAFAT.

JOSBERT, B. v. JOSCIO, B.

JOSCELINO. v. GOSCELINO; GOSSVINO; GOZLINO. — Per **Jocelin di Brakelond**, autore di una *Cronica,* il cui principale eroe è Sansone, abbate del monastero di S. Edmondo, v. H. E. BUTLER, *The Chronicle of J. de Brakelond*, Edinburg 1949 (pp. XXVIII-167), nuova ediz., con vers. inglese a fianco, introduzione, note e appendici: l'opera di J., se pur difettosa talora per esattezza cronologica e per ordine espositivo, è piena di fascino per vivacità di stile e per copia di particolari colti immediatamente: interessantissimo quadro della vita di un monastero alla fine del sec. XII. — Per **Gosvino de la Chapelle**, v. BR. NARDI, *Note per uno studio dell'averroismo latino*: IV, *Sigieri di Brab. e maestro G. de la Ch.*, in *Riv. di Storia della Filos.*, 3 (1948) 20-22.

JOSCIO, Beato, O.S.B. († 30-XI-1163), monaco di Saint-Bertin, dove visse e morì in santità. Secondo la pia e pittoresca leggenda, la Vergine glorificò il suo fedele col gentile miracolo delle rose, detto anche « dei 5 Salmi »: la festa di S. Andrea del 1163 sul sepolcro del monaco sbocciarono 5 rose che disegnavano le 5 lettere del nome « Maria ». Così narra Vincenzo di Beauvais (*Speculum maius*, VII, 116). Il miracolo è testimoniato in parecchie redazioni antiche e in numerose opere d'arte, sempre identico nella sostanza. Per Tommaso da Cantimpré sarebbe avvenuto il 30-XI-1186 o 1187 nell'abbazia di Déols nel Berry, sulla tomba di un monaco dal nome **Josberto** o **Joberto**.

Il culto di J. fu approvato nel 1619. Festa 30 novembre. — ACTA SS. *Oct.* XI (Parisiis et Romae 1870) *die* 26, p. 793. — A. DUSAUTOIR, *Les roses merveilleuses de l'ancienne abbaye de Saint-Bertin*, in *Bullettin de la Société des Antiquaires de la Morinie*, 11 (1902) 57-62; cf. ANALECTA BOLLAND., XXII (1903) 350.

JOSIPPON, misterioso autore ebraico medievale, che scrisse — probabilmente nell'Italia meridionale al principio del sec. X — una storia del popolo ebreo, detta il *Libro di J.*, per antonomasia, molto popolare e diffusa negli ambienti ebraici d'Europa. Essa è una rielaborazione compendiata delle opere di GIUSEPPE FLAVIO (v.) — per cui l'autore è detto appunto J. o « piccolo Giuseppe », — ma la narrazione, che si estende dalle origini fino alla distruzione del secondo Tempio di Gerusalemme (70 d. C.), utilizza largamente, oltre le opere di Flavio (le *Antichità giudaiche* nella versione latina, e la *Guerra giudaica* nel rifacimento latino che va sotto il nome di EGESIPPO [v., 2]), anche i libri deutero-canonici, i racconti del Talmud e del Midrash, una redazione latina del romanzo di Alessandro, altre fonti latine ed ebraiche, non sempre citate dall'Autore. La critica vi fa difetto; abbonda invece il leggendario, il meraviglioso, il numinoso biblico. Lo stile è vivace, snello, encomiastico.

L'opera ebbe straordinaria fortuna, come testimonia il gran numero di redazioni, di versioni, di rifacimenti, di compendi in cui ci pervenne. La forma originale par quella edita a Mantova 1476-79, editio princeps; poi Basilea 1541 con vers. lat. di SEBAST. MÜNSTER; poi Berdičev 1896-1913, a cura di D. GÜNZBURG e A. KAHANA). La maggior parte delle edizioni riproducono invece quella di Costantinopoli 1510 a cura di TAM BEN YAHYÀ (in seguito, ad es., Gotha 1707, Gotha-Lipsia 1710 con

vers. latina di J. P. Breithaupt), la quale riflette una redazione più diffusa, probabilmente quella di Jehudah Moscono del sec. XIV. J. Gagnier ne diede una nuova versione latina (Oxford 1706). Si segnalano una rielaborazione araba di Zaccaria ben Sa'id al Yamani (conservata in parecchie redazioni), una etiopica, una slava, un compendio di Abramo ben Dawid ha-Lewi (Worms 1530 e Basilea 1557 con vers. latina di Seb. Münster; vers. tedesca anonima, s. l. 1530; altra vers. ted., di G. Wolf, Urzel 1557 e spesso in seguito; vers. inglese, di P. Morwyng, Londra 1558 e spesso ancora).

J., il cui profilo biografico ci è del tutto ignoto, fu confuso con **Giuseppe ben Gorion** (*Gorionide*), uno dei capi della resistenza ebraica all'invasione romana. — *Encyclop. Judaica*, IX (Berlino 1932) col. 425. — V. Ussani, in *Rendic. della Pontif. Accad. Rom. di Arch.*, 10 (1934) 165-75. — Enc. It., XXXV, 850. — Cf. anche Ippolito (S.) di Roma.

JOSQUIN *des* Prés (*Desprez*, *Deprez*, *Jodocus a Pratis*, *Jodocus Pratensis*), musico, n. c. 1450 nell'Hernagen, m. nel 1521 a Condé, prevosto del Capitolo di quella cattedrale. Scolaro di Giovanni Ockenheim, detto il « patriarca della musica », fu alle corti di Firenze, Ferrara, Milano, Roma e Parigi. Di grande talento e dotato di alta sensibilità artistica, J. cooperò in modo efficacissimo allo sviluppo dell'arte musicale in genere e della musica sacra in particolare. Se si tiene presente, scrive di lui il Commer, che i predecessori di J. badavano solo a mettere assieme, secondo i principi d'arte, più frasi a contrappunto, e se si osserva come egli si sia emancipato nei suoi mottetti dai legami di un tempo, dando la sua importanza anche al significato delle parole, bisogna stupire di quanto egli ha fatto. Per la sua espressività estetica, J. viene annoverato dagli studiosi di musicologia tra i più grandi geni musicali di ogni tempo. Oltre a moltissima produzione profana, restano di lui composizioni sacre in numero rilevante. Tra esse emergono per ispirazione lirica ed elevatezza di stile 17 *Messe*, un centinaio di *Mottetti* a 4, 5, 6 vv., e *Salmi*.

JOUBERT Eugenia (1876-1904), n. a Yssingeaux (dioc. di Le Puy-en-Velay), quarta di 8 figli, fu educata dalle Orsoline di Monistrol, dalle Suore di S. Giuseppe di Yssingeaux, infine dalle Suore di Nostra Signora di Le Puy-en-Velay. Chiamata alla vita religiosa, entrò (6-X-1895), a La Darne S. Marie, tra le Suore della S. Famiglia del Sacratissimo Cuore, recentemente fondate dal Padre Rabussier S. J., per consiglio dello stesso fondatore; vi pronunciò i voti l'8-IX-1897 a Parigi. In pochi anni realizzò l'augurio che, nel commiato dalla famiglia, aveva ricevuto dalla mamma: « Figlia mia, io ti offro a Dio: non guardare indietro, e diventa santa ». Una crudele malattia ne liberò dal corpo l'anima purissima, consumata dall'amor di Dio, giardino di tutte le virtù (Liegi 2-VII-1904).

Istituiti i processi diocesani a Liegi, a Roma (dove la J. era soggiornata alcun tempo, in un periodo di remissione della malattia), a Le Puy-en-Velay e a Parigi, la sua causa, per interessamento dello stesso Leopoldo re del Belgio e di Zita imperatrice, fu introdotta a Roma il 1-VI-1938. — AAS V (1938) 352-54.

JOUFFROY (*Gaufridi, Joffredi, Jofridius, Gofredus*) **Giovanni**, O.S.B., Card. (c. 1412-1473), n. a Luxeuil, m. a Rully. Insegnò diritto canonico a Pavia (1435-38); fu cappellano e ambasciatore di Filippo di Borgogna, che lo inviò presso il papa Nicola V (1448) e presso Alfonso re di Portogallo (1449 s). Nominato abbate di Luxeuil (1449) e vescovo d'Arras (1453), aderì al partito del Delfino, il quale, divenuto poi Luigi XI, lo incaricò di numerose e delicate missioni diplomatiche. Nel 1461 negoziò tra Pio II e Luigi XI l'abolizione della Prammatica Sanzione, meritandosi il cappello cardinalizio (1461) e il vescovado di Albi (1462). Comandò pure varie spedizioni militari. — Grappin, *Eloge hist. de J. J., card. d'Albi*, Besançon 1785. — Ch. Fierville, Coutances 1874. — Ciaconius, II, 1052-55. — Pastor, II, v. indice. — G. Mercati, *Una lettera di Vespasiano da Bisticci a Jean Jouffroi, vescovo di Arras, e la biblioteca romana del Jouffroi*, in *Mélanges F. Grat*, I (1946) 357-66. — L. Delaruelle, *Note sur Jean J.*, in *Annales du Midi*, Toulouse 1943, fasc. 219-20, 529-31.

JOUFFROY Teodoro (1796-1842), filosofo, n. a Pontets presso Pontarlier (Giura), m. a Parigi, professore di filosofia all'Ecole Normale, alla Sorbona e al Collège de France. Abbiamo di lui: la traduzione in francese degli *Schizzi di filosofia morale* di Dugald Stewart, e quella delle *Opere complete* di T. Reid, precedute ambedue da notevoli prefazioni; un *Corso di diritto naturale*, 3 voll.; un *Corso d'estetica;* delle *Miscellanee filosofiche,* e *Nuove miscellanee filosofiche.* Per J. la filosofia è la scienza dell'uomo, che deve comprendere la conoscenza della vita attuale, della anteriore e della futura: coi dati della vita attuale si inferiscono le condizioni delle due altre. In psicologia distinse la vita fisiologica che tende al bene del corpo, dalla vita psicologica (intellettuale e morale) che tende al bene dell'Io. In morale, si preoccupa del problema del destino umano; il suo *Corso di diritto naturale* è specialmente consacrato all'esame di questo problema. Nella prefazione alle opere di Reid, affermando che nessuno può esser certo che le cose sieno tali quali appariscono al nostro pensiero, conclude alla necessità del dubbio, cadendo nello scetticismo. J., con Cousin, difende un psicologismo spiritualista, che potè aver valore contro il sensismo e il positivismo, ma, in quanto sganciato dalla metafisica tradizionale, si rivela infondato e fragile. — Ueberweg-Oesterreich, V[12], 69. — L. Ollé-Laprune, *Th. J.*, Paris 1899. — M. Salomon, *J.*, Paris 1910. — Enc. It., XIX, 464 *b*.

JOUON Paolo, S. J. (1871-1940), n. e m. a Nantes, gesuita dal 1890. Campo specializzato dei suoi studi fu quello delle lingue semitiche, a cui si dedicò a Beyrut nel 1903-4 e ad Innsbruck. Insegnò ebraico all'università di S. Giuseppe in Beyrut dal 1907 al 1914, poi al Pontificio Istituto Biblico di Roma fino al 1920, quando dovette lasciare l'insegnamento per indebolimento fisico. Dal 1925 fino a pochi mesi dalla morte fu a Parigi per lo più in casa di salute. Nella filologia biblica lascia una bella orma. La sua *Grammaire de l'hébreu biblique* (Roma 1923) conta fra le migliori e fu accolta con grande plauso anche in campo non cattolico. Ricordiamo ancora i due commenti filologico-esegetici al *Cantico dei Cantici*, Parigi 1900, e al libro di *Rut*, Roma 1924. Degno di rilievo nella collezione « Verbum Salutis » è il suo: *L'Évangile de N. S. J. Ch.*, traduzione e commento del testo

originale greco tenuto conto del sostrato semitico, Parigi 1930. Delle sue erudite note filologiche sono ricche soprattutto le riviste: *Mélanges de la Faculté Orientale* di Beyrut, *Biblica* per il Vecchio Testamento, *Recherches de science religieuse*. — Cf. *Biblica* 21 (1940) 234-237. — S. LYONNET in *Dict. de la Bible. Suppl.*, IV, col. 1141-43.

JOUVANCY (*de*) Giuseppe, S.J. (1643-1719), n. a Parigi, m. a Roma, gesuita dal 1659, fu oratore, poeta, umanista squisito. Pubblicò numerose *edizioni di classici* per le scuole (Orazio, Ovidio, Terenzio, Giovenale, Marziale, Cicerone) e un *dizionario greco-francese*. Le opere sue più vive sono ancora: *De ratione discendi et docendi* (1692), e la *Historia S.J.* Pars V (1710), continuazione dell'ORLANDINI (v.) per gli anni 1591-1616. L'opera spiacque in Francia e fu posta all'Indice (1722) « donec corrigatur » per giudizi intemperanti circa la questione dei RITI CINESI (v.), ma fu permessa la pubblicazione a patto che ne fossero tolti i tratti incriminati. — SOMMERVOGEL, IV, 830-859; IX, 518-520. — ENC. IT., XIX, 465 *a*.

JOUVENET Giovanni, il *Grande* (1644-1717), pittore, n. a Rouen, m. a Parigi. È autore di efficaci ritratti. Fra i successori di Mignard e di Lebrun, è il pittore che ha composto quadri storici fra i più noti, come *La risurrezione di Lazzaro* e *L'estrema Unzione*. Supera i maestri nel colorito e nella vivacità dello stile; e la *Deposizione della Croce* al Louvre è prova di un arte commossa e potente. È noto che J., essendo stato colpito nei suoi ultimi anni da paralisi alla mano destra, dipinse pur con la sinistra opere ricche di forza e di bellezza. Ebbe validi imitatori nel Lafosse, nei fratelli Bono e in Luigi Boulogne. — *Bibl.* presso ENC. IT., XIX, 466 *a*.

JOYEUSE Enrico, *duca di J., Conte di Bouchage*, O. M. Cap., in religione *Padre Angelo di J.* (1567-1608): v. ENRICO di J. — GIOVANNI DI CALLIÈRES ne tracciò la biografia, spesso ristampata, col titolo significativo: *Il cortigiano predestinato*, Paris 1661. — VOLTAIRE, nel canto IV dell'*Enriade*, così lo descrive: « Vicieux, pénitent, courtisan, solitaire, — il prit, quitta, reprit la cuirasse et la haire ». — LOUIS DE GONZAGUE, Paris 1929. — UBALD D'ALENÇON in *Dict. d'Hist. et de Géogr. eccl.*, III, col. 22-25. — M. H. LAURENT, *Sixte V et le Père Ange de J.*, in *Collectanea Franciscana*, 12 (1942) 552-56. — **Francesco**, dal 1583 Card. (1562 o 1559-1615), era fratello del precedente. Nobiltà di sangue, buona indole e talento gli procurarono innumerevoli dignità, uffici e benefici. Fu segretario e consigliere del re, arcivescovo di Narbona (a 23 anni), protettore di Francia presso la S. Sede, arcivesc. di Tolosa (1584), uno dei tre commissari ecclesiastici che pronunciarono lo scioglimento del primo matrimonio di Enrico IV, arcivesc. di Rouen. Legato a latere di Pio V, rappresentò il Papa come compadrino al battesimo del Delfino (1606). Inviato di Enrico IV per ricondurre la pace tra la Repubblica Veneta e la S. Sede. Membro della reggenza (istituita da Enrico IV prima della sua morte), gli toccò di consacrare regina Maria de' Medici a S. Denis (13-V-1610), e alcuni mesi dopo re Luigi XIII a Reims (17-X-1610), che da lui aveva ricevuto il giorno prima la S. Cresima. Presiedette gli Stati generali del 1614 e morì decano dei cardinali ad Avignone. Aveva fondato un Seminario a Rouen, collegi a Pontoise e a Dieppe. Della sua pietà mariana sono testimonianze i pellegrinaggi a Loreto, in Spagna, e i larghi donativi di cui gratificò i santuari. Della sua liberalità fruirono numerosissimi istituti, chiese, monasteri, congregazioni. — La sua biografia fu scritta da ANT. AUBERY, Paris 1654, in f.°, che vi riportò « memorie, lettere, dispacci, ambasciate e altri scritti » del celebre cardinale. — CIACONIUS, IV, 81-83. — PASTOR, *Storia dei Papi*, IX-XIII, v. indici. — P. DE VAISSIÈRE, *Les messieurs de J. (1560-1615)*, Clichy 1926.

JUANA Ines de la Cruz, al secolo *Juana Inés de Asbaje y Ramirez de Cantillana* (1651-1695), celebre poetessa messicana, n. a Miguel de Nepantla, m. a Mexico. Già dama d'onore della viceregina, entrò sedicenne tra le Carmelitane scalze del convento di S. Giuseppe, donde, tre mesi appresso, dovette uscire per ragioni di salute. Dopo una breve parentesi a córte, riprese la vita religiosa nel convento di S. Girolamo, ove rimase fino a morte tra lo studio e le pratiche della pietà, ammirata per i suoi talenti e venerata per la sua profonda religiosità, umiltà, abnegazione e carità. Durante l'epidemia che all'inizio del 1695 colpì il suo convento, si prodigò eroicamente nell'assistenza delle consorelle e cadde ella stessa vittima del contagio. Poco prima aveva consegnato al vescovo di Mexico la sua biblioteca (c. 4000 voll.), i suoi apparecchi scientifici e i suoi strumenti musicali perchè fossero venduti a vantaggio dei poveri.

Squisitissima anima, nutrita di profonde letture sacre e profane, accesa dagli ideali della scienza, vibrante di umanità, di fede e di amore soprannaturali, si effuse in gran numero di composizioni letterarie le più varie, dalla lirica alla drammatica, dove, pur risentendo qua e là il secentismo imperante, si afferma con rara potenza, schiettezza e originalità poetica. Le sue opere, apparse già in edizioni parziali, furono poi raccolte in tre voll.: I, *Inundacion Castalida de la unica poetisa, Musa décima, Sor J. I. de la C.*, Madrid 1690, col titolo, meno secentesco, di: « Poemas de J. I. de la C. »); — II, *Segundo tomo de las obras de sor J. I. de la C.*, Siviglia 1691, Barcellona 1693; — III, *Fama y obras posthumas del Fénix de Méjico, Sor J. I. de la C.*, Madrid 1700, con biografia di D. CALLEJA. — P. HENRIQUEZ UREÑA, *Bibl. de Sor J. I. de la C.*, in *Rev. Hispanique*, 40 (1907) 161-214. — A. NERVO, *J. de Asbaje*, Madrid 1912. — GONZALEZ BLANCO, *Sor J. I. de la C.*, in *Nuestro Tiempo*, 13 (1913) 2-310. — Altre indicazioni in ENC. IT., XX, 11 *b*. Aggiungi: DOLORES MARTI DE CID, *Sor J. I. de la C.*, in *Univ. pontif. Boliv.*, 13 (1948) 387-403. — R. RICARD, *Ant. Vieira et Sor J. I. de la C.*, in *Bullet. des études portugaises*, 12 (1948) 1-34. — L'anno 1951, III Centenario della nascita di J., per richiesta dell'Accademia Linguistica Messicana al Presidente della Repubblica, fu proclamato « Anno di Suor J. I. de la C. », e celebrato in tutta la Nazione.

JUBAL, discendente di Caino, figlio di Lamech e di Ada. Nel quadro culturale biblico figura per avere coltivato in modo speciale la musica introducendo l'uso del *kinnor*, strumento a corde simile all'arpa (cetra?) e dell'*ugab* o flauto a canna, mentre il fratello *Jabal* avrebbe iniziato il nomadismo. — Gen IV 21.

JUBILUS (*Jubilum, Jubilatio*), è, in generale, « sonus quidam significans cor parturire, quod di-

cere non potest... Qui jubilat, non verba dicit, sed sonus quidam est laetitiae sine verbis» (S. AGOSTINO, *Enarrat. in Ps. XXXII*, Enarr. II, sermo I, 8, PL 36, 283, ed *En. in Ps. XLIX*, 4, PL 37, 1272). S. ILARIO di Poitiers (*Tract. in Ps. LXV*, 3, PL 9, 425) scrive che nei testi greci J. «significat vocem exercitus praeliantis, aut in concursu proterentis hostem, aut successum victoriae exsultationis voce testantis», mentre «quantum ad eloquii nostri consuetudinem pertinet, *jubilum* pastoralis agrestisque vocis sonum nuncupamus, cum in solitudinibus aut respondens aut requirens, per significantiam ductae in longum et expressae in nisum sonus vocis auditur». Cf. anche DUFRESNE-DUCANGE, *Glossarium... mediae et infimae latin.*, voce «Jubilus». — v. pure ACCLAMAZIONI.

A) In particolare, nel canto liturgico J. è il melisma (o *neuma*) che si svolge sull'ultima lettera dell'ALLELUIA (v.) nella Messa. Cf. *Praef. de ritibus servandis in cantu Missae*, IX: «Chorus autem repetit *Alleluia*, et subiungit neuma, seu *jubilum*, protrahens syllabam». ONORIO di Autun, *Gemma animae*, I, 14: «Per *Alleluia* utriusque in fide laetitia exprimitur... Unde quidam longam pneuman cum organis jubilant, quae *jubilum* vocatur, quia plausum victorum laetantium imitantur» (PL 172, 549). L'origine del J. è antica come il canto cristiano: i fedeli cantavano melismi alleluiatici anche fuori dall'uso liturgico. Al tempo di CASSIODORO appare già stabilizzato: «hoc [cioè lo *ia* finale dell'Alleluia, che è il nome di Dio] ecclesiis votivum, hoc sanctis festivitatibus decenter accommodum. Hinc ornatur lingua cantorum: istud aula Domini laeta respondet et tanquam insatiabile bonum tropis semper variantibus innovatur» (*Expos. in Ps. CIV*, introduz., PL 70, 742 B). S. GREGORIO M. ne regolò l'uso nella maggior parte delle feste dell'anno. La Chiesa romana, mentre lo accolse sostituendolo al *Tractus*, provvide a evitare sia le virtuosità, sia le esuberanze «insaziabili» del solista, e lo legò a un salmo, che, esso stesso, si arricchì di neumi e fini ben presto, come il GRADUALE (v.), per ridursi a un solo versetto melismatico (versetto alleluiatico). — A. GASTOUÉ, *Les origines du chant romain*, Paris 1907, p. 23-31. — ID. in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, VII-2, col. 2770-72. — Cf. SEQUENZE, che appaiono già al sec. VIII come amplificazioni dell'*Alleluia* («haec *jubilatio* quam cantores *sequentiam* vocant..», AMALARIO di Metz, *De eccles. off.*, II, 16, PL 105, 1123 C).

B) J. si dice anche il celebre inno sul S. NOME di Gesù (v.), attribuito falsamente a S. Bernardo: *Dulcis Jesu memoria*. — cf. A. WILMART, *Le «Jubilus» sur le Nom de Jésus, dit de S. Bernard*, Roma 1944 (pp. 285): l'inno è restituito in 42 strofi (anzichè 48 come in Mabillon), in base a 88 mss., i quali, escludendo definitivamente la paternità di S. Bernardo, permettono di cercar l'autore tra i Cistercensi inglesi della seconda metà del sec. XII. Dopo il testo originale è riprodotto anche il testo composito, con le numerose aggiunte posteriori. — Per un antecedente orientale, v. S. SALAVILLE, *Un office grec du «très doux Jésus» antérieur au J. dit de S. Bernard*, in *Rev. d'ascétique et de mystique*, 25 (1949) 246-59.

JUD (*Judae*) Leone (1482-1542), maestro in teologia, riformatore, n. a Gemar in Alsazia figlio di un prete, m. a Zurigo. Compì gli studi a Schlettstadt, indi a Basilea, dove ebbe per condiscepolo ZUINGLIO (v.); con questi rimase stretto da intimi legami di amicizia e di collaborazione, dopochè, lasciata la cura d'anime di S. Ippolito in Alsazia, assunse quella di Einsiedeln (1519) offertagli dallo stesso Zuinglio. Ormai era definitivamente passato alla Riforma, che difese e propagandò sia col ministero pastorale ad Einsiedeln e poi (1523) a S. Pietro in Zurigo, sia con le dispute dottrinali e la predicazione pubblica, sia con gli scritti: versioni in tedesco, molto fortunate, di alcune opere di Lutero, Calvino, Zuinglio, Erasmo, Tommaso da Kempen: versione della Bibbia in latino (Zurigo 1543) e in tedesco (ivi 1524-29, 1539-40², in collaborazione con altri): un *Catechismo* latino, uno in tedesco (inizio del 1534) e un altro pure in tedesco (fine del 1534), che fu adottato come ufficiale dalla Chiesa zurighese fino al 1609 (edito da Bibliander e Bullinger nel 1543).

Morto Zuinglio nella battaglia di Kappel (1531), J. pur avendo ricusato la successione di Zuinglio offertagli dal Consiglio di Zurigo, fu per alcun tempo il capo spirituale della Chiesa zurighese; infine fu il principale collaboratore di Enr. BULLINGER (v.) — C. PESTALOZZI, *L. J.*, in *Väter und Begründer d. Ref. Kirche*, IX (Elberfeld 1840). — E. EGLI, *L. J. u. seine Propagandaschriften*, in *Zwingliana*, II (Zürich 1898) 161 ss, IV (ivi 1900) 300 ss. — Altre indicazioni presso ENC. IT., XX, 14 *a*, KOEHLER in *Die Religion in Gesch. u. Gegenwart*, III², col. 459, E F. J. MÜLLER in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, V, col. 667 s. Aggiungi: L. WEISZ, *L. J., Ulrich Zwinglis Kampfgenosse*, Zürich, Zwingli-Verl. 1942.

JUDDE Claudio, S.J., n. a Rouen il 21-12-1661, m. a Parigi l'11-3-1735, passò quasi tutta la sua vita religiosa (dal 1695) occupato nella formazione dei padri religiosi di terz'anno di noviziato a Rouen, poi dei novizi a Parigi. Le sue opere d'ascetica, profonde e stimolanti: *Retraite spirituelle* (Paris 1746; in latino 1752), *Réflexions chrétiennes* (ivi 1748), *Exhortations sur les principaux devoirs de l'état religieux* (ivi 1772), ebbero numerose edizioni (*Collection complète*, ivi 1781-178; 1860; 1876, ecc.), come quelle che sempre si leggono con gran profitto. — SOMMERVOGEL, IV, 863-866. — J.B. MUNDWILER in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, V, col. 674 s. — HURTER, *Nomenclator*, IV³, col. 1325.

JUDIKAËL, S. v. GIUDICAELE, S.

JUENIN Gaspare (1650-1713), n. a Varambon (Bresse), m. a Parigi. Entrato nell'Oratorio (1674), professò lettere, filosofia, teologia in molte case della Congregazione; infine tenne conferenze di teologia nel Seminario di S. Magloire a Parigi. Alla sua grande fama di pietà e di dottrina nocque l'essere stato sospettato di giansenismo. Le sue *Institutiones theologicae ad usum Seminariorum* (Lione 1696, 4 voll.; Parigi 1700, 7 voll.; spessissimo riedite in Francia e fuori, per es., Venezia 1704, 1705, 1778) furono adottate, come il testo migliore, in molti Seminari francesi. Ma i professori del Seminario di Besançon e poi alcuni vescovi francesi vi rilevarono espressioni equivoche ed omissioni sospette di giansenismo, e le denunciarono al card. di Noailles. Il quale nel 1700 scagionò pubblicamente l'autore, pur invitandolo a ritoccare l'opera. Il che J. fece nella seconda edizione (Lione 1705), la quale sottoposta al giudizio preventivo della S. Sede non aveva ricevuto nè approvazione nè condanna.

Ma, continuando l'opposizione di alcuni vescovi francesi che l'avevano denunciata al S. Pontefice, il de Noailles ne interdisse l'ediz. del 1700 nella sua diocesi (16-VI-1706), mentre a Roma veniva condannata *donec corrigatur* (28-V e 17-VII-1708) dopo l'esame di una commissione di teologi istituita da Clemente XI. L'opera si trova ancora nell'Indice dei libri proibiti.

Degli altri scritti, molto riputati e diffusi, di J. ricordiamo: *Commentarius historicus et dogmaticus de Sacramentis*, Lione 1696 e 1705, 2 voll. in f.°; Venezia 1778); *Compendium theologiae*, Parigi 1708, Anversa 1759; *Théorie et pratique des Sacrements*, Paris 1713, 3 voll; 1727; 1764, 4 voll., *Theologia moralis*, per domande e risposte, Parigi 1741, 2 voll.; *De jure et justitia*, risoluzioni dei casi, Parigi 1761, 4 voll. A parte le disavventure teologiche ricordate, J. è un autore solido, ben informato, sistematico, didatticamente efficace. In morale inclina al rigorismo. — *Bibl.* presso Hurter, *Nomenclator*, IV³, col. 737-39, e A. Thouvenin in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 1719-21.

JUETTA. v. Ivetta; Jutta.

JUGAN Giovanna, in religione *Maria della Croce* (1793-1879), n. a Cancale, a 4 leghe da S. Servan, sulla costa bretone, fondò, a St-Servan nel 1840, l'Istituto delle **Piccole Suore dei Poveri**, v. (Poveri), con **Maria Jamet** (v.), **Virginia Trédaniel** e **Maddalena Burges**, ispirate e dirette nell'opera dal vicario di S. Servan **Augusto Le Pailleur**. La J. fu considerata generalmente la fondatrice: le suore all'inizio si dissero volgarmente *Jeannes Jugan:* a lei fu intitolata una via a S. Servan. In realtà la J. fu soltanto la prima « cercatrice », « mendicante » regolare, che raccolse i sussidi necessari per il mantenimento e l'espansione dell'opera.

Dolce, docile, servizievole pastorella, poi abile, laboriosa massaia nella sua casa di Cancale, a 18 anni rinunciò alle nozze: si recò a S. Servan, dove si pose a servizio di un prete infermo, Le Coq, e in seguito, morto costui, della di lui sorella, da cui ebbe modesta eredità. La camera che aveva affittato fu il primo ospizio dell'istituto: accolse la vecchia cieca che Le Pailleur aveva affidato alle cure di Jamet e Trédaniel (15-X-1840). La J. si trovò così associata all'iniziativa, che ben rispondeva ai suoi ideali di vita religiosa e di carità; aveva allora 47 anni. Due anni dopo emetteva i voti religiosi (21-XI-1842). I ricoverati andavano moltiplicandosi. Per sopperire ai crescenti bisogni della crescente comunità, le 4 compagne presero la decisione eroica di abbracciare il mestiere della « santa mendicità »: per l'amor di Dio e dei suoi poveri. La J. si assunse la parte più pesante, fattasi mendicante di professione, giorno per giorno, ora per ora, con ampia sporta sulle spalle, percorse paesi e città, fino alle isole Jersey e Guernesey, elemosinando di porta in porta « pour mes pauvres s'il vous plaît », col sorriso sulle labbra, con incantevole semplicità e ingenuità che inteneriva i cuori, con cieca fiducia nella Provvidenza che strappava miracoli. Il suo nome corse su tutti i giornali di Francia quando l'Accademia di Francia (1845) le decretò il « premio di virtù » (fondazione Montyon) di 3.000 franchi. La sua opera indispensabile era ritenuta insostituibile, e la J. veniva chiamata a fondare o a consolidare le case di Rennes, Dinan, Angers. . .

Spossata dalle fatiche passò gli ultimi 14 anni alla Tour S. Joseph per attendervi la morte nel lavoro, nella penitenza, nella preghiera. Sopportò con pazienza la derelizione da parte di chi s'arrogò il merito della fondazione, le manovre intese a gettare sul suo nome un velo di silenzio e di oscurità. Ma Dio premiava l'umiliazione della sua serva maturandone la santità e facendone fiorire l'opera. — Cf. Fr. Trochu, *La servante de Dieu, Jeanne J . . .*, Lyon 1947 (pp. 376, con illustr.).

JUGOSLAVIA. — A) *Generalità.* — B) *Evangelizzazione e storia religiosa.* — C) *Organizzazione ecclesiastica.* — D) *La Chiesa ortodossa di Serbia.*

A) Generalità. Già « Stato Serbo-Croato-Sloveno » costituitosi in seguito a vari trattati stipulati, tra il 1918 e il 1921, il 3-X-1929 si proclamava « Regno di J. ». Smembrata dagli eventi bellici dell'aprile 1941, la J. è stata proclamata il 29 novembre 1945 « Repubblica popolare iugoslava » (*Federationa Narodna Republika Jugoslavija:* FNRI).

Le repubbliche federate sono: *Serbia*, con le province autonome di Vojvodina e Kosovo-Metohija, *Croazia, Slovenia, Bosnia-Erzegovina, Macedonia, Montenegro.*

La superficie complessiva è di km² 257.053 e la popolazione di c. 15.324.500 (stima del 1947), calcolando i 7827 km² tolti all'Italia con c. 572.000 ab.

La religione dominante è la greco scismatica in Serbia e Montenegro; la cattolica in Croazia-Slavonia, Slovenia, Dalmazia e Vojvodina; la musulmana e ortodossa in Bosnia ed Erzegovina e tra la popolazione albanese di J. Le percentuali seguenti, desunte dal cens. del 1931, esprimono la forza delle diverse confessioni in J.: ortodossi 48,7 % (6.793.000); cattolici 37,8 % (5.250.000); musulmani 11,2 % (558.000); protestanti 1,9 % (239.000). Vanno aggiunti c. 44700 cattolici di rito greco (0,3 %) e c. 68.500 ebrei (0,6 %). Secondo la valutazione del 1940, le posizioni erano pressochè le stesse: ortodossi 48,7 %, cattolici latini 37,5 %, musulmani 11,2 %, protestanti 1,8 %. I protestanti, nella maggioranza tedeschi, sono soprattutto nella Vojvodina.

Secondo le regioni, la distribuzione delle confessioni religiose si prospetta così:

	Orto dossi	cattolici latini	musul- mani	varie confessioni
Bosnia	44 %	23 %	31 %	2 %
Croazia-Slavonia	24 »	73 »	—	3 »
Dalmazia . . .	17 »	83 »	—	—
Montenegro . .	84 »	4 »	12 %	—
Serbia	81 »	1 »	18 »	—
Slovenia . . .	1 »	93 »	—	3 %
Vojvodina . . .	35 »	52 »	—	13 »

B) **Evangelizzazione e storia religiosa.** Nelle regioni corrispondenti all'attuale J., anticamente parte della prefettura dell'Illirico (v.), il cristianesimo si diffuse abbastanza presto, essendo la evangelizzazione favorita dal fatto che questi territori dell'impero romano erano percorsi da importanti reti stradali. Così in Dalmazia il Vangelo fu predicato da Tito (v.), discepolo di S. Paolo (II Tim IV 11), che, si dice, vi fondò la sede di Salona. Però le prime sedi episcopali a noi sono note solo colla seconda metà del III sec. Oltre che in Dalmazia, la predicazione fu assai presto intrapresa pure in Mesia, Pannonia e Norico. All'inizio del IV sec. abbiamo notizie della grave persecuzione di Diocleziano che colpì queste regioni, facendo dei martiri in quasi tutte le province dell'Illirico.

Verso la fine del secolo conosciamo le sedi di Petovio nel Norico, Salona e Zara in Dalmazia, Siscia in Savia o Pannonia Sava, Mursa, Cibales e Sirmio, *caput totius Illyrici*, nella Pannonia inferiore. L'arianesimo occidentale trovò ostinati appoggi in queste terre, specialmente nelle sedi di Singidunum e di Ratiaria; molto valse l'opera apostolica di S. Ambrogio a spegnerne le tracce. Salona fu anche il centro da cui partirono missionari per evangelizzare Bosnia ed Erzegovina, dove nel sec. VI esistono sei diocesi.

Dopo le irruzioni dei barbari, ricomincia l'opera di cristianizzazione di queste terre. Essa è rivolta specialmente ai Croati (stabilitisi tra il Quarnaro e la Drava), Sloveni (situati in Carniola, Bassa Carinzia, Stiria ed Istria) e Serbi. Punto di partenza furono le città del litorale dalmata, dove il cristianesimo si era rifugiato colla civiltà durante le pressioni degli invasori. Tra Croati e Sloveni la conversione fu compiuta da missionari latini inviati da Roma, specialmente dal dalmata papa Giovanni IV (640–42) e dal suo successore S. Martino I (642–49). I Serbi solo più tardi aderirono alla fede, sotto l'influsso di missionari bizantini. Nel sec. IX tutti i territori dell'attuale J. si possono dire cristiani. Nei secoli XI–XII tra i Serbi aumenta l'influsso bizantino, finchè, all'inizio del sec. XIII, sono travolti nello scisma che li distacca da Roma e si giunge a punire colla morte per legge (1349) chi aderisce alla «eresia latina». In Croazia invece la struttura ecclesiastica sopravvive in tre archidiocesi e 17 vescovadi. Passati sotto i Turchi nel sec. XVI, i Croati dal 1699 dipendono dall'Austria. Gli Sloveni, che nel sec. X furono annessi al Sacro Impero Romano-germanico, furono nei tempi moderni soggetti agli Absburgo. La Bosnia ed Erzegovina, nel sec. XII quasi esclusivamente cattoliche, sono però in seguito tormentate da conflitti religiosi ed indebolite dall'eresia dei BOGOMILI (v.). Così davanti all'ISLAMISMO (v.) furono facile conquista.

Il Montenegro visse le sue vicende religiose attorno alla sede di Antivari che venne elevata a metropoli da Giovanni XX nel 1034, quando fu ricostituita l'antica provincia della Dalmazia superiore. La sede ebbe diritti metropolitici e primaziali su tutta la Dalmazia e la Slavonia, come fu riconosciuto nel 1083 da Clemente III e di nuovo nel 1902.

Coll'invasione turca, la Chiesa cattolica si trovò in condizioni penosissime. Furono in questo tempo di valido aiuto i Francescani; si ricorda la benemerenza del P. A. Zojedzovic che potè ottenere il libero esercizio del culto.

Dopo il dominio turco, il territorio della J. fu soggetto a vari Stati, finchè, dopo la seconda guerra mondiale, si giunse all'attuale sistemazione.

Il Montenegro stipulò un concordato colla S. Sede sin dal 1881. Nel 1914 la Serbia concluse colla S. Sede un concordato per regolare la posizione dei cattolici dei territori conquistati nelle guerre balcaniche. Un nuovo concordato fu studiato tra la S. Sede e la J. (dal 1925 al 1937) dato l'alto contingente di cattolici presenti nel nuovo Stato; ma esso non fu ratificato dal Senato, per la violenta opposizione dell'elemento ortodosso, benchè fosse stato già sottoscritto a Roma dal Presidente del Consiglio dei ministri e approvato dalla Camera. Colla Costituzione 1945 del regno di J. tutte le religioni ebbero gli stessi diritti (art. 21) e libertà di coscienza e di culto (art. 25). L'istruzione religiosa fu impartita per gruppi, secondo la religione. Cf. A. GIANNINI, *La Costituz. jugoslava del 1945*, in *Riv. di diritto pubblico*, 1949, p. 134 ss.

Le vicende della seconda guerra mondiale, che hanno portato la J. alla forma di Repubblica federativa, hanno anche portato alla istaurazione della dittatura comunista del maresciallo Tito (Josip Broz Tito) e ad una sistematica opposizione alla Chiesa ed alla sua attività, spesso degenerata in vera persecuzione. Anche la sconfessione di Tito da parte del Cominform e il ripiegamento della J. verso Occidente non hanno mutato l'atteggiamento verso la Chiesa cattolica. Uno degli episodi più clamorosi dell'ostilità anticattolica è stato il processo contro l'arciv. di Zagabria, Luigi Stepinac, iniquamente condannato nel 1946 a 16 anni di lavori forzati (messo in libertà condizionata il 2-VI-1951). Anche contro la Chiesa ortodossa non sono mancati gli interventi del governo comunista: il vescovo di Serajevo fu condannato il 1° marzo 1948 ai lavori forzati.

C) Organizzazione ecclesiastica. La J. cattolica ha 2 metropolitane e 20 vescovadi, oltre a 2 amministrazioni apostoliche.

Sono *immediatamente soggetti* alla S. Sede gli ARCIVESCOVADI: *Antivari* (sec. IX. metropoli 1034) con c. 25.000 cattolici; *Belgrado* (sec. IX, arciv. 1923) che ha unito il titolo di *Semendria*, con c. 60.000 cattolici; *Zara* (sec. IV; metropoli 1146; arcivescovado 1923) con c. 500.000 cattolici: — e i VESCOVADI: *Cattaro* (sec. X) con c. 16 000 cattolici; *Fiume* (amministrazione ap. 1920; vesc. 1925, che ha unito il titolo abbaziale di *S. Giacomo de Abbatia*) con c. 108.000 cattolici; *Lavant* (1228) con c. 600.000 cattolici; *Lesina*, Hvar (sec. XII) che ha uniti i titoli di *Brazza* e *Lissa*, con c. 43.000 cattolici; *Lubiana* (1461) con 520.000 cattolici; *Ragusa* (990) con c. 78.000 cattolici; *Scopia* (sec IV; metrop. di Dardania; arciv. 1656; vescov. 1924; con c. 32.000 cattolici; *Sebenico* (1298) con circa 229.000 cattolici; *Spalato* (sec. VII) e *Macarsca* (sec. VI; sedi unite nel 1828) con c. 284.000 cattolici; *Veglia* (900) con c. 35.000 cattolici.

Vi sono poi 2 *metropoli*: VRHBOSNA, SERAJEVO (sec. VII; metr. 1881) con c. 352.000 cattolici. Suffr.: *Banjaluka* (1881) con c. 180.000 cattolici; *Mostar* (1881) che ha unito il titolo di *Duvno* e l'amministrazione delle sedi unite (1830) di *Marcana e Trebigne* (sec. IX) con c. 188.000 cattolici; — ZAGABRIA (1093, metrop. 1862) con c. 1 900.000 cattolici. Suffr.: *Crisio* (1777), pei cattolici di rito bizantino, c. 100.000, distribuiti in 3 parrocchie in Dalmazia, 11 in Croazia, 5 in Slavonia e 4 nell'amm. ap. di Bačka; *Segna* (sec. IV; ristabilita nel 1460) che ha unita in amministrazione perpetua *Modrussa* (sec. XV) e conta c. 286.000 cattolici; *Sirmio* (1781) che ha unito il titolo di *Bosnia, Diakovar*, *Djakova* e conta c. 460.500 cattolici.

Il vescovado di *Parenzo* (sec. III) e *Pola* (secolo VI; sedi unite dal 1828), con c. 140.000 cattolici, è tuttora suffr. di GORIZIA (v.).

Le 2 *amministrazioni apostoliche* sono: *Bačka* e *Banato Jugoslavo*, rispettivamente con circa 480.000 e 210.000 cattolici. Ambedue datano dal 1923.

In J. v'erano, sino al 1941, 7 Seminari maggiori per alunni di filosofia e teologia, e 9 minori, di cui 5 senza scuola propria, frequentando gli alunni la scuola pubblica. Va aggiunto il Seminario pei cattolici di rito bizantino.

Per il *Collegio degli Illirici* in Roma, v. ISTITUTI ECCLES., c. 24.

D) La Chiesa ortodossa di Serbia ottenne una organizzazione indipendente nel sec. XIV con proprio patriarca residente a Ipek (1351), per opera del re Stefano Dusan, che trasformò l'arcivescovado in patriarcato. Ridotta la Serbia nel 1459 a provincia ottomana, fu soppresso nel 1557 il patriarcato di Ipek e la Chiesa serba venne a dipendere da Ocrida. Nel sec. seguente il patriarcato fu ripristinato; di nuovo soppresso nel 1766. Gli ortodossi serbi furono soggetti allora, parte al patriarcato di Costantinopoli e parte al patriarcato di Karlovac, sorto in seguito all'ultima soppressione di Ipek.

Sull'inizio del sec. XIX rinascono le rivendicazioni alla piena autonomia della Chiesa serba. Il loro coronamento avvenne nel 1879 dopo il congresso di Berlino, col tramonto della dominazione turca, che era durata 4 secoli Nel 1920 al patriarcato serbo furono aggregate la *Chiesa serba del Montenegro,* autonoma dal 1856; la *Chiesa serba ungherese*, autonoma della metà del sec. XIX; la *Chiesa autocefala di Bucovina e Dalmazia,* sorta nel 1873; la *Chiesa serba di Bosnia ed Erzegovina*, autonoma dal 1880 e la *Chiesa serba di America*. Nel 1922 il patriarca ecumenico di Costantinopoli riconobbe il patriarcato serbo.

All'epoca della seconda guerra mondiale, in seguito alla sistemazione del 6 novembre 1931, la Chiesa jugoslava comprendeva il patriarcato di Ipek e 21 vescovadi.

BIBL. — Per la J. in generale: R. J. KERNER, *Yugoslavia,* Berkeley, Univ. of Calif. Press. 1949 (pp. XXI-558).

Per l'antichità cristiana v. ILLIRICO. — J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans la province romaine de Dalmatie*, Paris 1905; *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire Romain*, Paris 1918; *La grande pitié des églises de Dalmatie dans les dernières années du VI s.*, in *Rev. d'hist. eccl.*, 44 (1949) 458-68: la corrispondenza di Gregorio Magno coi vescovi dalmati Natale e Massimo (di Salona), Sabinio (di Iader), Fiorenzo (di Epidauro), Sebastiano (di « Risinium »), Malco (« episc. Dalmatiae ») prova che in questo tempo le chiese dalmate furono spesso in conflitto con Roma.

Per la J. medievale: F. DVORNIK, *Les Slaves, Byzance et Rome*, Paris 1926. — ZORIC KERESEMIR, *Le confraternite in Dalmazia studiate nei loro mss. ed il loro influsso sulla vita religiosa*, Roma 1949. — *L'art médiéval jougoslave*, prefaz. di VERCORS, « Art et style » 15 (sic!). — C. JIREČEK, *La civilisation serbe au moyen-âge*, vers. dal ted., Paris 1920.

Per la situazione attuale: *Annuaire statistique*, Belgrado 1932. — J. SIMRAK, *Greco-catholica Ecclesia in J.*, Zagabria 1931. — *Civiltà Cattolica*, 1947-II, p. 561 ss; 1948-III, 28-46. — *L'Osserv. Rom.*, 8-XII-1950 (*Voci e realtà*), 11-XII-1950 (*J. e cattolicesimo*), 23/24-VII-1951 (« *Storia* » *e propaganda*), 9-IX-1951 (*I cattolici e la J.*). — W. DE VRIES, *Kirchenverfolgung in Jugoslawien*, in *Stimmen der Zeit*, 146 (1949-50) 362-68. — ST. CLISSOLD, *La J. nella tempesta*, vers. it., Milano, Garzanti 1950. — v. anche L. SALVINI, *Sempreverde e rosmarino*, versioni, studio introduttivo e notizie bio-bibliografiche di poeti sloveni moderni, Roma, Colombo 1951.

JUIGNÉ (*Leclerc de*) **Antonio Eleonora Leone** (1728-1811), n. e m. a Parigi. Coronati gli studi coi gradi accademici, fu eletto vicario generale di Carcassonne, procuratore del clero (1760), vescovo di Châlons (1764) col titolo di conte e pari di Francia. Zelò la difesa della fede contro i residui giansenistici; ricostruì il Seminario maggiore e ne istituì uno minore per educarvi gratuitamente le vocazioni dei fanciulli poveri; distribuì ingente somma di elemosine e di soccorsi vari; trattava tutti con paterna cordialità; divampato un incendio (1776) a St.-Dizier, vi si recò prontamente per portare aiuti e poco mancò che non vi lasciasse la vita. La sua riputazione era tale che fu eletto, suo malgrado, arcivescovo di Parigi (1781): le reiterate richieste del re non gli permisero di rifiutare, come aveva già rifiutato il ricco arcivescovado di Auch. Governò la nuova diocesi con lo stesso zelo: per soccorrere i bisognosi nel rigidissimo inverno 1788-89 distribuì tutte le sue rendite, vendette l'argenteria, s'indebitò impegnando anche il patrimonio del fratello maggiore. Quel popolo beneficato, pochi mesi dopo, non si peritò di assalire e di inseguire a sassate la carrozza del suo benefattore (24-VI-1789), che agli Stati generali difese la causa della religione e del sovrano. Scoppiata la Rivoluzione, J. si ritirò a Chambery, poi e Costanza, infine (1799) ad Augusta, con molti vescovi e preti in esilio. Dopo la promulgazione del Concordato, rinunciata la dignità arcivescovile nelle mani del Papa, tornò a Parigi (1802), ove condusse vita privata, intrattenendo cordiali rapporti col suo successore. Sepolto dapprima nel cimitero comune, al ritorno del re fu tumulato nella cattedrale. Molto lodate furono le sue *Lettere pastorali,* mentre il *Rituale* (Châlons 1776, 2 voll.; 1786, 3 voll., ediz. rifatta col titolo di *Pastorale*) suscitò aspre critiche da parte dei giansenisti. — BIOGRAFIA UNIV., XXIX (Ven. 1826) p. 415-17.

JÜLICHER Adolfo (1857-1938), teologo protestante liberale, n. a Falkenburg presso Berlino, m. a Marburg, dove fu professore ordinario di Nuovo Testamento e di storia della Chiesa antica all' università dal 1889 al 1923. Notevoli sono i contributi dati ad Enciclopedie e Riviste protestanti soprattutto di lingua tedesca; molto diffusa la sua *Introduzione critica al Nuovo Testamento* (1894); importante, per la critica testuale, la sua edizione dell'antica versione latina del Nuovo Testamento: « opera monumentale » della quale sono apparsi solo due volumi (Matteo 1938; Marco 1940), mentre del manoscritto si è giovato il Lietzmann per la IX ed. della Sinossi di Huck (1936).

Ma l'opera che dà a J. una sua posizione nell'esegesi neotestamentaria è quella dedicata alle Parabole di Gesù: *Die Gleichnisreden Jesu*, 2 voll., II ed., Friburgo 1899, ristamp. a Tubinga 1910. Egli afferma che le PARABOLE (v.). come le intese Gesù, erano semplicemente tali (*comparazioni*), ma gli Evangelisti le hanno trasformate in *allegorie*, aprendo all'interpretazione una strada falsa. Gesù parlò in parabole per illuminare l'intelligenza popolare: le parabole sono facili, le allegorie difficili. La teoria raccolse molti consensi, LOISY (v.) l'adottò docilmente. Ma non mancarono, anche in campo protestante, forti opposizioni. Generale, com'è ovvio, fu l'opposizione cattolica. Perchè mai Gesù non avrebbe potuto creare e usare più o meno spesso quel genere misto parabolico-allegorico che J. ascrive alla iniziativa degli Evangelisti? Fisso ai canoni della retorica greca, J. non ha tenuto conto dei diritti

del pensiero vivo. — N. van Bohemen in *Dict. de la Bible. Supplém.*, IV, col. 1414-1417.

JULIEN Eugenio Luigi (1856-1930), n. a Canville-les-deux-Eglises (Seine-Inférieure), m. ad Arras. Professore di lettere, segretario particolare del card. Thomas, direttore degli studi all'istituzione di Yvetot, superiore del collegio libero di S. Giuseppe ad Havre, quivi arciprete di Notre Dame (1911), poi vescovo di Arras (1917), dal 14-III-1925 membro dell'Institut de France, emerse tra i più grandi vescovi francesi del tempo per dottrina e straordinaria attività apostolica, guidata dal Vangelo e dall'insegnamento pontificio, in tutti i campi dello zelo: istruzione, educazione, culto, patriottismo, politica, sindacalismo, giustizia sociale e internazionale. A illuminare le condizioni della *Pace religiosa* aveva scritto una bella pastorale per la Quaresima del 1922, che dispiacque ai partiti estremisti. Alla fine del 1918 era partito con mons. Baudrillart in missione di propaganda francese nelle principali città dell' America del Nord. Partecipò anche alla missione del card. Dubois per consolidare l'amicizia franco-polacca. Dei suoi scritti ricordiamo: *Du berceau à l'école* (1898, conferenze sull'educazione), *Le conflit: les mots, les idées et les faits* (1901, articoli e conferenze su questioni d'attualità), *Bossuet et les protestants* (1910), *Triptyque en l'honneur de Jeanne d'Arc* (1910), *L'Evangile nécessaire à l'ordre social* (1924, corsi tenuti nelle Settimane sociali), *Le prêtre* (1925). — Cf. *Dict. prat. des connaiss. relig.*, IV, col. 163 s, e « Suppléments », col. 1159. — F. Gaquère, *Les leçons d'un grand'évêque*, Paris-Lyon 1930 (pp. 564): dopo una prefazione del can. Alleaume su « Le tappe del pensiero di Mgr J. », si riportano le più belle pagine di J., in tre parti dai titoli ben scelti: « Il testamento d'un educatore », « Un grande servitore del paese », « Una luce della Chiesa ».

JULLIAN Camillo (1859-1933), n. a Marsiglia, m. a Parigi, storico illustre, professore all'università di Bordeaux (dal 1891), e al Collège de France (dal 1905), membro dell'Académie Française (dal 1924). Illustrò dapprima la storia e l'epigrafia di Bordeaux, poi la storia della Gallia celtica e romana, con varii lavori, sfocianti infine nella poderosa, magistrale *Histoire de la Gaule* (Paris 1907-28, 8 voll.), dove, in base a vastissime informazioni su fonti di prima mano, interpretate con rara energia e acutezza di sintesi, ricostruisce la primitiva civiltà celtica indigena, nazionale, che fu soffocata poi dalla civiltà dei Romani invasori. Forse lo scopo « nazionalistico » si fa troppo sentire nella sua storia. Nullameno J. mostra in atto come una intelligenza superiore e un grande cuore, messi al servizio di una nobile causa, l'amor di patria, possano produrre un uomo di carattere, uno scienziato di classe e un'opera durevole. — Alb. Grenier, *Cam. J. Un demi-siècle de science historique et de progrès français (1880-1930)*, Paris 1944. — Enc. It., XX, 47 *b*.

JUMIÈGES, latino *Gemmeticum* (S. Pietro di), abbazia O.S.B. in dioc. di Rouen, fondata nel 631 da S. Filiberto, allora abbate di Rebais, su di un fondo donato da Clodoveo II e dalla regina Batilde. Devastata dai Normanni (841 e 851), venne restaurata verso il 941 dal duca Guglielmo.

Della chiesa romanica, consacrata nel 1067, e del monastero annesso rimangono pittoreschi avanzi. Rinomate furono le sue scuole nei secc. XI e XII. Per la sua liberalità fu denominata « abbazia elemosiniera »: cronache del 1740 ci parlano di 600 poveri giornalmente soccorsi. Nel 1616 si unisce alla Congregazione di S. Mauro. La Rivoluzione francese spense questo glorioso monastero, celebre in tutto il medioevo per l'estensione dei suoi domini, per il numero dei privilegi, per la ricchezza della biblioteca, per l'influsso dei suoi abbati e monaci.

Una cupa leggenda, che ebbe buona fortuna letteraria e fu illustrata anche in un suggestivo quadro di Luminais (1880), narra che i figli di Clodoveo II, colpevoli di essersi ribellati alla reggenza della madre Batilde mentre il padre era in Terra Santa, furono sconfitti da Clodoveo richiamato in patria, condannati dal consiglio dei baroni ad aver bruciate le gambe, deposti su una zattera e affidati alla Senna. La buona ventura li portò a J., dove S. Filiberto li riconobbe, li accolse e li condusse a pentimento. Il racconto non si concilia con la storia effettiva: forse fu suggerito alla macabra fantasia del tempo da una misteriosa tomba nel coro della chiesa di S. Pietro che rappresenta in bassorilievo due nobili adolescenti designati da un'epigrafe posteriore come i due infelici figli di Clodoveo, indicati dalla tradizione col lugubre nome di « énervés ». — Cf. E. H. Langlois, *Notice sur le tombeau des Enervés*, Rouen 1838; Perkins, *Abbey of J. and the legend of Enervés*, in *American Journal of archaeology*, I (1883) 131; Savalle, *Dissertation sur la chronique des Enervés*, Rouen 1868.

Bibl. — *Annales Gemmeticenses*, in *Mon Germ. Hist., Script.*, XXVI, 491-508. — *Carmen de Monast. Gemmeticensi*, PL 138, 393-98. — L. H. Cottineau, I, col. 1495-1499. — *Histoire de l'abbaye royale de J.*, Rouen 1882-85, 3 voll , a cura di J. Loth. — R. Martin du Gard, Montdidier 1909. — E. Montier et P. Chirol, Rouen 1923. — L. M. Michon, Paris 1927. — Jouen, Rouen 1925. — Besse, *Abbayes et prieurés de l'anc. France*, VII, 40-43. — H. Leclercq in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, VIII, col. 412-20. — J. J. Vernier, *Chartes de J. (825-1204)*, Rouen 1916, 2 voll.

JUMILHAC (di) Pietro Benedetto, O.S.B. (1611-1682), n. a St. Jean Ligourre presso Limoges, m. a St. Germain-des-Prés. Entrato nella congregazione di S. Mauro, professò nel 1630, fu priore in parecchie case e assistente del generale dell'Ordine. Coltivò la scienza della musica sacra e nell'opera *La science et la pratique du plain chant* (anonima, Parigi 1672; riedita nel 1847 da T. Nisard e A. Leclercq) espose scientificamente i principi di Guido di Arezzo. Lavorò pure alla redazione del Cerimoniale e delle *Petites règles* della congregazione (1667). Il dotto monaco fu pure un preclaro esempio di virtù religiose. — Teodulo Nisard, *Biographie de dom B. de J.*, Paris 1867. — H. Leclercq in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, VIII, col. 420-26. — M. Brenèt, *Additions inédites de dom J.*, Paris 1902.

JUNG Carlo Gustavo, psichiatra e psicologo svizzero, di fama mondiale, n. a Kesswil (Basilea) il 26-VII-1875. Nel 1900 si laureò in medicina a Basilea ed in quell'anno iniziò la sua carriera di psichiatra a Zurigo. Discepolo di Bleuler, pubblicò i suoi primi lavori di psicologia sperimentale che gli procurarono larghissima fama. Fu docente privato all'università di Zurigo dal 1905 al 1909, pro-

fessore alla « Eidg. Tech. Hochschule » dal 1933 al 1942; passò infine all'università di Basilea.

Lunghi soggiorni in Africa, nell'Arizona e nel Nuovo Messico, gli hanno permesso di studiare direttamente la psicologia dei primitivi. Collaborò con Freud fin dal 1907, primo dei suoi ammiratori stranieri, e fu il primo presidente della « Associazione Psicoanalitica Internazionale »; ma nel 1913 si staccò dalla scuola viennese la cui concezione dell'inconscio era, per il suo punto di vista, troppo stretta e unilaterale (v. PSICANALISI), e creò una propria scuola (« di Zurigo »). A partire dal 1920, anno della pubblicazione di *Tipi psicologici*, sviluppò il suo sistema in una serie grandiosa di opere sulla fenomenologia dell'« inconscio collettivo », sulla sua autonomia e sui suoi rapporti con l'inconscio personale e con l'Io, nonchè sull'essenza del processo di individuazione.

Delle sue opere ricordiamo: *Diagnostische Associationsstudien* (1906-1910); — *Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie* (1913); — *Psychologische Typen* (1920; in italiano, *Tipi psicologici*, Roma, Astrolabio 1948); — *Ueber die Psychologie des Unbewussten* (1926-1942-1943[5]; in italiano: *Sulla psicologia dell'inconscio*, Astrolabio 1947); — *Das Unbewusste im gesunden u. kranken Menschen* (1926); — *Die Beziehungen zwischen dem Unbewussten* (1928; in italiano: *L'Io e l'inconscio*, Torino, Einaudi 1948); — *Seelenprobleme der Gegenwart* (1931; in italiano: *Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna*, Einaudi 1946); — *Wirklichkeit der Seele* (1934; altra ediz. in collabor. con Hugo Rosenthal, Emma Jung, W. M. Kranefeldt, 1947; in italiano: *La realtà dell'anima*, Astrolabio 1949); — *Psychologie und Religion* (1938; in ital.: *Psicologia e religione*, Milano, Ediz. di Comunità 1948); — *Psychologie und Alchemie* (1944; in ital.: *Psicologia e alchimia*, Roma, Astrolabio 1950); — *Psychologie und Uebertragung* (1946); — *Psychologie und Erziehung* (1946; in italiano: *Psicologia e educazione*, Astrolabio 1947); — in collaborazione con K. Kerenyi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, (Einaudi 1948); — *Gestaltungen des Unbewussten* (1950: 5 studi, i primi tre già apparsi altrove; l'ultimo è di A. JAFFÉ, che applica la dottrina di J. all'interpretaz. di un racconto di Hoffmann); — *Die Bedeutung des Vaters* (e, più ancora, della madre) *f. das Schicksal des Einzelnen* (1949); — *L'homme à la découverte de son âme* (1944, nuova rist. 1951; vers. ingl., New-York 1947). — Cf. anche *Psychologische Betrachtungen*, antologia degli scritti di J., a cura di Jolan JACOBI, Zürich, Rascher Verlag.

È impossibile esporre qui le molteplici indagini di J., che, riconoscendosi un « empirico » e non un « filosofo », si limita a osservare dei fenomeni e si astiene da qualsiasi specie di considerazione metafisica », pur « non negando il valore » di tali considerazioni (v. *Psicologia e relig.*, vers. it., p. 5 s). Le sue osservazioni si volgono a descrivere: la psiche incorporea, la cui negazione « è un pregiudizio quasi ridicolo » (ivi, p. 15), nella sua esistenza conscia e soprattutto inconscia; l' « inconscio collettivo », dominato dalle idee-madri o « archetipi » della psiche originaria; i « tipi psicologici »; la psicologia della religione.., offrendoci vastissime esplorazioni della fenomenologia psichica negli atteggiamenti quotidiani e nelle manifestazioni storiche culturali, letterarie, artistiche dei popoli, finissime analisi e suggestive deduzioni interpretative di miti e simboli, geniali applicazioni psicoterapiche.

J. critica la psicanalisi di Freud e Adler (e per distinguerla da essa chiama la sua concezione « psicologia analitica »), i quali si son lasciati ipnotizzare da una sola energia vitale e l'hanno costituita come unica fonte delle attività umane, unica categoria per la spiegazione dell'uomo. Con particolare insistenza critica il « pansessualismo » di Freud: v'è anche un periodo « presessuale » (fino ai 3-5 anni), in cui domina l'istinto di nutrizione; e, apparsa la sessualità, la « libido » di Freud può assumersi come fondamentale risorsa dell' attività umana solo a patto di perdere il suo specifico carattere sessuale e identificarsi con un generico « impulso », « attrattiva ». La libido « non è il fine del mondo » e non dà la risposta al problema che il psicanalista si pone. J., per parte sua, vi sostituisce una ben più radicale e comprensiva, benchè più generica, energia: « l'istinto vitale », « forza creatrice e conservatrice della vita » (richiama la « volontà di vivere » di Schopenhauer e lo « slancio vitale » di Bergson), che si specifica in maniere diverse secondo le età, le circostanze, gli individui, della quale la sessualità e la volontà di potenza sono soltanto parziali manifestazioni. Vero è che Freud e Adler hanno preteso di interpretare l'uomo secondo il loro carattere psichico individuale, che era « estroverso » per Freud, « introverso » per Adler.

È noto che per J. i caratteri psicologici fondamentali sono due: 1) l'*introverso*, orientato verso il « didentro », incapace di adattarsi al mondo esteriore, tende a rifugiarsi in un mondo di ricordi, di pensieri, di affetti: egli medita e soppesa lungamente il pro e il contro, prima di agire, dando così l'impressione di timidità, diffidenza, esitazione e lentezza nell'azione; 2) l'*estroverso*, orientato verso il « difuori », è tutto preso dai rapporti con le cose, ama e cerca le situazioni nuove, vi si tuffa volontieri rapidamente, senza esitazioni: sembra che egli agisca prima di riflettere (v. anche TEMPERAMENTO).

In altri punti importanti J. si scosta da Freud e da Adler. Freud pretende spiegare la nevrosi rintracciando i suoi « antecedenti » o le « cause », cioè i traumi psichici che colpirono l'anima del soggetto nei suoi anni infantili. Ora, è pur vero che parecchie nevrosi hanno un'origine traumatica nell'infanzia, ma è falso che così sia di tutti gli psichismi: la vita umana non è spiegata che a metà quando si è trovato donde provengono gli elementi che la compongono e quando si è ridotto il presente al passato, l'oggi allo ieri, poichè la vita ha pure un domani e l'oggi sarà compreso solo se potremo aggiungere, a ciò che fu ieri, gli abbozzi di ciò che potrà essere domani; in altre parole, bisogna tener conto della « costellazione » del momento, della « posizione d'attesa » e di preparazione, in cui si trova l'uomo, oggi, di fronte a domani. In particolare, i sogni non sono soltanto prodotti di antecedenti passati, come pensa Freud, ma spesso vere anticipazioni del futuro.

Come Freud e più di Adler, J. sottolinea l'importanza dell'INCONSCIO (v.) nella comprensione dell'individuo, ma, mentre Freud conosce soltanto un inconscio individuale, J. fa gran posto anche a un « inconscio collettivo » o superindividuale, il quale

non è una persona, ma piuttosto « una specie di onda infinita, un oceano di immagini e di forme inconscie, che emergono nella coscienza solo in casi speciali di sogno o di stati mentali abnormi ». Nel nostro psichismo si è inscritta, allo stato inconscio, la vita psichica delle generazioni passate; « la nostra struttura psichica, al pari della nostra anatomia cerebrale, porta le tracce filogenetiche della sua lenta e costante formazione attraverso milioni di anni ... Teoricamente noi potremmo ricostruire la storia dell'umanità partendo dalla nostra complessione psichica, poichè tutto ciò che esistette una volta è ancora presente e vivace in noi ». Il SOGNO (v.), in particolare, ci permette di scoprire non solo l'inconscio individuale, ma anche quello collettivo: « il sogno infatti attualizza materiali costituiti non solo di desideri sessuali infantili ricacciati (Freud), non solo di volontà di potenza infantile (Adler), ma anche di un reliquato di istinti, di pensieri, di sentimenti arcaici e collettivi ». Tale reliquato è « il precipitato » inconscio dell'esperienza secolare della specie umana. È l'insieme degli « archetipi », come J. ama chiamare queste risonanze della storia umana nella psiche inconscia dell'individuo. L'esistenza dell'inconscio collettivo è provata per J. dalla uniformità dei miti e simboli che si rintracciano presso tutti i popoli; per parte sua, J. crede di poterli spiegare come eco residua, persistente, inconsapevole delle secolari esperienze ancestrali. Sicchè una vera efficace psicoanalisi, per svelare il mistero dell'inconscio individuale che emerge nei sogni e nelle psicosi, dovrà anche penetrare l'inconscio collettivo, studiando la mitologia comparata, le leggende popolari, il folklore ...

J. ha il merito di aver messo in rilievo: 1) *la realtà dell'anima* spirituale, che non si corona in J. con una metafisica dell'anima, ma non la nega, anzi la postula; 2) *l'unitotalità dell'energia psichica*, la quale ha, sì, diverse manifestazioni, ma queste si condizionano reciprocamente per una specie di « compensazione » interna. (« La teoria della compensazione è una regola fondamentale del comportamento psichico ». Ad es., a povertà di pensiero corrisponde potenza di sentimento; il conscio estravertito ha per correlativo un inconscio introvertito; l'inconscio è la possibilità di realizzare ciò che l'esistenza cosciente non ha potuto realizzare: perciò, in particolare, l'inconscio della donna è *animus*, maschile, concentrato delle possibilità dell'uomo interdette alla donna, e l'inconscio dell'uomo è, inversamente, *anima*, femminile; l'intellettualità cosciente dell'uomo è compensata dalla sentimentalità del suo inconscio, e la sentimentalità cosciente della donna si trova compensata dalla sua intellettualità inconscia ...).

BIBL. — JOLAN JACOBI, *La psicologia di C. G. Jung*, vers. ital., Torino, Einaudi 1949. — MAX FRISCHKNECHT, *Die Religion in der Psychologie C. G. Jungs*, Bern 1945. — HANS SCHÄR, *Religion u. Seele in der Psychologie C. G. Jungs*, Zürich 1946; vers. ingl., New-York 1950. — J. M. HONDIUS, *Religie en werkelijkheid in het licht der phychologie van C. G. J.*, Deventer 1948. — ANIA TEILLARD, *Anima-animus* (l'amore secondo J.), in *Psyché*, 3 (1948) 191-202. — ID., *Introduction à J.*, ivi, p. 582 s. — J. STAUB, *Die Auffassung von Gott u. Religion bei C. G. J.*, in *Annalen der philos. Gesellschaften Innerschweiz u. Ostschweiz*, 1948. — G. FREI-S. M. B. SCHÖNECK, *Die Grundgedanken der Psychologie von G. C J.*, ivi. — Cf. GEBHARDT FREI, *Schriften um C. G. J.*, in *Schweizer Rundschau*, 48 (Einsiedeln 1948) 809 s. — M. CHOISY, *Freud, J. et Adler*, in *Psyché*, 5 (1950) 450-63. — E. GLOVER, *Freud or J.*, London 1950 (irriducibilità di Freud a J. e critica feroce a J. dal punto di vista del freudismo ortodosso). — J. GOLDBRUNNER, *Individuation. Die Tiefenpsychologie von C. G. J.*, Krailing vor München 1949. — E. MARMY, *C. G. J. et le problème de l'éducation*, in *Nouv. Rev. pédag.*, 5 (1949-50) 450-65. — F. SIERKSMA, *Freud, J. en de religie*, Assen 1951. — W. LEIBBRAND, *C. G. J.s Versuch einer psycologischen Deutung des Trinitätsdogmas*, in *Zeitsch. f. Rel. — u. Geistesgesch.*, 3 (1951) 122-34. — P. FOULQUIÉ, *La psychologie contemporaine*, Paris 1951, p. 242-50.

JUNGMANN Bernardo (1833-1895), n. a Münster, m. a Lovanio; alunno del Collegio Germanico a Roma (1851-59), prete dal 1857, professore di filosofia nel Seminario minore di Roulers (1861), di dogmatica nel Seminario di Bruges (1865), poi professore di storia ecclesiastica (1871) e in seguito (1879-90) anche di patrologia nell'università di Lovanio, ove fondò (1890) il *Séminaire historique* (definitivamente organizzato dal successore Alfredo Cauchie). Pubblicò: *Demonstratio christiana*, I (Roulers 1864, 1867^{2}); *Institutiones theologiae dogm. specialis* (Bruxelles 1868, Regensburg 1870-72, e spesso ancora: 5 trattati), e... *generalis* (*Tractatus de vera religione*, Regensburg 1874, 1901^{5}); dotte *Dissertationes selectae in historiam ecclesiasticam* (Regensb. 1880-87, 7 voll.). J. è un autore chiaro, solido, sicuro. Curò la II ediz. rielaborata delle *Institutiones Patrologiae* di G. Fessler (1890-96). — *Annuaire de l'univ. cath. de Louvain* (1896) III-XLI. — *Rev. d'Hist. eccl.* (1900) 19-22. — HURTER, *Nomenclator*, V^{3}, col. 1911 s.

JUNGMANN Giuseppe, S.J. (dal 1857), n. a Münster il 12-11-1830, m. a Innsbruck il 25-11-1885), distinto professore di eloquenza e catechistica nella università di Innsbruck (dal 1858), dove esercitò profonda influenza nella formazione degli alunni. Lasciò, tra l' altro: *Die Schönheit u. die schöne Kunst* (Innsbruck 1866; Friburgo 1884, col titolo di *Aesthetik*; ivi 1886^{3} in 2 voll.; vers. spagnola, Madrid 1874); *Theorie der geistl. Beredsamkeit*, opera magistrale (Friburgo 1877 s, 2 voll.; 1883^{2}; 1894^{3}; compendio a cura di GATTERER, ivi 1908); *Das Gemüt u. Gefuhlvermögen der neueren Psychologie* (Innsbruck 1868; 1885^{2}). Con soda dottrina e con ardore d'apostolo promosse la devozione ai SS. Cuori di Gesù e di Maria in *Fünf Sätze* (Innsbruck 1869) e in *Die Andacht zum heiligsten Herzen Jesu* (ivi 1871; Friburgo 1885^{3}). — HURTER, *Nomenclator*, V^{3}, col. 1822 s.

JUNG-STILLING Giov. Enrico (1740-1817), scrittore quietista e pietista, n. a Grund (Nassau), m. a Karlsruhe. Abbandonato il mestiere del sarto, si diè agli studi e si laureò in medicina. Entrato nel mondo intellettuale, strinse rapporti con Goethe, Herder, Jacobi, Lavater, insegnò all'Accademia di Kaiserslauten (1778), a Heidelberg (1784), a Marburgo (1787) e si ebbe affidato (1803) dal granduca Carlo Federico l'incarico di promuovere nel Baden la rinascita morale e religiosa, cui attese con tutto lo zelo per il resto della vita. Lasciò parecchie opere (*Sämtliche Werke*, Stuttgart 1841 s, a cura

di J. N. Grolmann, 12 voll.; — *Lebengeschichte*, Berlin, s. a., 2 voll., a cura di H. Holzhauer; — *Briefe an seine Freunde*, Berlin 1905, a cura di A. Vömel), dove con molto calore e pari sincerità, ma senza originalità, con scarsissima forza dimostrativa e, del resto, con stile flacco e piatto, combatte il razionalismo e il materialismo della cultura contemporanea, e cerca, senza trovarlo, un punto di equilibrio nel dissidio tra il determinismo scientifico e la sua fede profonda. Non riuscì a superare lo stato di passiva, quietistica attesa degli interventi divini salvifici nel mondo, tinta col supernaturalismo swedenborghiano ed esoterico. Con lui il Pietismo (v). e il Quietismo (v.) tedesco esce dal chiuso ed entra nel mondo della cultura e dell'arte: ma per perdervi anche le ultime attrattive. Consegnò il suo pensiero religioso specialmente alla rivista *Der graue Mann* e al trattato *Theorie der Geisterkunde* (1808), che spiacque ai luterani ortodossi e piacque ai romantici; ma ormai di lui si potrà leggere con interesse forse soltanto la sua sincera, appassionata autobiografia, di cui Goethe nel 1777, a insaputa dell'autore, aveva pubblicato la prima parte (*Heinrich Stillings Jugend*). — R. Morax, *Le docteur H. Stilling*, Paris 1914. — H. R. G. Günther, *Jung Stilling. Ein Beitrag zur Psychologie des deutschen Pietismus*, München 1928, 1948². — Enc. It., XX, 50.

JURIEU Pietro, ministro e teologo calvinista (1637-1713), n. a Mer in Francia, m. a Rotterdam. Dopo aver esercitato il ministero a Mer e a Vitry-le-François, insegnò teologia ed ebraico all'Accademia protestante di Sedan (1674) e all'univers. di Rotterdam (1682). Acceso polemista, combattè sia le tendenze razionalistiche del protestantesimo, sia le « concessioni » al cattolicesimo. Scrisse quindi contro gli arminiani, i sociniani, i latitudinari, contro Boyle...; sono soprattutto celebri le polemiche contro i cattolici Arnauld (v.), Nicole (v.), Bossuet (v.). Sosteneva che supremo principio di autorità tanto nella Chiesa quanto nello Stato era il « contratto » fondato sul « consenso del popolo ». Infuocato di zelo per la liberazione della Francia dalla « schiavitù » cattolica, profetizzò la fine del papato per il 1689, poi per il 1710 e poi, come anno impreteribile per la instaurazione della « Chiesa libera », il 1715.

Le sue opere principali sono: *Justification de la morale des Réformés* (1675); *Préservatif contre le changement de religion* (Rouen 1680); *La politique du clergé de France* (Amsterdam 1681); *Histoire du calvinisme et du papisme* (Rotterdam 1682); *Lettres pastorales* (Rotterdam 1688), una contro una pastorale di Bossuet, altre per piangere le sofferenze dei calvinisti francesi, sei per criticare l'*Histoire des variations* di Bossuet, che conteneva la confutazione dei suoi principi sulla Chiesa; *Soupirs de France esclave* (1689); *Tableau du socinianisme* (L'Aia 1691); *La religion du Latitudinaire* (Rotterdam 1695); *Traité de l'amour divin* (1700); *Histoire critique des dogmes et des cultes*, da Adamo a Cristo (Amsterdam 1705). Cf. anche Articoli fondamentali. — C. Van Oordt, *P. J. historien et apologète de la Réformation*, Ginevra 1879. — R. Lureau, *Les idées politiques de J.*, Bordeaux 1904. — A. Humbert in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 1996-2001. — Enc. It. XX, 52. — Cf. anche Bossuet.

JUS gentium. v. Diritto Internazionale; Internazionale (*Problema*); Guerra; Pace, Grotius; Vitoria...

JUS gladii. v. Morte (*La pena di*). — Per i poteri spirituale e temporale, designati spesso nella letteratura medievale con la metafora delle « due spade », v. Chiesa e Stato; Cesaropapismo; Gelasio I (*Il principio gelasiano*); Teocrazia...

JUS primae noctis. — *A*) Conforme al consiglio dell'arcangelo Raffaele al giovane Tobia di astenersi dall'uso del matrimonio per i primi tre giorni di convivenza coniugale (Tob VI 18), era entrata nella cristianità una consimile regola (uno, due, o tre giorni di continenza) per i novelli sposi, già raccomandata dal cosiddetto IV conc. di Cartagine del 398 (in realtà *Statuta Ecclesiae antiqua*, can. 13: « gli sposi devono vegliare a conservar la loro verginità durante la notte che segue la benedizione nuziale, per rispetto al sacramento », Hefele-Leclercq, II-1, 113). Divenne ben presto generale sia in Oriente che in Occidente, cosicchè alcuni moralisti fino al conc. di Trento la giudicarono obbligatoria in coscienza. Anche dopo il conc. di Trento fu raccomandata, come consiglio, nei pontificali e nei rituali: il Rituale Romano del 1624 raccomanda genericamente ai novelli sposi di seguire « l'esempio di Tobia e Sara ». Chi si voleva esimere da questa pratica, ritenendola troppo dura, chiedeva alla Chiesa di poterla sostituire con altra opera buona, di solito con l'elemosina, chiamata appunto *maritagium*, *nuptiaticum*, *foris maritagium*, *jus primae noctis*, quasi riscatto del diritto di usar del matrimonio sin dalla prima notte.

Questa specie di tassa potè essere esigita, come diritto acquisito, da vescovi, canonici, preti e perfino da abbadesse e fu oggetto di querele. Ma nulla, onninamente nulla prova che questo J. rappresentasse per gli ecclesiastici un « diritto » (o anche solo la pratica) di godimento carnale della novella sposa altrui nei primi giorni di matrimonio. Chi ancora lo crede, dopo gli esaurienti studi di L. Veuillot, di A. de Foras, di C. Schmidt, di P. Guilleux e di altri storici seri ed onesti, non merita l'onore della discussione: egli dimostrerebbe di affidarsi alle barzellette pornologiche per screditare, in malafede, la Chiesa e i suoi ministri.

B) Nemmeno per i signori laici quell'abuso ebbe mai forza di vero « *jus* » o legge, nè tampoco di privilegio ammesso dalla consuetudine. L'abuso del potere a scopo di libertinaggio è antico quanto il mondo. Già Lattanzio raccoglie un' accusa fatta all'imperatore Massimiliano Galerio: « *induxerat morem ut nemo sine eius permissu uxorem duceret, ut in omnibus nuptiis ipse praegustator esset* ». Ciò fu ripetuto di altri imperatori, specialmente di Caligola. Che vi sian state delle tristi epoche in cui i ricchi prepotenti, i « don Rodrigo » di ogni paese, favoriti dalla disorganizzazione sociale, siano riusciti, con la seduzione o con la violenza, ad appropriarsi le fanciulle inesperte e le mogli stesse dei loro dipendenti, nessuno può negare; ma che questo abuso brutale sia mai stato sanzionato dalle leggi o riconosciuto dalle usanze di un popolo, è tanto sciocca, quanto volgare fantasia: non ci fu un « droit du seigneur » più che non ci fosse stato un « droit du voleur » (Anatole de S. Barthelemy). Celebre in proposito fu la controversia sorta fra i due giornali di Parigi *L'Univers* e *Le Siècle* nel 1854. Eppure capita ancora talvolta veder riemergere questa turpe leggenda

sulla bocca o sulla penna di coloro che, pur di trascinar la Chiesa nella condanna dell'« ancien régime », non rifuggono dalle menzogne più grottesche: l'istituzione, nata in Scozia, secondo le dicerie dei *prelibatori* (così si chiamano coloro che difendono un *J. P. N.* nel senso volgare) si sarebbe propagata in Francia, in Germania, in Svizzera e in Italia; la Spagna soltanto avrebbe avuta la fortuna di non andarne contaminata.

C) Quali sono le prove dell'esistenza di una simile turpitudine universale? Evidentemente, dovrebbero essere numerose, poichè un tale abuso del signore verso i suoi vassalli e sudditi non può essersi introdotto e perpetuato senza energiche proteste, senza violente ribellioni, senza le condanne e gli anatemi della Chiesa. Eppure di proteste o condanne non v'ha traccia alcuna. I prelibatori sono costretti ad appigliarsi a semplici aneddoti, a produrre testimonianze sospette o inventate, a forzare documenti di ben altro significato. — Il vescovo e i curati di Amiens esigevano un'imposta dai novelli sposi: il che diede luogo ad azioni giudiziarie. Il Parlamento di Parigi fu indotto a pronunziare sentenze contro i vescovi e i curati, specialmente negli anni 1401, 1409, 1501. Ora il testo di quelle sentenze non lascia dubbio alcuno sulla natura del diritto reclamato dagli ecclesiastici di Amiens: « Proibizione ai vescovi e ai curati d'Amiens di esigere danaro dai novelli sposi, *pour leur donner congé de coucher avec leurs femmes la première, deuxième et troisième nuit de leurs nopces*, cosicchè ciascuno degli abitanti potrà *coucher avec sa femme au commencement du mariage sans le congé de l'évêque et de ses officiers*, qualora non esista impedimento canonico ». Si trattava, dunque, di tassa forse eccessiva, imposta a titolo di esonero dall'obbligo, non sancito da leggi e non riconosciuto dal Parlamento, della continenza nei primi tre giorni di matrimonio. (Cf. la sentenza del Parlamento del 1401 in *Rev. d'Hist. eccl.*, 43 [1948] 129). — Il caso del cantore (canonico) di Mâcon viene pure segnalato come prova perentoria del diritto di « prelibazione ». Le esorbitanti pretese di questo dignitario vennero infrenate dall'arcivescovo di Lione, dalla cui decisione, citata dal Du Cange, risulta semplicemente che « gli abitanti di Mâcon presenti e futuri potranno liberamente ricevere la benedizione nuziale senza chiedere il permesso (*licentia*), nè ricevere lettere (*carta*) dal detto cantore o da altri in suo nome, per i diritti e gli emolumenti che il suddetto cantore era in uso di percepire da coloro che volevano sposarsi, in causa di dette dispense (*ratione dictarum cartarum*) ». È evidente che il diritto del cantore di Mâcon non aveva nulla a che fare con lo *J. P. N.*, quale è inteso dai prelibatori. — Invece la faccenda del curato di Bourges non è così limpida, se essa è veramente autentica. Un giureconsulto del sec. XVI, Nicola Bohier, riferisce, nelle sue *Decisiones in Senatu Burdigalensium*, un ricordo che egli afferma personale: *Ego vidi in curia Bituricensi processum appellationis in quo rector, seu curatus parochialis, praetendebat ex consuetudine primam habere carnalem sponsae cognitionem: quae consuetudo fuit annulata, et (parochus) in emendam condemnatus* (c. IX). Veuillot e De Foras, che scrupolosamente discussero quel testo, ne rigettano l'autenticità. Le *Decisiones* di Bohier furono pubblicate 18 anni dopo la morte dell'autore. Un contemporaneo di Bohier, che fu pure celebre giurista, Dumoulin, ha scritto che « un gran numero delle decisioni di Bohier, inserite per aumentare il volume, non sono sue sentenze, ma interpolazioni di giovani allievi . . . (*sed allegationes juvenum*) ». Questi giovani e allegri giuristi, dice il De Foras, hanno inserito la favola del curato di Bourges. Il che viene confermato dal fatto che Bohier nel trattato *De consuetudinibus matrimonialibus*, pubblicato da lui medesimo, dove tratta la materia *ex professo*, non ricorda nessuna usanza relativa al preteso diritto. Del resto, se quel curato, conclude il De Foras, è realmente esistito (Bohier, che ne ha veduto il processo, non ce ne ha tramandato, nè il nome, nè la data) era affetto da pazzia! Il curato non fu mai signore feudatario; e anche ammettendo che per eccezione quello di Bourges lo fosse, non avrebbe egli certo fatto valere quel suo diritto feudale davanti a un tribunale ecclesiastico, poichè si sa che le due giurisdizioni civile ed ecclesiastica erano nel diritto medievale distinte e divise da barriere insormontabili. Infine è assolutamente impossibile che un curato rivendichi davanti ai suoi superiori ecclesiastici come un diritto ciò che era un adulterio e un sacrilegio.

D) Oltre questi fatti, i prelibatori ne ricordano molti altri di ecclesiastici e monaci che avrebbero goduto di quel diritto, se non in qualità di pastori, almeno in veste di signori temporali di fronte ai loro vassalli e sudditi. Si sa che nel regime feudale il servo era legato alla gleba, faceva parte della proprietà feudale e si trasmetteva con essa. Finchè durò quello stato di cose, i signori esigettero che i loro servi non disertassero i tenimenti feudali, come si opposero a che uomini estranei vi si introducessero, senza il loro consenso. Perciò anche il matrimonio fra persone non appartenenti al medesimo tenimento, era soggetto alla *licenza* signorile e talvolta anche ad imposte, percepite a titolo di *foris maritagium*. Il matrimonio, pure fra persone appartenenti allo stesso signore, era in certi luoghi colpito da tasse speciali: diritto, questo, che veniva espresso con simboli strani e veristici, a denotare che anche la prole nascitura apparteneva al feudatario. Ordinariamente quelle pretese si riducevano a esigere un piccolo tributo dei frutti del campo, ovvero a esigere che gli sposi corressero la quintana, eseguissero qualche gioco di forza o di destrezza per divertire il pubblico . . . Costumi barbari da apprezzarsi in altra sede. Qui basti osservare che il *J. P. N.* era l'ammenda che, come gli ecclesiastici ma per diversa ragione, esigevano i signori dai loro vassalli e sudditi, in occasione del matrimonio di costoro.

E) Fu appunto dal non aver inteso questi diritti di *maritagium*, che nacque la disgustosa leggenda del diritto di prelibazione. Il che avvenne proprio nel tempo in cui il feudalismo andava del tutto scomparendo: solo nel sec. XVII si intese parlare del *J. P. N.* come di un privilegio feudale diffuso ed incontestabile, mentre nel sec. XVI l'esistenza di esso era affermata con molto minor sicurezza dai giuristi. Chopin diceva che quell'usanza vigeva « presso i popoli barbari, nelle isole Orcadi ed Ebridi e nell'isola di Thule, la più remota del mondo ». Brodeau era dello stesso parere, ed asseriva che quel barbaro costume « era stato abolito dal cristianesimo ». È curioso, poi, che i giureconsulti del continente ponevano le origini di quel

diritto nella barbara Scozia, e i giuristi scozzesi lo dicevano oriundo dalla Francia. L'origine scozzese viene appoggiata a un racconto di Ettore Boece da Aberdeen (1526), secondo il quale la prelibazione sarebbe stata introdotta da un re Eveno e sostituita poi da un re Malcolm con l'imposta di una marchetta (« nummum aureum quod marcheta vocant ») Ma il racconto di Boece è pieno di incongruenze storiche ben rilevate dal Guilleux. Nel 1583 apparve in Parigi un *Indice* dei diritti spettanti ai re e ai signori, nel quale, sotto il titolo di *marquette*, è ricordato quello in questione. Nel 1704 Laurière nel suo *Dizionario del diritto francese* ne parlò più diffusamente, senza portare prove di sorta. Du Cange non fece che ripetere quanto aveva detto Laurière e Brodeau, senza consacrare alla questione i lumi del suo sapere e della sua critica. Gli altri glossarii andarono sempre ripetendo le asserzioni di Laurière, confermate dal Du Cange, cosicchè il diritto di prelibazione divenne una verità storica. L'errore fu accreditato dai legisti, i quali ne usarono come di arma contro i privilegi della nobiltà e del clero, fingendo di ignorare che le tasse in occasione del matrimonio colpivano tanto il popolo quanto le classi privilegiate.

F) In conclusione, il J.P.N. non significava altro che alcuni doveri dei vassalli riguardo ai signori, in occasione del matrimonio. Dal punto di vista religioso, era un'imposta a titolo di dispensa da certi obblighi e prescrizioni ecclesiastiche riguardanti i primi giorni di matrimonio; dal punto di vista civile, era un tributo che i signori esigevano dai sudditi, accordando loro il consenso al matrimonio.

BIBL. — L. VEUILLOT, *Droit du seigneur au moyen âge*, Parigi 1854. — A. DE BARTHÉLEMY, *Droit du seigneur*, Parigi 1866. — K. SCHMIDT, *Jus primae noctis*, Friburgo i. Br. 1881. — P. GUILLEUX, *Droit du seigneur*, Parigi 1888. — A. DE JORAS, *Droit du seigneur*, Parigi 1887. — P. GUILLEUX in *Dict. apol. de la foi cath.*, I, col. 1190-96. — G. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations;* Paris 1948, p. 196.

JUSLENIUS Daniele (1676-1752), vescovo di Skara in Finlandia, dove morì. N. a Mynämäki, fu nella prima età marinaio, poi potè darsi agli studi nei quali emerse per fertilità di ingegno e di memoria (si dice che in un giorno imparasse a memoria la « Teologia » di Koenig). Insegnò ebraico e greco nell'univers. di Åbo (o Turku). Commentò alcuni libri della Bibbia. Illustrò e difese la lingua finnica negli studi *Aboa vetus et nova* (1700), *Vindiciae Fennorum* (1703), *De convenientia linguae finnicae cum hebraea et graeca* (1712); diede alla sua lingua un famoso, benchè incompiuto, *Dizionario finnico-svedese* (1715), e una raccolta di canti popolari e proverbi andata distrutta nell'incendio di Åbo del 1711. — ENC. IT., XX, 53 *a*.

JUSTUS Jona e Giovanni. v. GIONA JUSTUS e LANSPERGIO GIOV.

JUTTA, Beata († 22-XII-1136), vergine e reclusa, sorella del conte Meginardo di Spanhein, si consacrò a Dio fin dalla sua giovinezza vivendo solitaria vicino al monastero benedettino di S. Disibodo a Bingen sul Reno (Disibodenberg). Interveniva sempre, anche quando il fiume Nahe era in piena, alle ore canoniche, con manifesto aiuto del suo Angelo custode. Diede consiglio e istruzione spirituale a S. ILDEGARDA di Bingen (v.) Visse in reclusione per 26 (o 25) anni e si spense santamente a 46 (o 45) anni. Tutti i martirologi benedettini ne celebrano la festa il 22 dicembre. — ZIMMERMAN, *Kalend. bened.*, III (Metten 1933) 22 dicembre. — ID. in *Lex. für Theol. u. Kirche*, V, col. 734. — *Annales S. Disibodi*, in *Mon. Germ. Hist., Script.*, XVII, 25. — ANALECTA BOLLAND., XXVII (1908) 341; LII (1934) 329.

JUTTA di Huy. v. IVETTA.

JUVARA Filippo (1676-1736), architetto, n. a Messina, m. a Madrid. Lavorò a Roma, Lucca, Firenze, Messina, in Piemonte, indi in Spagna. Innalzò molti edifici sacri (la *Chiesa* e il *Convento di Superga* sono il suo capolavoro): approntò piani e disegni per molti altri. Dal complesso J. appare una decisa e luminosa figura di artista, maestro indiscusso di stile nel periodo del barocco, e uomo di forte ingegno così da ridurre le inevitabili influenze dei maestri dell'epoca quasi a espressioni della sua personalità. Si acquistò non piccola fama anche come incisore.

JUVENZIO (S.). v. INVENZIO.

JUVENZIO (*Iuventius;* male *Viventius, Vincentius*), S., martire delle catacombe di Roma, ricordato nel Martirologio Romano al 1° giugno, venerato specialmente nella diocesi di Evreux in Francia, dove si trovano le sue reliquie. Quivi la traslazione solenne avvenne il 10-V-1667. — ACTA SS. *Jun.* I (Ven. 1741) *die* 1, p. 43-47. — Per DELEHAYE, J. non è altro che Giovita, onorato con FAUSTINO (v.) a Brescia il 16 febbraio: *Comment. Martyrol. Hieronym.*, p. 289 *a*; *Comment. Martyrol. Rom.*, p. 218. — M. C., *Une correspondance de Papebroch avec les moniales de la Chaise-Dieu-du Theil à propos de S. Juvence, martyr catacombaire*, in *Analecta Bolland.*, LXIV (1946) 181-99.

JYASU I, detto il *Grande*, re d'Etiopia (1682-1706) e martire. Lavorò molto per riconciliare i partiti dottrinali, divisi in cristologia. — C. CONTI-ROSSI, in *Riv. degli studi orientali*, 20 (1942) 65-128. — *Dict. de Théol. cath.*, V, col. 692.

K

KAABA. È il santuario (« la santa casa », *Corano* II, 119), che esisteva alla Mecca già prima dell'avvento di Maometto (v. Islam) e che si credeva fondata dallo stesso Abramo. Secondo la leggenda islamica, Abramo e Ismaele edificarono alla Mecca, presso la fonte miracolosa, la K., tempio destinato solo ad Allah, e istituirono i riti del pellegrinaggio. Vi posero la famosa pietra nera, che originariamente era bianca pietra preziosa del Paradiso ma aveva mutato colore per i peccati degli uomini: essa era stata ritirata da Dio in cielo per salvarla dalle acque del diluvio. (Si ricordi infatti che, secondo la leggenda, anche prima di Abramo, sorgeva alla Mecca un tempio, costruito dallo stesso Adamo: ma era stato distrutto dal diluvio). La divinità principale che vi era venerata era Hubal (= Allah), attorno alla quale erano 3 dee, Al-lât (= la Dea), Al-'Uzzâ (= la Gloriosa), Al-Manat (= la Sorte), alle quali anche Maometto riconobbe dapprima un potere d'intercessione, che doveva negare più tardi. Inoltre vi si veneravano altri idoli e feticci, soprattutto la detta pietra meteorica (la mano destra di Dio sulla Terra!), caduta dal cielo (insieme con Adamo!), ridotta a forma cubica (donde il nome di K., *al-ka-'ba* = la quadrata), fissata all'angolo S-E del santuario e rispettata anche da Maometto. Essa fu atterrata al principio del secolo scorso dal movimento Wahhabita. La K. è il centro dei pellegrinaggi che da tutte le terre dell'Islam si fanno ogni anno alla Mecca e verso di essa si rivolgono i musulmani da tutte le parti del mondo per fare le loro preghiere. — *Bibl.* sotto Islam.

KABALA dei devoti: è il nome sotto il quale si nascondeva la « Compagnia del SS. Sacramento », fondata nel 1630 per iniziativa del duca di Ventadour, Enrico di Lévis. Le sue riunioni si tenevano ogni giovedì: la direzione era affidata ad una commissione di 9 membri, eletti ogni trimestre: l'associazione era soprattutto militante, poichè si proponeva di promuovere « tutto il bene possibile » e di combattere « tutto il male possibile » con opere di apostolato ed assistenza, con la lotta senza quartiere allo scandalo e all'empietà, in difesa della causa cattolica. Per meglio esplicare questa missione, si circondava di segreto; il che la rendeva illegale dal punto di vista civile, e le impedì l'approvazione della S. Sede e dell'Ordinario del luogo (Parigi). In breve si propagò in tutta la Francia: il flor della società francese ne entrò a far parte, come Olier, S. Vincenzo de' Paoli, Abelly, Bossuet, il duca di Nemours, il maresciallo Schomberg, il conte di Brassac, il barone di Renty . . . , e l'associazione potè divenire il più potente organo della Controriforma in Francia. Senonchè, scoperto il segreto nel 1660, l'arc. di Rouen la denunciò al Mazzarino come sospetta e temibile, cosicchè un decreto del Parlamento la proibì (13-XII-1660). Sopravvisse ancora per alcuni anni in ristretti gruppi locali; poi disparve, lasciando in eredità numerose opere, da essa create: l'ospizio generale, un Seminario di Missioni Estere, opere per la conversione degli eretici, per l'assistenza e la visita ai poveri, ai malati, ai prigionieri . . .

La K. dei d. fu una nobile e, tutto sommato, meritoria creazione della fede, della carità, dello zelo cattolici, saldamente organizzata in vista di una metodica attività sociale, mirabilmente feconda di « tutto il bene possibile ». Ebbe, come tutte le istituzioni umane, i suoi difetti, e primamente la forma segreta, l'intolleranza religiosa, certe intemperanze dell'azione antieretica. Ond'è che i nemici della Chiesa, in caccia di tutte le parvenze d'accusa da lanciarle in viso, obiettarono che la Chiesa aveva, con la K. dei d., praticato contro gli acattolici di Francia, tutte quelle manovre di persecuzione, ivi compresa la delazione occulta, che essa ora riprova nella Massoneria. L'accusa, per quel che contiene di vero, non trova il bersaglio da colpire: poichè la Chiesa di Francia (tanto meno, la Chiesa cattolica) non è responsabile di un'associazione da essa non approvata, anzi da essa riprovata, nè, tampoco, è responsabile dello zelo indiscreto dei suoi figli, che essa condanna. Del resto l'accusa si scarichi dall'odio che la detta e la dilata: e si vedrà che la K. d. d. non è tal cosa di cui si debba arrossire. — Discussione e indicazioni bibliografiche presso Yves de la Brière, *Ce que fut la « Cabale des dévots » (1630-60)*, Paris 1906 e in *Dict. apol. de la foi cath.*, I, col. 431-35.

KABALA. v. Kabbala.

KABAR (*Sams ar-Riāsah Abul-Barakāt ibn K.*), meno bene **Qubr** o **Kibr** (*ibn*), m. tra il 1320 e il 1327 (non già nel 1363 come opina Baumstark), prete copto monofisita, forse medico, segretario dell'emiro Rukn ad-dīn Baybars al Mansūrī al-Khitāyī, col quale collaborò nella composizione di una storia.

Lasciò importantissime opere tuttora in massima parte inedite: *Lampada delle tenebre* o *esposizione del servizio* (*divino*), in 24 capi, preziosa enciclopedia di tutte le scienze sacre ed ecclesiastiche, dogmatica, morale, apologetica, controversistica, diritto canonico, liturgia, storia, letteratura, ivi comprese la legislazione ecclesiastica e civile vigente ad Alessandria e la lista dei patriarchi alessandrini; — *L'illuminazione delle intelligenze e*

la scienza dei fondamenti, in 2 parti, indicate dal titolo, ove sono esposti i dogmi e i precetti morali cristiani, con una conclusione apologetica rivolta ai musulmani; — una *Risposta ai musulmani e ai giudei*, in 3 capi, spiega il « senso della fede cristiana in Dio Padre, Figlio, Spirito Santo e nella divinità di Gesù, figlio di Maria », difendendo il cristianesimo delle obiezioni degli arabi e degli ebrei; — la *Scala magna*, dizionario arabo, doveva permettere al clero copto di accostare la letteratura ecclesiastica. — Edizioni parziali e studi, indicati presso E. TISSERANT in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 2293-96. Aggiungi: L. VILLECOURTS, in *Muséon*, 36 (1923) 249-92; 37 (1924) 201-80; 38 (1925) 261-320, circa l'opera liturgica di K.

KABASILAS Nicola e Nilo. v. CABASILAS.

KABBALA (ebraico *Qabbalah*, nome che, a quanto sembra, appare la prima volta nel sec. XI in uno scritto di Salomon ibn Gabirol, entrato nell'uso corrente nel sec. XIV; significa « tradizione », o, secondo altri, « ricezione », « accettazione »; latinizzato *Kabala, Cabala . . .*). Designò in origine ogni rivelazione divina trasmessa fuori della legge scritta o *Torah*, e, dunque, la legge orale codificata poi nel TALMUD (v.); infine, nel medioevo dal sec. XIII in poi, si distinse anche dalla tradizione talmudica per indicare soltanto la dottrina esoterico-gnostica, metafisica e mistica, degli ebrei, supposta rivelata da Dio ed oralmente trasmessa, accessibile ai soli iniziati, tendendo a raccogliere in sè tutto il « misticismo » ebraico, che ha però anche altre fonti, altre espressioni e altra antichità.

A) I testi principali sono: *Sepher ha-Zohar* (= « libro dello splendore »; cf. questo vocabolo in Dan XII 3 ed Ez VIII 2) e *Sepher Yezira* (= libro di Yezira, « libro della creazione »), che costituiscono il breviario della dottrina kabbalistica. Lo *Zohar*, codice universale della K. e perciò detto dai kabbalisti « chiave del cielo », ha due redazioni: il *Grande Zohar* (modello ne è l'ediz. di Cremona 1558 in f. a due colonne) e il *Piccolo Zohar* (modello ne è l'ediz. di Mantova c. 1558 in 4). Lo Zohar, messo sotto il nome di Simone ben Joshai, contiene diversi trattati: il più celebre è il libro *Bahir* = splendente [cf. il termine in Giobbe XXXVII, 21] e si attribuisce a Rabbi Nehhunia ben Hakkaneh sec. I a. C.). Si ricordano ancora l'*Idra Rabba* (= grande assemblea), l'*Idra Zuta* (= piccola assemblea), il *Siphra di Tseniutha* (= libro del segreto), il *Raya Mehemna* (= pastore fedele = Mosè), *Midrash ha-Neelam* (= midrash nascosto), *Raza de Razin* (= mistero dei misteri) . . . . In seguito man mano vi si aggiunsero altre parti: i « Complementi dello Z. » (*Tikkune ha-Z.*), lo « Z. nuovo » (*Z. Hadash* riguardante passi del Cantico dei Cantici, di Ruth . . .). Lo Zohar ha la forma di midrash, molto libera eclettica, non legata all'ordine del testo biblico, omiletica e didattica. Del resto fra le sue parti vi sono evidenti diversità di lessico, di stile, di tono, di metodo.

Il *Sepher Yezira* è un saggio teoretico di cosmologia e di cosmogonia, dove con linguaggio oscurissimo, con stile pomposo e insieme laconico, ambiguo e insieme dogmatico, si pretende di strappare al testo sacro i « misteri profondi » velati dalle lettere ebraiche, che, come si sa, hanno anche valore numerico. Il metodo esegetico, quanto mai capriccioso, è: la *Gematria*, per cui si ritengono sinonime due parole che hanno lo stesso valore numerico; il *Notarikon*, per cui la parola si prende come un acrostico a significare quegli altri vocaboli le cui iniziali o finali sono contenute nella parola stessa; la *Themura*, per cui si ritiene di poter liberamente anagrammare le parole spostando le lettere, con che si dà luogo a infinite combinazioni. Con questi criteri è difficile che un pensiero qualsivoglia non si trovi suggerito dalla Bibbia. Il libro, redatto probabilmente tra il secolo III e VI d. C., storicamente rappresenta i testi speculativi più antichi scritti in ebraico. Ebbe diverse redazioni, tutte molto brevi.

Altri scritti kabbalistici si noteranno più oltre nei cenni storici. Si ricordano qui alcune opere del sec. XIII-XIV, anonime o attribuite a personaggi talmudici: *Maseketh Atsiluth* (= trattato dell'emanazione), *Maareketh Elohuth* (= la gerarchia celeste), *Perush 'Eser Sephiroth* (= commento sui 10 Sefirot), *Sepher ha-Emuna we-ha-Bittashon* (= libro della fede e della speranza), *Sepher Temuna* (= libro della simiglianza), *Sepher ha-Bahir* (= libro della luce). Il *Sepher ha-Kana* (= libro della pertica?) e *Sepher ha-Pelia* (= libro dell'ammirazione) sono dello stesso autore, Kana, del sec. XIV. Un *Sepher Raziel*, dopo aver narrato la rivelazione fatta da un angelo ai patriarchi da Adamo a Noé, si perde a insegnare l'uso magico delle formule mistiche e dei nomi divini. Un significativo *Sepher ha-Igun* (= libro della contemplazione) è attribuito a Shamai Gaon.

B) La dottrina. a) *L'esegesi della K.* La K. vuol dare la « chiave delle S. Scritture », essendo presupposto che ogni parola della Bibbia « racchiude un senso elevato e un mistero sublime », e che il senso letterale è soltanto la « veste » esteriore della verità. Occorre scoprire sotto la veste il « corpo » che essa nasconde e, nel corpo, l'« anima ». « Guai a colui che prende la veste della legge per la legge stessa! ». Donde il disprezzo per il senso ovvio letterale della Bibbia: « se essa avesse soltanto questo significato, noi potremmo, anche oggi, comporre una legge ben più degna di ammirazione! » Donde il simbolismo e l'allegorismo ermeneutico estremo, che caratterizza il movimento kabbalistico. Con questi presupposti si comprende come solo per rara eccezione la K. ci diede interpretazioni accettabili della Bibbia e come dovette impaludarsi nel capriccio esegetico: la Bibbia non era più una rivelazione da comprendere e da accogliere, ma soltanto un'occasione di elucubrazioni personali. Razionalismo teologico e « libero esame », dunque, che con acrobazie esegetiche pretese ancorarsi alla rivelazione « più profonda » e presentarsi come ossequio alla « tradizione ».

Del resto è noto che la « spiegazione » kabbalistica, pur meritando tutto il rispetto dovuto alle anime in cerca di Dio e a un movimento spirituale di tanta estensione e storia, non porta molto innanzi le nostre cognizioni religiose e filosofiche e non influì molto sullo sviluppo della civiltà occidentale, poichè, essendo tessuta di reticenze, di metafore e di simboli, or geniali ma più spesso bizzarri, oscuri, è essa stessa un cifrario bisognevole di ulteriori « spiegazioni ». Contro questa obiezione la K. si ripara affermando il suo carattere esoterico, segreto, accessibile solo alle persone iniziate e mature di almeno 40 anni. Senonchè questo esoterismo, che pure ha creato attorno alla K. una fama

suggestiva e l'alone di misterioso prestigio, facendo presa anche su anime bennate cui prometteva la soddisfazione delle più intime brame di verità, non può onestamente manovrarsi per rifiutare sdegnosamente, come impertinenti, le critiche sollevate contro la K. dall'« altra parte, ignorante, dell'umanità », nè per giustificare l'insoddisfazione delle anime che, affidatesi alla K., sono sempre lasciate in stato di fame; e non riesce a toglierci la convinzione che le sciocchezze sono sempre sciocchezze anche quando son decorate col nome di « splendori » e di « scienza segreta ».

b) *Dio e i suoi attributi*. « Prima della creazione Dio era senza forma, non somigliando a nessuna cosa, come il non-essere (*Ayin*), l'infinito (*En Sof*): in questo stato nessuna intelligenza lo può comprendere ». Prescindendo dalla creazione, Dio è assolutamente inconoscibile, ineffabile, innominabile: il suo nome è soltanto un'« interrogazione », « ignoto degli ignoti », « mistero dei misteri ». Si descrive come il « vegliardo dei vegliardi », dal manto bianco, dall'aspetto luminoso che rischiara 400.000 mondi; il suo cervello dischiude ogni giorno 13.000 miriadi di mondi; la sua testa piove rugiada di luce, che risuscita i morti, e manna, che alimenta i giusti; il suo viso è lungo 370.000 volte 10.000 mondi...: immagini che non disvelano per nulla il mistero dell'infinito in se stesso. Di lui abbiamo qualche notizia soltanto dalle creature. Quando creò l'« uomo celeste », se ne servì come di « carro » (*Mercaba*) per discendere nel mondo e farsi conoscere nei suoi attributi: « Dio di grazia, di giustizia, degli eserciti », « onnipotente », « colui che è »..., che si riassumono nelle 10 *Sephiroth* (v. sotto). Nullameno, in se stesso egli rimane « infinito » inconoscibile, non uguagliabile a nessun essere, nè alla somma degli esseri, nè all'insieme dei suoi attributi.

c) *La creazione*. — *1.* Prima del nostro attuale, furono creati altri mondi, che andarono distrutti: mondi senza forma, come faville sotto i colpi del maglio sprizzate dal ferro incandescente, che si spensero, come i sette re di Edom che precedettero i re d'Israele. Questa primitiva creazione abortì e decadde, per ragioni che la K. non spiega (« perchè l'Antico non era disceso verso quei mondi e non aveva rivestito una forma che gli permettesse di rimanervi », si dice; il che forse vale come dire: perchè non volle). Tuttavia non scomparve del tutto, ma si conservò nei mondi susseguiti come una realtà « femminile », passiva, inerte, cioè come materia informe, fonte di male, recalcitrante al bene, strumento dei demoni e delle passioni, nella quale rivivono, per castigo, le anime colpevoli.

2. Le cose furon create dal nulla (creazione totale). Questo « nulla » è il non-essere primitivo di Dio, causa delle cause, la cui sapienza eterna già possedeva in sè, come esemplari, tutte le forme lanciate poi nell'esistenza temporale: « tutto ciò che appare in basso è identico a ciò che esiste in alto » (principio che ritorna anche nelle « tavole di smeraldo » dell'ermetismo): il mondo è l'espressione articolata, la scrittura del pensiero divino (esemplarismo). E' libera la creazione? La K., pur senza esplicarsi chiaramente, tende a concepire il processo cosmogonico come una « emanazione » naturale, necessitata dell'essenza divina, e l'essenza divina come causa formale, immanente, oltrechè efficente e finale, delle cose: « Dio si separa da tutto, eppure non è separato »; il mondo è « la sostanza unica rivestita di innumerevoli forme, le quali, al termine della loro esistenza visibile, rientreranno nel principio donde uscirono ».

3. La creazione, specialmente nel *Sepher Yezira*, è presentata sotto il simbolismo dei primi 10 numeri e delle 22 lettere dell'alfabeto ebraico, che costituiscono « le 32 meravigliose vie della sapienza divina ». « Vi si svela la significazione misteriosa di ogni lettera nei tre regni della creazione: l'uomo, il mondo delle stelle e dei pianeti, il flusso ritmico del tempo nel corso dell'anno. Vi si vede in modo evidente la combinazione dell'ultima mistica greca, forse anche dell'ultima mistica numerologica dei neoplatonici, con le forme di pensiero, nettamente giudaiche, concernenti i misteri delle lettere e del linguaggio » (Scholem, *Les grands courants*..., p. 89). Ogni elemento naturale è un simbolo di realtà nascoste: ond'è che restano giustificate, e circondate di gran prestigio, la fisiognomia, l'astrologia, l'organomanzia e tutte le cosiddette scienze mantiche. Poichè la creazione è la « scrittura » di Dio, che dà forma visibile alla sua « parola » e riproduce il suo « pensiero », e poichè la scrittura si risolve analiticamente in numeri e lettere, questi rappresentano le categorie più generali e fondamentali dell'essere, e insieme le forme più generali sotto cui si rende visibile Dio. L'identificazione, poi, delle lettere e dei numeri con le categorie dell'essere è comandata da una presupposta concezione metafisica, che le virtuosità e le prodezze esegetiche dei kabbalisti trovano fondata nella S. Scrittura. L'*uno* è « lo spirito del Dio vivente »; il *due* è « il soffio che vien dallo spirito »; il *tre* è « l'acqua che vien dal soffio »; il *quattro* è « il fuoco che viene dall'acqua »; i sei numeri seguenti sono « le estremità del mondo, cioè i 4 punti cardinali, la profondità e l'altezza ». Delle lettere, poi, 3 sono « madri », 7 sono « doppie » e 12 « semplici ». Tra le madri, *Sh*, sibilante, è il fuoco, sostanza del cielo, l'estate; la *M*, muta, è l'acqua, sostanza della terra, l'inverno; la *A*, leggermente aspirata, è l'aria, che concilia e domina i precedenti elementi, la stagione temperata. Le 7 « doppie » (*Th, R, Ph, Ch, Dh, Gh, Bh*) rappresentano le serie settenarie delle cose opposte: i 7 pianeti dall'influenza or buona, or maligna, i 7 giorni e le 7 notti della settimana, le 7 « porte » dell'uomo (occhi, orecchi, narici e bocca), i 7 eventi lieti e tristi che possono capitare all'uomo... Le 12 restanti lettere « semplici », sono i 12 segni dello zodiaco, i 12 mesi dell'anno, i 12 membri principali del corpo, i 12 attributi dell'uomo (vista, udito, odorato, linguaggio, nutrizione, generazione, l'azione o il tatto, locomozione, collera, riso, pensiero, sonno). L'idea filosofica che dirige questa cosmogenesi è che le forme del mondo sono uscite (emanate) l'una dall'altra, lungo una scala gerarchica emanativa, i cui gradi aumentano in materialità e in molteplicità quanto più si allontanano dal primo principio assolutamente spirituale ed uno. Questa progressiva degradazione e depotenziazione delle creature, per cui si distinguono dalla causa, non distrugge la loro simiglianza con la causa e quindi la loro profonda identità: benchè molteplici, tra loro opposte come le diadi pitagoriche, esse costituiscono pur sempre un'unità; così le dita delle mani sono molteplici (10), tra loro opposte 5 a 5, eppure sono unificate dalla mano e fanno capo al-

l'unico uomo: « la fine delle Sefirot si ricongiunge al loro principio, come la fiamma è unita al tizzone, poichè il Signore è uno . . . ; e in presenza dell'uno che cosa sono i numeri e le parole? ». Ciò è detto un gran mistero, vietato alla riflessione e all'espressione; ma par bene che si debba interpretare con la categoria metafisica dell'emanazione gnostico-neoplatonica, dove la trascendenza e l'immanenza di Dio rispetto alle cose si configura appunto come è descritta dalla K.

4. Mentre nel *Sepher Yezira* le Sefirot sono presentate come forme degli esseri che si fanno risalire all'unità di Dio, nello *Zohar* sono presentate come attributi di Dio, donde si fanno discendere le forme delle cose. Quivi le Sefirot sono i « Volti », le « Teste » dell'Antico degli Antichi, le supreme manifestazioni conoscibili dell'Inconoscibile.

Prima di avere un'esistenza separata, temporale sulla terra, esse hanno un'esistenza cumulativa, immutabile, in una ipostasi che tutte le raccoglie in sè, e vien detta « Uomo primitivo » o « celeste »: è la « prima, più completa e perfetta manifestazione di Dio », che, secondo la terminologia occidentale, potremmo chiamare Λόγος o Verbo, il pensiero supremo eterno di Dio in quanto esemplare di tutte le cose; non è consostanziale a Dio, in senso cattolico, essendo una manifestazione creata, e quindi degradata, di Dio, quale è la *Nous* dei neoplatonici, ma, come è detto del Verbo nella dogmatica cristiana, « omnia per ipsum facta sunt »: « nessuna forma, nessun mondo poteva sussistere prima della forma dell'Uomo celeste, poichè questa racchiude tutte le cose, e ogni cosa sussiste per essa ».

Delle 10 manifestazioni o Sefirot di Dio la prima è la *corona* (Kether), « principio di tutti i principi, la sapienza misteriosa . . . , diadema dei diademi », il « grande Volto », la « Testa bianca » (cosiddetta perchè tutte le nozioni e tutti i modi determinati sono in essa confusi), l'« Antico » (distinto dall'« Antico degli Antichi », che non è una manifestazione di Dio, ma Dio in se stesso, assolutamente inconoscibile), il « punto primitivo », principio di ogni grandezza. Se non andiamo errati, la « corona » è Dio in quanto, uscito dalla sua originaria, assoluta indeterminatezza e ineffabilità, si presenta col primo, radicale attributo relativo, cioè come causalità o principio di emanazione, nel momento in cui non è ancora altrimenti e determinatamente descrittibile perchè non è ancora « disceso » in forme determinate. Da questo « punto » procedono due principi opposti ma inseparabili: uno maschio, attivo, la *Sapienza* (Hokmah), il padre di tutte le cose sottostanti; l'altro femminile, passivo, l'*Intelligenza* (Binah), la madre. Dalla loro unione eterna, misteriosa nasce la scienza o conoscenza, il « figlio primogenito di Dio ». Questa trinità è immanente, e quindi unificata, in Dio; essa stessa contiene tutto ciò che fu, che è e che sarà, come nella propria origine, che si espande nell'universo per « le 32 vie meravigliose »; è, dunque, il mondo divino intelligibile, dove si identificano la conoscenza, il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto. Si rappresenta con tre teste, riunite in una sola (cioè nella testa dell'Antico) e si paragona al cervello che, pur conservandosi unico, si divide in tre zone e agisce sul corpo mediante 32 paia di nervi. — I 7 attributi seguenti, detti « Sefirot della costruzione », perchè spiegano la formazione del mondo, si sviluppano con lo stesso processo emanatistico triadico. Dal mondo intelligibile divino, procede un'altra trinità: la *Grazia* o la Misericordia (Ghedulah) o l'Amore (Hesed), principio attivo, maschile, espansività creatrice della bontà divina; e la *Giustizia* (Gheburah) o Timore (Pahad), principio passivo, femminile, limitazione della produttività divina: sono le « due braccia di Dio », che agiscono sempre insieme e si uniscono dando luogo alla *Bellezza* (Tiphereth), simboleggiata nel petto o nel cuore, principio di tutti gli esseri completi, cioè determinati da una perfezione e da una passività che la riceve. — La terna successiva comprende il *Trionfo* (Netzah) e la *Gloria* (Hod), i « due eserciti dell'Eterno », di oscura significazione concettuale (sono presentati come l'estensione e la forza, principi del dinamismo universale, origini di tutte le forze): la loro unione dà luogo alla *Base* o Fondamento (Iesod), simboleggiata dagli organi generativi, in quanto è la sorgente del divenire cosmico. — L'ultima Sefira, la *Regalità* (Malcuth), non è un nuovo attributo divino, ma soltanto l'armonia che li lega nell'unità della sostanza divina, primo principio ed ultimo fine dominatore dell'universo. Così l'« Uomo celeste », o l'insieme delle 10 Sefirot, analiticamente diviso in 3 trinità realmente indivisibili, sottolinea rispettivamente la sostanza o essere assoluto, le perfezioni morali o l'essere ideale, la forza immanente nelle cose, e, pur presentando Dio sotto aspetti diversi, vuol mostrare che in Dio si identificano sostanza, pensiero e sapienza, bontà e bellezza, vita e forza.

5. Il mondo appare dunque come il capolavoro della causalità divina (ottimismo): la presenza di Dio nel mondo fa di questo una « benedizione » divina. Pertanto nessuna cosa è definitivamente cattiva e maledetta »: anche Samael, l'« angelo del male », il « serpente velenoso » riacquisterà un giorno la sua natura d'angelo: l'inferno sparirà: non vi saranno più nè colpevoli, nè prove, nè castighi: la vita sarà un sabato senza fine (apocatastasi finale).

d) ***Gli angeli*** sono esseri inferiori all'uomo: forze cieche, immutabili, che presiedono ai movimenti delle cose astrali e terrestri, personificazioni del concetto aristotelico di « natura » come principi immanenti di operazioni specifiche.

Il capo di questa milizia invisibile è *Metatrone* (dalla etimologia incerta), il « servitore di Dio », che immediatamente sta sotto il suo trono, l'« antico della casa divina », il « principe del mondo », cui Dio ha affidato l'« impero su tutti i suoi eserciti »: è l'angelo dell'equilibrio, dell'armonia, della bellezza, che mantiene l'ordine e l'unità delle sfere create. Da lui dipendono miriadi di angeli, divisi in 10 schiere (fra cui, ad es., l'angelo della luce; *Uriel*, e del fuoco, *Nuriel*), che dirigono le diverse parti dell'universo. Di contro stanno le 10 classi di angeli infernali, più grossolani, che personificano gli stati di imperfezione, di disordine, di impurità, di tenebra: ad es., il caos del mondo prima dell'opera dei 6 giorni, le tenebre che coprivano la faccia dell'abisso, i 7 « tabernacoli » dell'inferno cioè i 7 vizi morali dell'uomo e i 7 tormenti che ne conseguono, essi stessi divisi e suddivisi all'infinito e rappresentati come altrettanti regni presieduti da un angelo infernale. Il loro capo è *Samael*, l'angelo del veleno e della morte, il satana della Bibbia, il seduttore della prima madre, il « serpente », personificazione del vizio e della malvagia

volontà: talora gli si dà una sposa, la « prostituta » per antonomasia.

e) *L'uomo*. — *1*. La più nobile creatura di Dio è l'uomo, che viene esaltato dalla K. come « compendio del mondo », da una parte, e, dall'altra, come la più perfetta « presenza di Dio nel mondo » e la più completa immagine degli attributi divini. La sua pelle rappresenta il firmamento; la carne rappresenta gli aspetti difettosi del mondo, le ossa e le vene i poteri immanenti nella natura (gli angeli servitori di Dio). Tutto ciò è soltanto il vestimento esteriore dell'uomo, che è pur grande, fa tremare gli animali più feroci (l'angelo che difese Daniele dai leoni non era altro che la maestà del volto del profeta), e nasconde profondi misteri studiati, ad es., dalla sapienza fisiognomica. Nullameno il vero uomo è propriamente la sua anima (dualismo antropologico, come nella tradizione platonico-cartesiana). Essa riproduce la trinità suprema, poichè, pur rimanendo essenzialmente una ed unica, consta di tre principi: *neshamah* (spirito, « Eden celeste », che ha origine dalla « sapienza » divina: nella tradizione occidentale corrisponde alla potenza intellettiva spirituale), *ruah* (anima morale, « sede e principio del bene e del male », originata dalla « bellezza » divina, cioè dal connubio di « misericordia » e « giustizia »: corrisponde probabilmente alla potenza volitiva), e *nefesh* (anima istintiva, derivata dalla « regalità » divina: potenza sensitiva animale). Da quest'ultima alcuni kabbalisti distinguono, come nella tradizione aristotelica, una quarta facoltà, lo *spirito vitale*, che ha sede nel cuore, principio della vita semplicemente vegetativa. Ciò è detto dell'uomo come specie. Nell'uomo individuo singolare, poi, entra un nuovo fattore, il *principio individuale*, descritto quale uno stampo, un modello dell'organismo individuo: esso preesiste al concepimento, è presente all'atto coniugale, accoglie in sè l'essere umano appena concepito, si sviluppa con lui e non lo abbandona più, neanche alla morte del corpo.

2. L'anima preesiste al corpo, non solo come idea nella mente di Dio, ma anche come realtà individuale. Essa è preformata da Dio col preciso scopo di scendere a suo tempo sulla terra per animare un corpo: inviata da Dio, prende con dolore il cammino verso l'esistenza terrena. Fino a questo punto essa è sostanza ermafrodita, maschio e femmina insieme (le quali qualificazioni dovranno intendersi in modo da non compromettere la spiritualità dell'anima; probabilmente, dunque, come la coesistenza nell'anima dei principi attivo e passivo). Discendendo essa sulla terra, i due principi si separano e informano corpi sessualmente diversi. (Al tempo del matrimonio, se i due individui l'avranno meritato, le due metà si incontreranno di nuovo e formeranno « un sol corpo e un'anima sola »). Con la dottrina della « preesistenza », nella K. come nel platonismo, è connessa la teoria della « reminiscenza »: « tutto ciò che le anime imparano su questa terra, esse lo sapevano già prima di arrivare quaggiù ».

3. Le anime sono immortali. Ma dopo la morte del corpo, per castigo « vengono sottoposte alle prove della trasmigrazione » in corpi vegetali, animali, umani, secondo il grado della loro colpabilità (metempsicosi). Terminato il ciclo delle reincarnazioni, di cui ignora il numero e la qualità, l'anima purificata ritorna a Dio suo principio. Allora, nel « palazzo d'amore » consuma la sua unione con l'essere divino, descritta come un « bacio d'amore » (perciò la morte del giusto è chiamata il « bacio di Dio »): allora l'amore, che sulla terra era turbato dal timore, si trova solo a regnare.

4. Un'altra specie di trasmigrazione è insegnata da alcuni kabbalisti, come Is. Luria. Quando un'anima si sente troppo debole nel compiere tutti i precetti della legge, Dio la unisce nello stesso corpo con un'altra anima: se questa è pur essa debole, allora stabilisce con la prima un'alleanza di reciproca complementarità, come tra un cieco e un paralitico; se invece essa è forte, allora diventa la « madre » della prima, la porta nel suo seno, come per una « gestazione » o « impregnazione » spirituale. Simbiosi o parassitismo di anime a scopo morale, cui non è facile annettere un senso filosofico accettabile.

C) Origine e vicende storiche della K. — *a*) Così la K. si conclude in una suggestiva mistica dell'amore. Benchè la religione ebraica rimanga nel complesso antimistica, stretta in un razionalismo letteralistico e in un rigido moralismo formalistico, tuttavia alla fine diede cittadinanza anche alle tendenze mistiche, sviluppate più completamente, se non unicamente, nella K. Questa, infatti, dopo un periodo di perplessità e di conflitti, finì per penetrare nella dottrina e nella preghiera ufficiali e fu accolta come ortodossa: uno dei rari esempi di esoterismo accettato dalla religione ufficiale. Allora fu canonizzata come « legge orale », accanto alla « legge scritta », ugualmente rivelata da Dio a Mosè, o, addirittura, ad Adamo: non inserita nella « legge scritta » ma oralmente trasmessa, alla fine per ordine di Dio anch'essa ebbe una redazione scritta, ricevendo un'interpretazione legale nel Talmud e un'interpretazione mistica nella K.

b) *Le origini* della dottrina kabbalistica, consegnata tardivamente nei testi ricordati, non si lasciano chiaramente descrivere, poichè giacciono alle radici delle tendenze religiose umane, le cui manifestazioni presso i vari popoli possono presentare profonde affinità pur senza parentele genetiche tra loro. Certamente colpiscono le rassomiglianze della K. colle dottrine del pitagorismo (l'uso mistico dei numeri), collo gnosticismo (la mistica dei numeri e delle lettere in Marco e Valentino, le emanazioni, le sizigie, gli eoni corrispondenti alle Sefirot, l'importanza della luce . . .), colle dottrine persiane (le 7 potenze divine « Ameshaspentas » capeggiate da Ormuzd, corrispondenti alle 7 potenze della K., le emanazioni, i nomi degli angeli e dei demoni), col neoplatonismo di Plotino, Proclo, Giamblico (metafisica delle emanazioni, teurgia . . .). Tuttavia la K. non si può ridurre interamente a questi sistemi e rimane originale, come è facile mostrare (ad es., il pitagorismo ignora la mistica delle lettere, ed ai numeri stessi dà un significato diverso da quello ad essi conferito dalla K.; le considerazioni sul simbolismo delle lettere ebraiche e sui nomi ebraici di Dio dovevano essere proprie di ebrei; molte sette gnostiche antiche erano fieramente ostili agli ebrei...)

La K. dovette nascere in Palestina, alimentata originariamente dagli elementi mistici esoterici che si trovano nella stessa Bibbia (cf. ad es. Mal II 6, libro di Sirach III 20-24, le « scuole dei profeti »). Naturalmente gli ebrei, nei contatti coi popoli vicini e nelle loro migrazioni, da una parte influi-

rono sulle scuole straniere, dall'altra ne subirono le influenze, che si ritrovano così incorporate nella K. medievale. La quale non riuscì un sistema filosofico ben compatto e suturato, ma un impasto di metafisica, di mistica, di magia, di tradizioni.

c) Essa, si disse, risale al III sec. a. C., ai teologi dell'ebraismo detti *Thannaim* (organi della tradizione), che si diedero il lodevole incarico di raccogliere dalla tradizione religiosa tutto quanto non è chiaramente espresso nella S. Scrittura. Questi dottori formano una lunga catena, che termina al II sec. d. C., i cui ultimi anelli sono i celebri rabbini Akiba, Simone ben Joshai, Giuda il Santo, autore della « Mishna ». Comincia allora un nuovo ciclo di dottori, detti *Amoraim* perchè non fanno da sè stessi autorità ma soltanto ripetono e spiegano ciò che hanno inteso dai precedenti; dal loro lavoro plurisecolare nacque la « Ghemara », riunita alla « Mishna » sotto il nome unico di Talmud (v.). Quivi si rintracciano le idee e le direttrici generali del movimento kabbalistico, specialmente nell'opera di Simone ben Joshai (principio del sec. II d. C.), che si esprime in dialetto sirogerosolimitano. Diceva di ispirarsi ai maestri antichi, a Mosè, « il pastore fedele », a Elia, all'angelo Metatrone. I suoi discepoli e i discepoli dei discepoli raccolsero i suoi insegnamenti nello *Zohar*.

d) Da Bagdad nel sec. IX la conoscenza della mistica giudaica, come del Talmud, penetrò in Europa. Nel sec. X in Italia Sabbatai Donolo commentava il *Sepher Yezira*. Fu diffusa poi specialmente dalla celebre famiglia dei Kalonimidi, stabilita a Lucca (Kalonimo di Lucca), indi in Renania; di qui la dottrina s'irradiò nella Germania, in Francia (soprattutto in Provenza), in Spagna, donde ritornò in Italia.

In Germania si distinsero i kabbalisti Samuele lo « Hassid » (= il pio) e soprattutto Yehuda Hassid di Ratisbona, personaggio semileggendario, cui si attribuisce il *Sepher ha-Kavod* (= libro della maestà divina) e il popolare *Sepher Hassidim* (= libro dei devoti), che preannuncia il movimento degli Hassidim del sec. XVIII: mirava a sviluppare la pietà interiore fino all'intuizione (yihud) dell'unità divina e all'unione (devekuth) con Dio, da attuarsi con l'ascetismo, e specialmente con la preghiera, intesa non come rito nè come formula magica ma come meditazione dei misteri divini. Era suo discepolo Eleazaro ben Juda di Worms (Spira 1176-Worms 1238), detto *Rokeah* dal titolo del suo libro (= farmacista), dove, tra i primi, tenta di fondere l'etica e la mistica della K. col legalismo talmudico. Lasciò ancora commenti alla Bibbia, spiegazioni delle preghiere, poemi liturgici, inni di penitenza; sotto il suo nome passano molti scritti kabbalistici come *Sode Raza* (= segreti mistici). Tra i seguaci di Eleazaro emerge Abramo di Colonia, egregio predicatore, segnalato come autore del *Kether Shem Tob* (= corona del nome benefico [divino]).

Alla scuola kabbalistica provenzale diedero lustro: Jacob ha-Nazir, Abramo ben Isaac, Abramo ben David de Posquières (creduto autore di un notevole commento al Sepher Yezira, che però Scholem aggiudica a Giuseppe ben Shalom del sec. XV), soprattutto Isacco il Cieco (« Saginahor » = dalla vista chiarissima; per eufemismo, anche = cieco), considerato da alcuni autori antichi come il « fondatore della K. », e da alcuni storici moderni come autore del *Sepher Bahir*; Asher ben David, nipote di Isacco; i due fratelli Ezra ben Salomon e Azriel. Costui, autore di un commento al *Cantico dei Cantici*, influì sul Nashmanide e sulla K. di Spagna.

In Spagna, dove la K. ebbe maggior fortuna, emersero grandi nomi. Giuda Halevi si ispira spesso al Sepher Yezira nella sua opera *Cuzari*. Salomon ibn Gabirol riecheggia in più punti la dottrina e il linguaggio mistico della K., e insieme fornisce ad essa alcuni concetti (come l'idea di una volontà primordiale, sorgente prima dell'essere). Abr. ibn Ezra abbonda in considerazioni mistiche (talvolta esplicitamente riconosciute esoteriche e riservate agli iniziati), sui numeri, sulle lettere, sul nome di Dio. — Anche Mosè Maimonide, pur essendo come filosofo avverso alla K. e avversato dai kabbalisti, parla con venerazione dei « misteri della Torah », trasmessi a un piccolo gruppo di adepti (*Moreh Nebukhim*, c. 71). — Isacco ben Abr. ibn Latif, l'Allatif degli Arabi (di Toledo? † 1290 a Gerusalemme), nei suoi libri (*Rav Po' Olim* = fecondo in opere; *Tsurath ha-Olam* = forma del mondo; *Tseror ha-Mor* = fascetto di mirra; commentari a Giobbe e all'Eccle . . .) dimostra di avere « un piede nella filosofia e l'altro nella K. », come fu detto di lui. Insiste sulla creazione totale (« ex nihilo ») e libera della volontà originaria (Shefets, Ratson), che opera per intermediari, a partire dal « Primo Creato » (Nibra ha-Rishon), emananti come le dimensioni spaziali dal punto e i numeri dall'unità. — Abr. ben Samuel Abulafia (1240-1291), n. a Saragozza e passato diciottenne in Palestina, vagabondò poi in Spagna, in Grecia, in Italia. Quivi nel 1279 tentò perfino di convertire papa Nicola III al giudaismo. In Sicilia fu perseguitato come mago e falso Messia. Il suo sistema, esposto in molti scritti rimasti in massima parte inediti, è giudicato da Scholem la produzione più importante della K. medievale, dopo lo Zohar. Accentuò gli spunti magici fantastici del movimento kabbalistico e sognò una « K. profetica » di cui la K. ordinaria e la filosofia non erano che le tappe preparatorie. A lui e a Ibn Ezra s'ispira largamente Gius. ben Abr. ibn Gikatilla di Toledo (1248-1305), che scrisse, tra l'altro: *Ginnath Egoz* (= giardino delle noci), *Shaare Ora* (= porte della luce), *Sepher ha-Nikkud* (= libro della puntuazione), *Sod ha-Hashmal* (= segreto di Hashmal), un commento a Maimonide. Condusse molto innanzi lo studio mistico delle lettere e dei segni vocali ed elaborò un sistema completo dei nomi divini. — Con Mosè ben Nashman (v.), detto Nashmanide, giungiamo all'età dello Zohar.

e) La redazione dello *Zohar* o è tardiva o dovette durare parecchi secoli, poichè vi sono citate, tra l'altro, parti del Talmud, posteriori a Simone, vi si parla dei segni vocalici, del « falso profeta Maometto » e delle Crociate. Si disse da alcuni che lo Zohar nelle parti scritte nel dialetto aramaico di Gerusalemme risale allo stesso Simone ben Joshai, mentre nelle parti scritte in ebraico puro ha altra paternità; oppure, che esso riflette l'insegnamento del famoso Rabbino, ma fu redatto dai suoi epigoni. Esso fu divulgato al tempo del Rabbino Mosè ben Nashman (seconda metà del sec. XIII). Si disse che costui lo scoprì in Palestina, donde lo inviò in Catalogna; diffuso poi in Aragona, cadde in mano al Rabbino Mosè ben Shem Tob di Leon, che

gli diede gran voga. Per altri invece l'opera fu creata dalla fantasia dello stesso Mosè di Leon (v.), che per finzione letteraria la pubblicò sotto il nome di Simone ben Joshai e dei suoi discepoli: così per buone ragioni ritiene anche Scholem. Altri l'aggiudicano ad Abulafia. Appena apparso, lo Zohar fu citato, commentato e utilizzato come il «grande libro», il più autorevole testo della K. e contribuì efficacemente alla diffusione della K. Questa si trovò singolarmente favorita dalla persecuzione che nei secc. XIV-XV soffersero i giudei d'Europa, i quali, colpiti dalla reazione antisemita, trovarono consolazione nella mistica. La K. incontrò fiere opposizioni in filosofi e teologi sia ebrei che cristiani, ma finì per imporsi in Oriente e in Europa, nel mondo giudaico e anche, sia pure con riserve, nel mondo cristiano.

f) *La scuola di Safed* in Galilea, coltivò accanto al giuridismo tradizionale, la mistica più accesa. Tra i seguaci di GIUS. KARO (v.), che non è propriamente un mistico kabbalista, emersero MOSÉ BEN HAYIM ALSHEIKH, predicatore eminente, autore di un commento allegorico-mistico sulla Bibbia (non ammesso da Is. Luria) e MOSÉ CORDOVERO (v.). Il periodo di massimo splendore della scuola di Safed coincide con l'insegnamento di ISACCO LURIA (v.) e dei suoi discepoli HAYIM BEN JOSEPH VITALE CALABRESE (1542-1620), GIUS. IBN TABUL, ISRAEL SARUK... Ancora nei primi anni del sec. XVII vi erano a Safed ben 18 collegi talmudici e 21 sinagoghe: non mancavano le comunità ascetiche, come gli *Haberim* (= associati), il *Sukkath Shalom* (= tabernacolo della pace), per le quali ELIEZER ESKARI compilò il *Sepher Haredim* (= libro di coloro che vivono in tremore, dei devoti). In seguito la scuola di Safed andò declinando. Ma in Palestina brillarono ancora grandi nomi, come ABR. AZULAI (n. a Fez nel 1570, vissuto per molti anni a Gaza e m. a Hebron; autore di *Hesed le-Abraham* = l'amore per Abramo, diviso in «sorgenti» e «ruscelli», anzichè in capitoli) e HAYIM BEN MOSES IBN ATTAR (1696-1748, pur egli marocchino emigrato in Palestina, m. a Gerusalemme, venerato come santo; autore di un commentario al Pentateuco, *Or ha-Hayim* = luce di vita, molto stimato dagli Hassidim).

g) All'inizio del '600 la K. ritornò dalla Palestina in Europa. Venne diffusa in Spagna dai marrani spagnoli JACOB BEN HAYIM ZEMASH (che raccolse in Palestina gli scritti di Hayim Vitale, c. 1620) e ABR. (*Alonzo de*) HEREIRA († 1631 ad Amsterdam, che scrisse in spagnolo la celebre *Shaar ha-Shamaim* = porta del cielo, tradotta poi in ebraico e in latino). — In Boemia ebbero fama MEIR POPPERS da Praga (che ordinò e propagò gli scritti lurianisti). — In Polonia soprattutto brillarono NATAN SPIRA ASHKENAZI da Cracovia (che fece un celebre commento al Pentateuco, *Megalleh Amukoth* = rivelatore delle profondità, raccolse preghiere e testi kabbalistici); ISAIA HA- LELI HOROWITZ, il «santo Sheloh» (Praga 1555-Safed 1630: visse a Posen, Cracovia, Praga, Francoforte sul Meno e infine in Palestina; in forma popolare presentò tutto il sistema della religione giudaica dal punto di vista della K., nell'opera *Shnei Luoth Habrith* = le due tavole dell'Alleanza, che ebbe straordinaria fortuna); il nipote del precedente, SHEFTEL (*Sabbatai*) HOROWITZ (autore di *Schefa Tal* = abbondanza di rugiada); MATATIA BEN SALOMON DELACRUT (stabilitosi negli ultimi anni in Italia, autore di commenti a testi astronomici e kabbalistici); SANSONE BEN PESASH d'Ostropolia (assassinato in una sinagoga mentre pregava, autore di molti scritti, giudicato un mago). — In Olanda predicò ISRAEL SARUK. — In Italia si affermarono MENAHEM AZARIA da Fano (1548-1620, autore di «*Dieci trattati*» kabbalistici, capo di una scuola ispirata più al Cordovero che a Luria); MOSÉ BEN MARDOCHEO ZACUTO (Amsterdam c. 1625- Mantova 1697; forse fu condiscepolo di Spinoza alla scuola rabbinica Ets Hayim; emigrato a Posen e poi trasferitosi in Italia, fu Rabbi a Venezia, Padova, Mantova; fondò un Seminario per lo studio della K. lurianista, che un discepolo di Hayim Vitale gli aveva direttamente comunicata a Verona; lasciò consultazioni, discorsi, un dramma, un poema sull'inferno). Più tardi si distinsero in Italia EMAN. HAI RIKKI († a Cento nel 1743, nativo di Ferrara, che fu Rabbi a Venezia, a Trieste e altrove e passò alcuni anni a Safed; nella sua opera principale *Mishnath Hassidim* = la Mishna dei devoti, dispose il sistema della K. in un ordine analogo a quello della Mishna); MOSÉ HAYIM LUZZATTO (v.), GIUS. BEN EMAN. ERGAS di Livorno (1685-1730, utore, tra l'altro, di una introduzione alla K. e di *Shomer Emunim* = protettore della fede, dialogo tra un filosofo e un kabbalista).

h) In questa evoluzione la K. via via perdeva il suo carattere esoterico, tendendo a rappresentare l'organizzazione filosofica, mistica o liturgica della religione giudaica tradizionale. In questa, però, per influsso della K. venivano inserendosi elementi nuovi o accentuandosi elementi già presenti, come: la fede nella reincarnazione (v. METEMPSICOSI) delle anime (secondo le leggende giudaiche, Aronne rivisse in Eli, in Ezra; Caino in Jetro; Abele in Mosè, in Simone ben Joshai, in Is. Luria; Giacobbe in Mardocheo; Laban in Nabal; Finees in Elia . . .), l'attesa messianica (che aveva contenuto cosmico-metafisico, escatologico-morale e politico-nazionalistico: v. MESSIA), la fede nella potenza taumaturgica della MAGIA (v.) religiosa. Quest'ultimo punto aveva favorito fin dal medioevo il moltiplicarsi della figura del *Baal Shem* (= padrone del Nome [divino]), specialmente nell'Europa nord-orientale lungo i secoli XVII e XVIII, cioè di individui che si spacciavano come capaci di operare prodigi mediante il Nome di Dio.

i) Il più famoso di costoro fu ISRAEL BEN ELIEZER SHEM TOB, detto il *Saddiq* (= giusto), il *Baal Shem* per eccellenza, più brevemente *Besht* (Okup 1700, Miedzyborz presso Brody 1760). Dotato di facoltà inabituali e presentatosi come depositario dei segreti del misterioso Rabbi Adam (forse il sabbatiano R. Heshel Zoref di Vilna?), fu accolto da numerosi seguaci entusiasti e venerato come santo, facitore di prodigi, maestro. Il suo messaggio, affidato più all'insegnamento orale che agli scritti (si hanno *Kether Shem Tob* contenente le sue sentenze, *Zawaath ha Besht-* = testamento del Besht, lettere), avviò il vastissimo movimento degli Hassidim (= devoti) già apparso in forme analoghe nel medioevo tedesco, che reagiva contro il freddo formalismo intellettualistico dei talmudisti, e alle speranze giudaiche, ferite dal tragico tramonto del movimento pseudomessianico, offriva rifugio e consolazione negli slanci di una mistica ardente. Come Luria, Shem Tob si fonda sulla K.; la sua origi-

nalità consiste nell'aver sottolineato nella mistica della K. l'aspetto pratico (la « K dell'azione » morale) e nell'averne ricavato un sistema di condotta, il quale viene così a permeare di elementi mistici tutta la vita religioso-morale. L'hassidismo mette tra parentesi le preoccupazioni speculative e si presenta come « sentimento », fervore religioso, buona volontà, « intenzione » (*Kawana*) intesa come impulso profondo e costante che ispira tutta la vita e il « servizio » (*Avodah*), cioè tanto il servizio di Dio e l'attività religiosa, quanto le altre occupazioni quotidiane: religiosità interiore che si manifesta nel senso vivo della presenza di Dio, in un tono generale di umiltà (*Shifluth*) verso i mondi inferiori e superiori, e si espande specialmente nella preghiera, « l'azione più santa », portata talora fino all'estasi. L'hassidismo rallenta la tensione ascetica del lurianismo, combatte le tristezze, ostacolo allo slancio spirituale, proclama la gioia, frutto della emozione religiosa e dell'estasi dove l'individuo scompare trasumanato, e inculca l'amore alla natura facendo luogo anche alla musica e alle danze religiose. Trasforma lo spasimo messianico di « affrettare la fine dei tempi » in una accettazione calma della storia quotidiana, vissuta come se ogni ora segnasse l'avvento del Messia. Abbandona del tutto l'esoterismo e la preziosità della K. per presentarsi con tutta semplicità come una volgarizzazione della mistica destinata alla totalità delle anime acceso da passione religiosa. E abbandona la morale legalistica per sostituire ai precetti una libera devozione interiore; i legami con l'ebraismo tradizionale vengono sostituiti con la sottomissione cieca completa degli Hassidim al *Saddik*, capo supremo, profeta santo e infallibile.

Il movimento ebbe un florentissimo sviluppo grazie all'opera dei discendenti di Baal Shem Tob, come i celebri NASHMAN di Brazlav, nipote del fondatore, Dov BAER di Meseritz († 1772), detto il « gran Maggid » (= predicatore), SHNÖR ZALMAN (v.) il famoso « Rav di Ladi ».

l) Era prevedibile che un cosiffatto movimento, pur benefico per molti aspetti in seno all'ebraismo, degenerasse: la mistica estatica, il culto dei Saddikim non tardò a precipitare nella superstizione, nel fanatismo, nel magismo; la libertà interiore favorì capricciosità eccentriche introdotte nella liturgia e nella preghiera rituale; la semplicità e il sentimentalismo, abbassatasi la temperatura religiosa primitiva, si rivelò gretto oscurantismo e ricadde nel peggior precettismo; l'amore alla natura diede luogo a manifestazioni malsane... Sicchè fu perseguitato dai *Mithnagedim* (= protestanti), capeggiati dal grande « Gaon » Elia ben Salomon di Vilna († 1797) e colpito da scomunica (1772 e ancora in seguito). Alla fine dell'aspra lotta, cui non fu estranea la politica, fu riconosciuto come legale dal governo di Vilna (1800); ma ormai aveva perduto i suoi caratteri originari, mentre da un'altra parte veniva ridicolizzato dall'ebraismo illuministico che aveva assorbito la cultura europea (v. ad es. MENDELSSOHN MOSÉ).

D) **La K. cristiana.** Il sistema della K., depurato dal ciarpame fantastico, poteva ben suggestionare anche alcuni spiriti cristiani, non foss'altro perchè conteneva elementi preziosi di millenarie tradizioni. Forse vi soggiacque DANTE? si sa che egli fa gran parte alla simbolica dei numeri 3 e dei multipli di 3, di 10 e, al modo della K., usa dei numeri come segni di riconoscimento. Non si vuol dire con asseveranza che Dante fosse un occultista o un kabbalista, un affiliato ai ROSACROCE (v.) o alle comunità kabbalistiche arabe dei « Fratelli della purezza », ma non è improbabile che si sia ispirato ortodossamente alla K. o almeno a fonti iniziatiche comuni agli esoterismi del tempo. — Più evidente è l'influenza della K. nell'opera e negli scritti di RAIMONDO LULLO (v.), sulla cui tomba si incise il simbolo kabbalistico 1. 2. 3. - 4. 5. 6. - 7. 8. 9. - 10. Si disse che egli apprese l'arabo da un suo domestico musulmano, che poteva ben essere un affiliato ai « Fratelli della purezza ». È significativo che egli si servisse delle figure e delle cifre simboliche della K. per insinuare negli infedeli le verità cristiane. — Allo stesso scopo apologetico usarono la K. molti giudei convertiti del sec. XV, quali PAOLO di Heredia, VITALE di Saragozza, LEONE di Avila, e poi Paolo RICCI, astrologo e medico dell'imperatore Massimiano. — I più celebri kabbalisti cristiani sono PICO della Mirandola (v.), Giov. REUCHLIN (v.), AGRIPPA di Nettesheim (v.), che s'ispira in molti punti all'abbate Giovanni TRITEMIO (v.), Atanasio KIRCHER (v.). — Altri andarono più lontani dall'ortodossia cattolica, verso la quale, anzi, assunsero un atteggiamento nettamente ribelle accodandosi ai ROSACROCE (v.), alla MASSONERIA (v.), impelagandosi nell'OCCULTISMO (v.), nella TEOSOFIA (v.), in società segrete di vario indirizzo. Ricordiamo alcuni nomi a caso: Gugl. Postel, Enr. More, i van Helmont padre e figlio (il quale, si dice, iniziò alla K. anche il grande Leibniz), Tomm. Vaughan, Rob. Cudworth, Tomm. Burnet, Martines de Pascally, L. Cl. de Saint-Martin, Fabre d'Olivet, Stanislao di Guaita, Eliphas Levi, Saint-Yves d'Alveydre, Papus (dott. Encausse), Ed. Schuré...

E) **La K. moderna.** Già dal sec. XIV si faceva distinzione tra la « K. teoretica » o « contemplativa » (*Q. 'Iyunith*), cioè la ricerca metafisica esegetica mistica condotta non solo coi metodi filosofici, ma anche e soprattutto col « metodo dei nomi », « dei Sefiroth », « dei numeri », e la « K. dell'azione » (*Q. Ma' asiyith*). Quest'ultima a sua volta, ebbe due significati, indicando ora l'attività religiosa e morale interiore dell'anima (come la K. degli Hassidim), ora l'attività esterna magica, teurgica. La K. moderna ha ritenuto quest'ultimo significato, presentandosi come magia, distinta dalla K. metafisica e mistica. Di questa, però, accetta alcuni presupposti: 1) l'uomo, creato a immagine di Dio, ne riproduce in miniatura, allo stato finito, tutti gli attributi, e dunque anche la potenza; — 2) come Dio ha creato l'universo mediante il « pensiero » e la « voce », l'uomo, che pure possiede il pensiero e la voce, può operare, in scala ridotta, i prodigi divini o, almeno, agire sulla natura inferiore; — 3) le vie di manifestazione del pensiero e della voce sono i numeri e le lettere (dell'alfabeto ebraico), che hanno perciò potenza e significato singolari. La cosmologia e l'antropologia della K. genuina sono notevolmente modificate dalla K. moderna, per attuare più rigidamente il simbolismo magico del numero 3 e dei suoi multipli.

Il carattere magico della K. moderna suscitò l'entusiasmo di medici occultisti, alchimisti, astrologi, maghi, facitori di talismani e di oroscopi, addetti alle arti divinatorie, che sperarono di trovare nella K. la chiave della loro arte. Una proposizione

di Pico della Mirandola sosteneva appunto che « nessuna opera di magia può essere efficace senza l'aiuto esplicito o implicito della K. ».

BIBL. — *A*) Dei testi kabbalistici non si hanno molte versioni. Le *Idroth* dello Zohar sono tradotte in latino nella vecchia opera *Kabbala denudata* (1677) di KNORR VON ROSENROTH (recentemente voltata in inglese da MATTERS). — Ampia scelta di passi zoharici tradotti in tedesco si deve ad E. MÜLLER (1931). — SCHOLEM diede in tedesco parti relative alla creazione. — Dell'*Idra Zuta* fece una vers. francese ELIPHAS LEVI (pseudon. dell' Abbé Louis Constant). — Una versione franc. dello Zohar, completa ma molto imprecisa, si deve a J. DE PAULY, Paris 1906-11. Migliore, pur essa completa, è la versione inglese di H. SPERLING, e M. SIMON. — Il *Sepher Yezira* fu tradotto in italiano da S. SAVINI, Lanciano s. a. — *Les textes fondamentaux de la Kabbale*, a cura di P. VULLIAUD. I, versione integrale del *Siphra di Tzeniutha* (*le livre secret*), « opera essenziale del Sefer ha Zohar », traduzione letterale e parafrasi, con introduzione storico-critica (nella quale si discutono anche l'origine e il valore della precedente vers. franc. dello Zohar di Jean de Pauly), note critiche e commenti iniziatici, Paris Em. Nourry 1930.

B) Esposizione acritica con testi, presso PAPUS, *Traité méthodique de science occulte*, I, Paris s. a., p. 478-589 e passim. — PAPUS-M. HAVEN, *Amphithéatre de la sagesse éternelle, seule vraie chrétienne kabbalistique divine et magique physique et chimique dans son universelle trinité*, établi par Henri Khunrath (1609), nuova ed , Lyon, P. Derain 1946. — D. CASTELLI, *Gli antecedenti della Cabbala nella Bibbia e nella letteratura talmudica* (in Atti del XII Congresso degli orientalisti 1899, vol. III), Torino 1903. — J. F. C. FULLER, *The secret wisdom of the Qabalah*, London 1937. — A. Z. AEŠCOLY WEINTRAUB, *Introduction à l'étude des hérésies relig. parmi lesjuifs. La Kabbale. Le Hassidisme. Essai critique*, Paris 1928. — JOSHUA TRACHTENBERG, *Jewish magic and superstition*, New-York 1939. — Ottima sintesi di G. SCHOLEM, in *Encycl. judaica*, IX (Berlino 1932) col. 630-732. — J. ABELSON, *Il misticismo ebraico. La K.*, vers. it. di V. Vezzani, Torino 1929. — H. LESÊTRE in *Dict. de la Bible*, III, col. 1881-84. — P. VULLIAUD, *La Kabbale juive*, Paris 1923. — J. BONSIRVEN, *Sur les ruines du Temple*, ivi 1928, p. 337-66. — G. SCHOLEM, *Bibliographia Kabbalistica*, Berlin 1925. — ID., *Catalogus codicum cabbalisticorum hebraicorum*, Gerusalemme 1930. — Buoni riassunti in *Dict. de Théol. cath.*, II, col. 1271-91 (G. BAREILLE), in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, V, col. 39-42 (F. SCHÜBLEIN), ENC. IT., XXVIII, 569-71 (ELIA S. ARTOM). Alla bibliografia segnata in questi studi aggiungi: — A. BENSION, *The Zohar in moslem and christian Spain*, London 1932. — J. L. BLAU, *The christian interpretation of the Cabala in the Renaissance*, New-York 1944. — ID., *The diffusion of the christian interpretation of the Cabala in English literature*, in *Revue biblique*, 6 (1942) 146-68. — H. SÉROUYA, *La Kabbale. Ses origines, sa psychologie mystique, sa métaphysique*, Paris 1947 (pp. 538). — G. C. SCHOLEM, *Les grands courants de la mystique juive*, vers. franc. di M. M. Davy, fondamentale, Paris 1950 (nella copertina interna troverai indicate molte altre opere dello stesso autore, professore all'univers. di Gerusalemme, riguardanti la K.). — ID., *Kabbalah und Mythus*, in *Eranos Jahrbuch*, 17 (1949) 287-334. — L. DE GÉRIN-RICARD, *Histoire de l'occultisme*, Paris 1947, p. 164-89. — J. MARQUÈS-RIVIÈRE, *Histoire des doctrines ésotériques*, ivi 1950, p. 115-161. — TH. W. DANZEL, *Magie et science secrète*, Paris 1947, cap. X (K. e alchimia, p. 157-73). — G. VAIDA, *Les origines et le développement de la Kabbale juive d'après quelques travaux récents*, in *Rev. de l'hist. des religions*, 134 (1947-48) 120-67. — K. STÜRMER, *Judentum, Griechentum u. Gnosis*, in *Theolog. Literaturzeitung* 73 (1948) 581-92. — M. SIMON, *Verus Israël*, Paris 1948, p. 394 ss. — FR. WARRAIN, *La théodicée de la K.: les sephiroth, les noms divins. Suivie de la Nature éternelle d'après J. Boehme*. Paris 1949. — W. J. ONG, *Myth and the Cabalas: adventures in the Unspoken*, in *The modern Schoolman*, 27 (1950) 169-83. — E. MÜLLER, *Histoire de la mystique juive*, vers. dal ted. di M. M. Davy, Paris 1950, specialmente p. 52-141, con alcuni testi in appendice e buona bibl. (p. 165-70). — G. DI NARDO, *Alchimia e K. alla luce della scienza*, Napoli 1951.

C) A. JELLINEK, *Der Mensch als Ebenbild Gottes, von Sabbatai Donolo*, Leipzig 1854. — D. CASTELLI, *Il commento di Sabbatai Donnolo sul « Libro della creazione »*, Firenze 1880. — M. BUBER, *Jewish mysticism and the legends of Baalshem*, vers. di Lucy Cohn, London 1931. — H. J. SCHOEPS, *Rabbi Johan Kemper in Uppsala. Ein Beitrag z. Gesch. u. Theologie der Sabbatianer*, in *Kirkohistorisk årsskrift*, 45 (1945) 146-77. — M. BUBER, *Hasidism*, New-York 1948.

D) J. J. BRIERRE-NARBONNE, *Exégèse zoharique des prophéties messianiques*, Paris 1938. — D. LEVA, *Il significato occulto del Genesi di Mosè*, Roma, Bardi 1950. — R. ABELLIO, *La Bible, document chiffré. Essai sur la restitution des clefs de la science numérale secrète*, Paris, Gallimard 1950 s, 2 voll. L'autore vi fa dispendio della ragione per . . . sragionare: identificate le lettere dell'alfabeto ebraico con i poligoni inscrittibili nel cerchio, dà alla lettera un valore numerale e da questo punto di vista, aperto su qualunque interpretazione, dà una sua interpretazione della Bibbia. — Cf. dello stesso il saggio filosofico: *Vers un nouveau prophétisme* (Bruxelles 1947, circa l'avvenire del mondo e i profeti che lo potranno salvare) e il romanzo: *Les yeux d'Ezéchiel sont ouverts* (Paris 1949: la genesi del sistema di Abellio). Anche il famoso Fabre d'Olivet aveva dato nel secolo scorso una nuova versione esoterica della Bibbia supponendo che Mosè avesse ereditato la sapienza egiziana, che l'ebraico derivasse dall'egiziano e che le 22 lettere ebraiche avessero un valore ideografico (anziche numerale, come vuole Abellio). — Le meraviglie dei numeri e le armonie dell'universo creato « in pondere et mensura » possono offrire suggestioni mistiche di una K. ortodossa. Cf. J. F. BONNEFOY, *La mystique des nombres*, in *Rev. d'ascét. et de mystique*, 1949, p. 533-50; B. CELADA, *Numeros sagrados derivados del siete*, in *Sefarad*, 1948, p. 48-77, 333-56.

KACHIK Giovanni. v. GIOVANNI K.

KACICH (*Kačić*, *Cacich*) Miosich Andrea, O. S. F. (1704-1760), celebre scrittore dalmata, di Macarsca. Le sue lezioni di filosofia raccolse in *Elementa peripathetica* (1752). Maggior lustro gli diedero le opere di storia dalmata e balcanica: *Korabljica* (= arca, 1760), cronaca universale ove è dato special rilievo alla storia balcanica, e *Razgovor ugodni . . .* (= discorso piacevole, 1756), dove K. raccoglie e presenta in forma piana, precedendo in ciò il romanticismo, la produzione poetica popolare e folkloristica delle genti balcaniche, illustrandola con note critiche e storiche intese a mettere in simpatica luce la civiltà cristiana di quei popoli. — K. ETEROVIĆ, *Fra A. Kačić Miošić*, Ragusa 1922. — ENC. IT., XX, 79.

KADLUBEK (*de Rosis*) Vincenzo, B., cistercense (c. 1160-1223), n. da nobile famiglia nel palatinato di Sandomir in Polonia (forse a Karwów, presso

Opatow), compì gli studi universitari chi dice a Cracovia, chi a Bologna, chi a Parigi, e divenne « magister artium » (*Vincentius magister*, *Mistrz Wincenty*). Ordinato prete, fu preposto alla collegiata di Sandomir, indi fu eletto dal Capitolo vescovo di Cracovia, confermato da Innocenzo III nel 1208. Con illuminato zelo combattè gli errori e la corruzione morale, promosse la pietà e la disciplina cristiana, specialmente il culto eucaristico, che egli sentiva vivissimo, propagandò la religione tra le genti del Nord, aiutò in ogni modo poveri, chiese, monasteri, guadagnandosi larga fama di santità. Dieci anni dopo, distribuiti i suoi beni ai poveri, spogliatosi delle insegne episcopali davanti al Capitolo, a piedi nudi s'incamminò verso il monastero cistercense di Jedrzeiów (a 10 leghe da Cracovia), dove in contemplazione e in penitenza passò gli ultimi 5 anni di vita. Clemente XIII nel 1764 approvò il culto che « ab immemorabili » gli si rendeva a Cracovia. Festa in Polonia 8 marzo (giorno della morte); nell'Ordine, 14 e 16 marzo.

Molto importante fonte della storia polacca, benchè scritta con scopi didattici, prolissa e non poco favolosa, è la sua *Chronica Polonorum* (*Historia polonica*), in 4 libri, condotta dalle origini fino al 1202. La materia dei primi tre libri è presentata in forma di lettere scritte da Giovanni arciv. di Gniezno e da Matteo vesc. di Cracovia. Il IV libro è opera esclusiva di K. Il quale è autore informato, fedele, prezioso quando esce dai tempi favolosi delle prime origini della monarchia polacca. Un commentatore anonimo condusse la storia fino al 1434. — Ed. in *Monum. Pol. hist.*, II, Lemberg 1872, p. 191 ss, a cura di A. Bielowski. Se ne conosce anche un compendio pubblicato da Grabowski vescovo di Warmia (Danzica 1749). — *Bibl.* presso T. Glemma in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, V, col. 743. Il processo di beatificaz. è nella Bibliot. Naz. di Parigi: cf. Analecta Bolland., V (1886) 158. — Enc. It., XX, 80.

KADR (*Notte del*), cioè « notte dell'immutabile decreto (arabo *qadr*) di Dio », si dice la notte in cui il *Corano* fu rivelato per intero a Maometto (23 o 24 del mese di Ramadhân); si crede che in quella notte, gli affari e gli avvenimenti dell'anno susseguente sono fissati, per decreto di Dio, in antecedenza. Di questa notte miracolosa il *Corano* fa ricordo, oltrechè in Sura XLIV, v. 2-3, nella Sura XCVII: « Noi [è Iddio che parla] l'abbiam fatto discendere [il Corano] nella notte d'*Alkadr*. E chi ti farà sapere che cosa sia la notte del K.? La notte del K. è migliore di mille mesi. Discendono in essa gli Angeli e gli Spiriti beati, col permesso del Signore, per regolare in terra ogni cosa. Pace in essa fino allo spuntar dell'aurora! ».

KAFKA Franz (1883-1924), scrittore tedesco di larga fama, n. a Praga da famiglia israelita, m. nel sanatorio di Kierling presso Vienna. Delle sue opere ricordiamo: *Der Heizer* (1913), *Das Urteil* (1916), *Die Verwandlung* (1916), *In der Strafkolonie* (1919), *Ein Landarzt* (1919), *Ein Hungerkünstler* (1924), e le postume (a cura dell'amico Max Brod) *Der Prozess* (1925), *Das Schloss* (1926), *Amerika* (1927). Si possono leggere in versione francese la *Métamorphose* (1938), *Le château* (1938), *Le procès* (1943), *L'Amérique* (1946), tutte a cura di Alex. Vialatte presso Gallimard, Paris, *La colonie pénitentiaire*, vers. di J. Starobinski (Egloff, Paris 1945, con magistrale introduzione del traduttore), *Journal intime*, a cura di P. Klossowski (Grasset, Paris 1945); di questa ultima opera si ha anche una importante vers. ingl. di Jos. Kresh, M. Greenberg, H. Arendt, *Diaries*, I (1910-13), II (1914-23), Secker a. Warburg, London 1948-49. Utile anche *Méditation*, estratti tradotti e presentati da M. Robert, in *Les temps modernes*, 4 (1948) 684-95.

Principali versioni. ital:. *Metamorfosi* per R. Paoli (Firenze, Vallecchi 1934), *Il messaggio dell'imperatore* (Torino, Frassinelli 1935, 3.ª rist. 1949) a cura di Anita Rho; *Il processo* (ivi 1933, 4.ª rist. 1948) per Alb. Spaini; *Il castello* (Milano, Mondadori 1948) per A. Rho; *America* (ivi 1945, 1947) per A. Spaini.

K. scrive per sè e di sè, nulla sacrificando al vezzo letterario o alla insolente retorica romantica; le sue opere, sotto diverse finzioni letterarie, sono tutte il diario intimo, appassionato, sincero della sua angoscia (per questa loro intimità egli le bruciò ed ordinò che fossero in gran parte bruciate); il suo pianto è discreto, umile, dolce. È forse più autentico: con singolarissima sensibilità, acutezza d'analisi e potenza espressiva, assai meglio di tanti esistenzialisti lacrimosi o tenebrosi disvelò aspetti ormai indimenticabili dell'esistenza umana. Donde l'estremo interesse dei suoi scritti come eco, in parte anche come diagnosi, se non come terapia, della cosiddetta crisi spirituale del nostro tempo.

L'uomo si sente « immigrato », « esiliato », « buttato » su questo mondo, « povero montone sperduto » fuori casa e fuori pista, « straniero » a tutti e a tutto. Infatti il mondo si getta in faccia all'uomo come « assurdo », « senza senso »; lo stesso pensiero che così lo descrive, non è che vertigine, delirio (K., rinchiuso nella fenomenologia dell'esistenza, non « spiega » l'assurdità: la sente e la esprime). Gli uomini appaiono come una folle baraonda di atomi turbinanti; attori costretti a recitare una parte che non sanno: traversano di corsa la scena, buttano fuori un frammento di giudizio, senza aver partecipato al « consiglio di famiglia », e scompaiono; ci sentiamo « peccatori », colpevoli di un delitto ignorato, « accusati » per sempre non si sa da chi o di che cosa, perseguiti da una giustizia dal viso velato, « debitori » verso un creditore che ci urge da lontano e mai compare. « Ogni cosa si sente serrata alla gola », condannata da un ignoto fato. Tale è la nostra « angoscia ».

Niente e nessuno ha finora sciolto l'assurdo, pacificandoci con l'essere e con noi stessi; chi pretese di aver ciò fatto, s'ingannò o ingannò. Non i filosofi: K. del resto li ignora; si sentì « confermato » da Kierkegaard come da « un amico », non già perchè il danese risolvesse i problemi di K., ma perchè era « simile » a lui nel sentirli e nel porli (cf. *Diario*, 23 agosto 1913). Non la religione: K. conosceva solo il giudaismo della sua famiglia, ma, di fronte a quel ritualismo « ciò che poteva fare di più pio era sbarazzarsene ». Sperò di placarsi, se non nell'arte, almeno per mezzo dell'arte, che divenne suo « unico desiderio, unica vocazione », poichè l'arte crea un mondo ideale (e « non c'è altro mondo che il mondo spirituale ») e costringe il mondo, con la magia della parola, ad apparir bello. Ma anche l'arte non fu mai conquista; rimase soltanto una « forma di preghiera », e dunque un desiderio, uno scacco: « la redenzione non si scrive ma si vive ».

Ma c'è in seno all'assurdo una « presenza » na-

scosta che lo possa rischiarare e riscattare? Forse. Se sì, il mondo cessa di presentarsi come assurdo, e diventa soltanto un enigma; l'inferno dell'angoscia fa luogo alla possibilità di un paradiso, e la disperazione si tramuta in speranza. Senonchè questa presenza sospettata e agognata nei sogni accesi della speranza, è irraggiungibile e gioca con la nostra vita. L'anima di K. non è dominata dal razionalismo scettico, ma dalla religiosità giudaica: il suo pianto riecheggia le *Lamentazioni* di Geremia e l'ansia messianica dell'ebraismo; la sua angoscia talora si chiarisce, e quindi si razionalizza, come castigo di Dio per un « peccato originale », e si placa nella speranza dell'aiuto di Dio: « Furori di Dio contro la famiglia degli uomini... Prendimi, prendimi, sono impietrito di follia e di dolore. Abbi pietà di me: io sono peccatore fin nelle più minute pieghe dell'essere... Non rigettarmi tra i condannati ». Speranza vaga, generica, senza bersaglio e dalle ali ferite, che non basta a trarci dall'inferno al paradiso, ma ci lascia nel limbo, in stato di spasimo e di tensione verso un redentore che mai non appare. Bisogno ansioso di giustificazione che mai si soddisfa. L'uomo è un fanciullo che non potendo pagare l'ingresso a un circo, tenta di carpire un frammento di spettacolo accostando l'occhio a un foro del tendone: arriva il guardiano e lo strappa via, perchè « non avendo pagato niente, non ha diritto a niente ». L'uomo cerca « a tastoni »; batte a una porta che mai non si apre; aspira a una meta, ma non trova il cammino che ve lo porta, o il cammino mai non finisce. Speriamo nel paradiso: ma il paradiso è chiuso e non ne possiamo godere. Eppure non ce ne possiamo dimenticare; sicchè speriamo contro ogni speranza, come il messianismo ebraico; la nostra speranza è una veglia ansiosa, un'attesa penosa senza fine, una lotta. « Chissà se Dio non ha parlato, se il suo messaggero non è in cammino verso di te? » L'aspettazione dura da secoli e secoli... « Ma tu, quando viene la sera, assiso alla finestra, nel tuo sogno invochi il messaggio ».

La speranza messianica di K., genuina e profonda, non risolse l'assurdo dell'universo e l'angoscia umana, perchè non si incontrò col cristianesimo come sapienza naturale e soprannaturale che scioglie ogni contraddizione dell'essere, e come soteria che a tutti offre la « via e la vita » nella persona del divino Messaggero Gesù Cristo, finalmente arrivato.

Bibl. — *Gesammelte Schriften*, Praga 1935, 6 voll. — *Sämtliche Werke*, New-York 1946, 10 voll. — Max Brod, *F. K.*, Praga 1937; vers franc., Paris, Gallimard 1945: vers. ingl., London 1947. — R. Rochefort, *K. ou l'irréductible espoir*, Paris 1947: interpretazione suggestiva, originale, talora un poco forzata, dell'evoluzione spirituale di K. Secondo l'Autore, K. s'orientò dapprima verso la negazione assoluta: il suo scopo era di « liberare l'uomo facendola finita con Dio, . . . di apportare la prova salvatrice che il cielo è vuoto e che non esiste nè remissione nè colpabilità . . .; la sua speranza era che fosse possibile mettere fine a ogni speranza ». Ma negli ultimi anni di K. questo messianismo della negazione si riconcilia con l'essere e con Dio, abbandona la sua assolutezza e, presentandosi in dosi meno smisurate e disumane, fa luogo alla speranza ansiosa di una legge e di una redenzione obbiettiva trascendente. — A. Nemeth, *K. ou le mystère juif*, vers. franc. di V. Hinz, dall'ungherese, Paris 1947. — A. Flores, *The K.-problem*, New-York 1947, con ampia bibliogr. — B. Fondane, *K. et la rationalité absolute*, in *Deucalion*, 1 (Paris 1946) 127-40. — H. Tauber, *F. K. Eine Deutung seiner Werke*, Zürich 1941; vers. ingl., London 1948. — A. Blanchet, *F. K., ou l'obsession du divin*, in *Etudes*, juin 1947, p. 289-308. — Max Brod, *F. K. Glauben u. Lehre*, con un'introduz. su *Religiöser Humor bei F. K.* di F. Weltsch, Winterthur 1948. — M. Carrouges, *K.*, Paris 1948. — P. Klossowski, *K. nihiliste?*, a proposito dell'opera sopra cit. di R. Rochefort, in *Critique*, 4 (1948) 963-75. — R. Rochefort, *F. K.*, Wien 1948 (Coll. « Symposion »). — O Navarro, *K., la crisi della fede*, Torino 1949. — Ch. Neider, *K., his mind and art*, London 1949. — F. Grangier, *Abraham, oder Kierkegaard, wie K. und Sartre ihn sehen*, in *Zeitschr. f. philos. Forschung*, 4 (1950) 412-21. — L. H. Sébillotte, *A propos de K.*, in *Témoignages*, 1949, p. 312-20.

KAINDL Giov. Evangelista, O.S.B. (1744-1823), n. a Straubing, m. a Kumpfmühl–Regensburg, archivista nel convento di Prüfenig, storico e filologo, scrisse tra l'altro *Die teusche Sprache aus ihre Wurzeln* (Ratisbona 1815–26, 5 voll.), la biografia dell'abbate R. Kormann (Monaco 1818) e importanti contributi alla storia di Prüfenig (*Monumenta priflingensia* e *Subsidia histor. ad res priflingenses*). — Hurter, *Nomenclator*, V³, col. 1002 s.

KAISHEIM, o *Kaiserheim*, lat. *Caesarea*, monastero cistercense in dioc. di Augsburg (Baviera), fondato da S. Ulderico di Lutzel a spese del conte Enrico di Lechsgemund, nel 1134, e soppresso, dopo una ricca storia, nel 1802. Gli abbati di K. avevano il titolo di principi; l'abbazia era considerata un feudo della casa di Baviera. — L. H. Cottineau, I, col. 1505. — L. Rendl, *Geschichte des Kloster K.*, Hannstetten 1913. — K. Huber, *K. im Kampf um Immunität*, Erlangen 1928 (tesi dottorale).

KAJSIEWICZ Girolamo, confondatore dei Risurrezionisti (v.).

KALCKBRENNER Gerardo, certosino (1488-1566), n. a Hamont (Brabante), m. a Colonia. Era avvocato e notaio quando, seguendo l'esempio dell'amico e collega Teodorico Loher, entrò nel convento di Colonia, di cui fu procuratore (1523-36) e poi priore (11–X–1536). Brillò in tutta la Germania per dottrina, santità, carità verso i poveri, zelo per la difesa della fede e l'incremento dei buoni costumi, prudenza di consiglio per cui era consultato da laici ed ecclesiastici. Era amico di S. Ignazio, del B. Pietro Faber, di S. Pietro Canisio, e contribuì validamente alla diffusione della Compagnia di Gesù in Germania, alla quale il Capitolo generale del 1544, su domanda di K., concesse la partecipazione perpetua alle preghiere e ai meriti dell'Ordine certosino. Cf. Acta SS. *Jul.* VII (Ven. 1749) *die* 31, p. 482–84: *Commentarius praevius*, n. XXXVII, *Ordinis cartusiani cum Societate Jesu Coloniae inita familiaritas ab a. 1543, aucta deinceps et propagata*, con saggi di corrispondenza epistolare. Accolse nell' Ordine Lor. Surio (v.) e lo avviò all'apostolato della penna. Promosse l'edizione, iniziata dal suo predecessore, delle opere di Dionigi certosino (39 *Opuscula insigniora*, Colonia 1559; *Commentari sui Salmi*, 1558).

Egli stesso lasciò opere notevoli: *Der rechte Wech zo evangelischer Volkomenheit* (= la retta via della perfezione evangelica, Colonia 1531), *Exercitia quaedam valde pia et salutifera* sul

Rosario mariano (ivi s. a. [c. 1540], *Hortulus devotionis* (ivi 1541, 1577, 1579). Restarono inediti *Collectanea pia*, 2 libri di *Sacri hymmi*, *Rosarium juxta seriem vitae et actionum Christi*. — PETREJUS, *Biblioth. cartus.*, p. 97–104. — Altre indicaz. presso S. AUTORE in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 2296–97.

KALEB (*Ella Asbeha*, *El Esboas*, *El Esban* nelle cronache greche), re cristiano di Aksum nella prima metà del sec. VI, discepolo di S. Pantaleone. Per difendere i cristiani dell'Arabia meridionale (Yemen), perseguitati e massacrati dai pagani dietro istigazione degli ebrei, sollecitato dall'imperatore bizantino Giustino I varcò il Mar Rosso nel 525, conquistò quella regione e vi sostenne il cristianesimo. Qual'era la fede di K.? cattolica o monofisita? È lo stesso problema che si agita circa l'ortodossia dei « nove santi » monaci evangelizzatori dell'ETIOPIA (v., III) nel sec. V. Il fatto che il cattolico Giustino ricorse a lui per la difesa dei fedeli d'Arabia, ci può far pensare che non lo considerasse un eretico. Comunque sia, K. s'acquistò allora gran fama tra i principi orientali. È lui forse che, invocato dai monofisiti di Persia, perseguitati dal loro re in combutta coi nestoriani, intervenne efficacemente in loro favore? Trattò anche con l'imperatore bizantino per un'alleanza contro la Persia. La sua opera contribuì a far sorgere la credenza, rimasta a lungo tra i cristiani di Egitto e di Siria, che l'islamismo sarebbe stato distrutto un giorno dal re d'Etiopia.

Rientrato in patria, K. offrì la corona regale a Giovanni di Gerusalemme, perchè la appendesse in omaggio religioso sulla porta del S. Sepolcro. A lui si ascrive la fondazione di numerose chiese. Narra la tradizione che, dopo l'impresa araba, abdicasse e si ritirasse a vita cenobitica. — ENC. IT., XX, 88 s. — E. COULBEAUX in *Dict. de Théol. cath.*, V, col. 927–30, con fonti e letteratura.

KALEKAS Giovanni ed Emanuele. v. CALECA. — RAYM. LOENERTZ ha pubblicato la *Correspondance de Manuel Calecas* (Bibl. Vaticana 1950, « Studi e testi » 152, pp. XII–351) scoperta nella Vaticana da G. Mercati: comprende 89 lettere e 10 documenti, per la maggior parte inediti, tra cui l'apologia indirizzata dal K. a Manuele II Paleologo. Nell'introduz., sostanziali notizie bio-bibliografiche.

KAMATEROS: — 1) Andronico, alto funzionario imperiale al tempo dell'imperatore Manuele Comneno (1143-1180), raccolse una Ἱερὰ ὁπλοθήκη, cioè un « sacro arsenale » di testi scritturistici e patristici per servire ai Greci nella polemica contro i Latini e gli Armeni. Le citazioni, tutte di seconda mano, sono quasi tutte note, essendo quasi tutte tratte dagli antichi florilegi di Teodoreto, di Leonzio da Bisanzio, dalla *Doctrina Patrum de Incarnatione*, dalle collezioni conciliari . . .

L'opera del K. è restata nel suo insieme finora inedita (codd. Monac. gr. 229; Marcian. 158 incompleto; Mosq. Synod. 353); in PG 141, 396–613 è pubblicata soltanto la collezione delle testimonianze contro i Latini. Tra i testi d'altronde sconosciuti conservati dal K. si ricordano due passi di una epistola di S. IRENEO (v.) a Demetrio diacono di Vienna in Gallia. — K. KRUMBACHER–A. EHRHARD, *Gesch. der byzant. Liter.*, München 1897², p. 90 s, — 2) Giovanni. v. GIOVANNI X KAM.

KANNEMANN Giovanni, O.F.M., n. verso il 1400 nella bassa Sassonia, entrò nell'università di Erfurt (1440), vi s'addottorò in teologia (1444), fu « magister regens » dello studio di Magdeburgo (1446-49), lettore di teologia a Berlino (1457), inquisitore contro i Valdesi nella diocesi di Brandeburgo (1458), predicatore in Wismar della crociata contro gli Hussiti (1469); profondo conoscitore della scienza sacra e profana, egregio predicatore che predilesse il tema della Passione del Signore. Conosciamo di lui 9 scritti latini, fra cui *Passio Jesu Christi* (l'unico pubblicato, Colonia c. 1474, Basilea 1500), *De decem praeceptis*, *De oratione dominica*, *Super salutationem angelicam*, sul *Credo*, *Declarationes super quaestionibus magistri Henrici Token contra locum Wilsnacensem*.

Avanzò proposizioni ardite circa il potere pontificio. Volendo il ministro di Sassonia procedere contro di lui, fuggì tra gli Osservanti, depose l'errore, riparò lo scandalo e visse santamente. Morì a Francoforte.

BIBL. — L. OLIGER, *J. K.*, in *Franziscanische Studien*, 5 (1918) 44-50; cf. p. 39-69 con *Bibl.* — F. DOELLE, ivi, 3 (1916) 246-89. — N. PAULUS, ivi, 8 (1921) 84 s. — L. MEIER, *De schola franciscana oxfordiana saec. XV*, in *Antonianum*, 5 (1930) 337 s — H. HERBST, *Handschriften aus dem Benediktinerkloster Northeim*, in *Stud. u. Mitteil zur Gesch. des Benediktinerordens*, 50 (1932) 355-77. — P. SEVESI, *L'Ordine dei Frati Minori*, Milano 1942, p. 149.

KANT Emanuele (1724–1804), il più grande filosofo tedesco, fra i massimi di ogni tempo. — I. *Vita*. — II. *Opere*. — III. *Il pensiero*. — IV. *L'influenza*. — V. *Il kantismo di fronte alla filosofia cristiana*.

I. Vita. Nacque a Königsberg da modesta famiglia. Distinto per grande probità di vita, appartenne alla corrente pietista del protestantesimo. Fu educato nel collegio *Fridericianum*, dove l'ispirazione nettamente religiosa non si alleava con adeguata formazione umanistica. Si iscrisse poi alla facoltà di filosofia dell'università e frequentò le lezioni di Martino KNUTZEN (v.), pietista, wolffiano e scienziato, mentre si andava affermando il carattere indipendente della sua personalità di studioso. Dopo aver fatto il ripetitore in varie famiglie signorili, nel 1755 iniziò la carriera accademica come libero docente; soltanto nel 1770 fu professore ordinario a Königsberg stessa, occupando la cattedra di logica e metafisica. Gli inviti a insegnare in altre università furono rifiutati da K., il quale non voleva turbare la metodica e laboriosa esistenza ch'egli conduceva nella sua città natale. Scarsa di episodi rilevanti, la vita di K. fu contraddistinta da un impegno costante di studio, a cui tutto veniva da lui orientato e subordinato. Per questo impegno si era procurato la conoscenza di tutto quanto poteva favorire la sua ricerca filosofica, strettamente collegata con il suo insegnamento universitario, con quasi esclusivo orientamento verso gli studi scientifici piuttosto che verso quelli letterari.

Le correnti filosofiche del suo tempo egli rielaborò e unificò, presentandosi insieme come iniziatore di un nuovo indirizzo originale e profondo nella storia della filosofia. L'autonomia e l'originalità del pensiero kantiano, il grande rigore di metodo, lo stile duro che non s'avvaleva degli accorgimenti

letterari atti a conquistare i lettori, contribuirono a rendere poco accessibile al pubblico non specializzato la dottrina di K., enunciata sostanzialmente nelle tre *Critiche*.

II. Le opere di K. solitamente si distinguono in « precritiche » (sin verso il 1770) e « critiche ». Le prime nacquero nel periodo in cui K. aderiva alla scienza newtoniana e alla corrente razionalistica rappresentata soprattutto da Leibnitz, Baumgarten e Wolff. Le seconde traducono il definitivo orientamento « criticistico » del pensiero kantiano.

Tra le opere precritiche, che meritano tutta l'attenzione degli studiosi come documenti per conoscere lo sviluppo del pensiero di K., vanno ricordate: *Principiorum primorum metaphysicae nova delucidatio* (1755) in cui viene confutato l'argomento ONTOLOGICO (v.) dell'esistenza di Dio nella sua forma ordinaria; — *L'unica prova possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio* (1763), ripresa dell'argomento ontologico in una nuova forma, per la quale si passa dall'« ens possibile » all'« ens necessarium » e dall'attributo della necessità si ricava l'esistenza di Dio. (Per altre opere precritiche, v. in Bibl.).

La dissertazione: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770) segna il passaggio dalle opere precritiche a quelle critiche, stabilendo la « idealità » dello spazio e del tempo, e la distinzione tra mondo sensibile e mondo intelligibile.

Delle opere scritte nel periodo critico le principali sono: — *Critica della ragion pura* (1781, altra edizione 1787); — *Critica della ragion pratica* (1788); — *Critica del giudizio* (1790). Non vanno dimenticate le seguenti: — *Prolegomeni ad ogni metafisica futura* (1785); — *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785); — *Principi fondamentali di una metafisica della natura* (1786); — *Principi di una metafisica del diritto* e *Principi di una metafisica dell'azione* (1797; 1803 col titolo *Metafisica dei costumi*); — *La religione nei limiti della ragione pura* (1793). Di queste opere, scritte in tedesco, vi sono molteplici versioni in tutte le lingue. Ancora poco diffuso è invece l'*Opus posthumum*, che attira sempre più l'attenzione dei critici.

III. Il pensiero di K. — *Critica della ragion pura*. All'interesse prevalente che il primo K. concentrò nelle scienze, soprattutto nelle matematiche e nella fisica, e alla spiccata attenzione da lui rivolta ai problemi di filosofia della natura, ben presto subentrò l'orientamento verso la metafisica, di cui venne compresa tutta l'importanza per valutare e giudicare la stessa scienza esatta e sperimentale. L'ambiente illuministico e razionalistico indicò a K. la soluzione di taluni tra i più alti problemi della metafisica: l'esistenza di Dio, la natura dell'anima, e dei problemi dell'etica.

L'infiltrazione del pensiero empiristico, subita soprattutto attraverso la lettura di HUME (v.), pose la ricerca di K. su una via diversa da quella fin'allora seguita inducendolo ad una ricerca sulla validità speculativa della scienza e tipicamente della metafisica: ricerca che, se non potè influire in senso scettico sul pensiero kantiano, tuttavia contribuì certamente a destare quelle nuove e decisive meditazioni che, dopo c. 12 anni di silenzio e di preparazione, si conclusero nella *Critica della ragion pura*, centro speculativo del sistema kantiano.

A) Il problema discusso dalla Critica è quello della conoscenza nella sua natura e nel suo valore (v. GNOSEOLOGIA). L'EMPIRISMO (v.), secondo il quale la conoscenza è recettività di dati provenienti dall'esperienza sensibile particolare e contingente, non giustifica l'esistenza delle scienze, come le matematiche, che sono conoscenze universali e necessarie e che pertanto non si lasciano ridurre, senza residui, all'esperienza sensibile. D'altro lato, una conoscenza puramente analitica, deduttiva e a priori, vagheggiata dal RAZIONALISMO (v.), è incapace di conquistare quelle novità scientifiche senza le quali la scienza si esaurirebbe in una sterile tautologia, e non mostrerebbe quella fecondità di sviluppi che la storia della scienza documenta chiaramente. Il problema della Critica è una metafisica della scienza che, dunque, si imposta così: — *Dato:* esiste la scienza come complesso di nozioni universali non interamente riducibili nè all'esperienza sensibile, nè all'analisi deduttiva. — *Problema:* a quali condizioni è possibile una scienza cosiffatta? — *Inferenza:* è possibile non per l'esperienza nè per l'analisi, come fu detto, ma per un altro tipo di conoscenza che abbia dell'analisi l'universalità e la necessità, indipendente dall'esperienza (quindi l'*apriorità*, nel linguaggio kantiano), e insieme abbia dell'esperienza la novità, la fecondità, irriducibile all'analiticità deduttiva (quindi *sinteticità*). Sicchè la scienza è possibile solo per giudizi che siano insieme « a priori » e « sintetici ». È prevedibile ed è facile mostrare che i fondamenti di tutte le scienze sono costituiti da tali giudizi sintetici a priori. Ad es., il principio della geometria è la definizione diretta, come quella che è la linea più breve fra due punti: ora ben si vede che questa proposizione è sintetica a priori, poichè, essendo universale e necessaria, non è frutto di esperienza « a posteriori » ma è « a priori », e d'altronde non è analitica bensì « sintetica », poichè il predicato (« più breve », concetto quantitativo) non è incluso nella comprensione del soggetto (« linea retta », concetto qualitativo) e quindi non è ricavabile dal soggetto mediante analisi. Così è sintetico a priori il principio metafisico di causalità (« quidquid incipit habet causam », nella formulazione kantiana) poichè è universale, quindi « a priori », e, non essendo il predicato (« habet causam ») incluso nel soggetto (« quidquid incipit »), non è analitico ma « sintetico ». A questo punto il problema della critica si presenta così: *Dato:* esistono giudizi sintetici a priori. — *Problema:* a quali condizioni sono possibili i giudizi sintetici a priori?. — L'*inferenza* kantiana ha teoreticamente la figura di semplice *ipotesi*, talora esplicitamente riconosciuta da K.: a spiegare la conoscenza scientifica, « supponiamo » che la conoscenza sia una « sintesi a priori », abbracciamento naturale a priori di due elementi, cioè di una *materia* fornita dalla sensazione, con *forme pure* a priori fornite dalla costituzione naturale del nostro pensiero. In questa sintesi di materia data e di forma pura, la materia offerta dalla sensazione renderà conto della novità e fecondità della scienza, mentre le forme pure, strutturalmente e nativamente costitutive dei nostri poteri conoscitivi, e pertanto ineliminabili, renderanno conto della universalità e necessità. Ed ora il gigantesco, del tutto originale, compito di K. consisterà nel selezionare dalla nostra effettiva conoscenza tutte le forme pure del pensiero e tutto ciò che da esse

dipende. Lo guiderà in quest'opera il criterio già implicito nelle osservazioni fatte sopra: devono considerarsi forme pure a priori del pensiero gli aspetti universali e necessari della nostra conoscenza che, ben lungi dal ricavarsi dall'esperienza, fondano la possibilità dell'esperienza stessa, e che, d'altra parte, non sono deducibili per analisi da nozioni più generali. Fissato il quadro delle forme pure, si dovrà mostrare come col loro intervento possa effettivamente costruirsi la scienza. Quasi per corollario, resteranno stabiliti i limiti del nostro conoscere; con che sarà risolto il problema del valore obbiettivo della nostra conoscenza.

B) Ci esimiamo dal seguire passo passo l'avventura kantiana, limitandoci a notarne alcune tappe significative. Per la prima volta nella storia del pensiero la conoscenza è presentata come attività « creatrice » del proprio oggetto, formato appunto da una « sintesi a priori » in cui intervengono, come componenti, sia elementi dati provenienti dal mondo esterno e quindi empirici, sia concetti e principi e intuizioni pure a priori, forniti dalla costituzione stessa del pensiero. La « rivoluzione copernicana » di K. consiste nel concetto di conoscenza come « sintesi a priori »: per essa l'intelletto rivela il suo carattere prevalentemente « sintetico », e insieme il suo carattere « trascendentale », cioè di potenza (meglio: di atto) assolutamente a priori che condiziona ogni possibilità di comprensione e costituisce la comprensione stessa.

C) L'*Estetica trascendentale* introduce allo studio della sensibilità, in cui K. scopre gli elementi formali costituiti da due forme a priori o « intuizioni pure »: spazio e tempo, condizioni necessarie e universali di ogni sapere sensibile. Esse sono soggettive, ideali di una idealità trascendentale, e unificano il contenuto sensibile che giunge all'intelletto dalla sensibilità esterna o interna, cioè dall'oggetto. La soggettività dello spazio e del tempo è la premessa necessaria della conoscenza non solo sensibile, ma di ogni conoscenza. In ciò K. crede di accogliere e superare la tesi empirista che, non considerando l'universalità di spazio e tempo, lascia le sensazioni isolate e disperse nella loro molteplicità, e insieme la tesi razionalista o semplicemente tradizionale secondo la quale spazio e tempo o sono qualità oggettive, o sono almeno oggettivabili. Per la tesi « critica » di K., invece, ogni conoscenza risulta condizionata e limitata, ma insieme resa possibile e legittima, da quelle caratteristiche originarie insuperabili della sensibilità umana, che non derivano dal mondo ma si impongono alla nostra conoscenza del mondo. D'altro lato, spazio e tempo permettono di unificare parzialmente la molteplicità delle sensazioni; perciò la sensibilità non è meramente passiva, ma anche attiva.

D) Una unificazione ulteriore si persegue nell'intelletto studiato dall'*Analitica trascendentale* in cui viene ricercato quell'aspetto dell'intelletto secondo il quale esso si presenta come giudizio sintetico, e in cui si studiano le categorie logiche che formano gli elementi puri unificatori: i predicati del giudizio.

La funzione del giudizio acquista un'importanza centrale nella conoscenza così che ad essa tutto resta subordinato. Ma poichè lo studio del giudizio per K. non è tanto studio di un contenuto o materia proveniente dalla sensibilità, ma piuttosto delle condizioni trascendentali — quindi, forme pure, a priori, del giudizio stesso — l'analitica si risolve nella ricerca di queste condizioni, identificate nei « concetti puri » o « categorie » che rendono possibile quella verace esperienza e quel sapere di cui le scienze fisiche forniscono un luminoso esempio. La deduzione di tali categorie viene operata partendo dai diversi tipi di giudizi sintetici a priori, di cui esse formano precisamente i predicati.

Tra le categorie così individuate da K., particolare importanza riveste quella della causalità mediante la quale si ha la sintesi tra gli elementi che costituiscono una successione. In tal modo la causa è condizionante, l'effetto è condizionato, ma l'unione necessaria, il nesso universale e necessario tra i due è fornito prima di tutto dalla categoria di causalità, propria dell'intelletto umano, mediante la quale, come avviene anche per le altre categorie, si ha una unificazione ulteriore rispetto a quella già fornita dalla sensibilità.

Rimane però una eterogeneità tra ciò che è presentato dai sensi e ciò che dipende dall'intelletto: intervallo che K. cerca di colmare mediante gli « schemi della immaginazione », che formerebbero il tramite di unione tra intelletto e sensibilità. Si ha così una nuova deduzione a priori: quella degli schemi. E si rende manifesto come tutto provenga da quell'unità trascendentale dell' « appercezione » che forma la conclusione dell' analitica: unità di condizioni a priori legate all' « io trascendentale », previo e presupposto in ogni « io empirico ».

E) Per questo carattere costruttivo, creativo della conoscenza umana tutto ciò che viene conosciuto del mondo — di cui K. ammette l'oggettiva esistenza — subisce l'influsso della sensibilità e dell'intelletto, che non possono lasciare il dato fornito dal mondo empirico senza averlo modificato e trasformato con l'imprimervi l'elemento soggettivo a priori, formale. Ne risulta da un lato che non vi può essere conoscenza intellettuale priva di un contenuto empirico; dall'altro, che ogni conoscenza ha in sè un elemento soggettivo imposto dalla costituzione stessa dello spirito. Sicchè l'oggettività delle conoscenze è limitata da certe condizioni, che la critica cerca di determinare, mentre, d'altra parte, il mondo in tanto è conoscibile in quanto la conoscenza ne è resa possibile da codeste condizioni.

F) Con che si fonda un'insanabile dualismo tra mondo dei « fenomeni », e mondo dei « noumeni » o « cose in sè », illustrato in particolare dalla terza parte della Critica della ragione pura, la *Dialettica trascendentale*, nella quale si esamina appunto se gli antichi problemi della metafisica, riguardanti l'anima, la sostanza corporea, Dio, conservino ancora una ragione d'essere e se, data la premessa della Critica, siano suscettibili di una soluzione positiva. La risposta di K. è rigorosamente critica, in quanto egli cerca di mostrare come le soluzioni date al problema metafisico precipitano la ragione, smaniosa di unificare ulteriormente gli elementi ricevuti dalla sensibilità e dall'intelletto, in una serie di « antinomie », per cui tesi e antitesi risultano ugualmente dimostrabili pur essendo contraddittorie. L'unica via per uscire da tali antinomie consiste precisamente nel porre meglio la questione, distinguendo il mondo dei « fenomeni », gli unici a noi accessibili, che ci rappresentano il modo in cui la realtà viene ad essere conosciuta

dall'uomo, dal mondo noumenico della realtà in sè, che non è mai conoscibile e attingibile da noi.

Tale premessa agnostica rispetto alle realtà in sè, domina la risposta negativa data da K. alle questioni metafisiche. L'idea dell'anima come realtà sussistente che è oggetto della psicologia, l'idea dell'universo come unità dei fenomeni studiata dalla cosmologia, l'idea di Dio come fondamento della possibilità degli oggetti in generale studiata dalla teologia, non possono essere oggettive, avendo un contenuto che va al di là dell'esperienza.

Per conoscere l'anima come realtà ontologica in sè, occorrerebbe un'intuizione non già sensibile ma intellettiva: questa manca all'uomo, che conosce l'anima non già in se stessa, bensì nella sua capacità di sintesi. Pensare altrimenti vuol dire cader vittime di un paralogismo o sofisma.

L'idea di mondo come « cosa in sè », totalità incondizionata di fenomeni, è del pari vuota, senza valore oggettivo, come provano le antinomie da cui è torturata.

Infine anche Dio come realtà in sè cade nel vuoto. L'idea di Dio è necessario fondamento dell'ordine logico, condizione incondizionata di ogni giudizio, che, come sintesi, esige una unità compiuta e totale. Ma quest'idea di Dio non può farsi equivalere all' « Ens realissimum », all'Atto, alla Persona, di cui parlano i metafisici, senza attribuirgli il predicato di esistenza: ora attribuir l'esistenza all'idea di Dio è passare indebitamente dall'ordine ideale, a cui appartiene Dio come idea, essenza possibile, all'ordine reale dell'esistenza. Soffermandosi più a lungo sulla prova di Dio K. critica gli argomenti ontologico, cosmologico, fisico-teleologico. — L'argomento ontologico, nella sua forma tradizionale e nelle numerose variazioni derivate, è per K. incompleto. Parte infatti da una idea di cui si ignora la genesi: l'idea di « perfetto », la quale viene artificialmente isolata dall'esperienza del mondo empirico, del dato, e quindi ipostatizzata e resa così inintelligibile e contingente. Inoltre e soprattutto, l'argomento ontologico è sofistico, poichè il procedimento usato non è, come si crede, analitico, bensì sintetico: anche se il « concetto » di Dio fosse logicamente giustificato, non è consentito passare da esso all' ordine reale della esistenza, poichè tra un concetto (essere possibile) e un essere reale il valico è incolmabile. — L'argomento cosmologico parte bensì dall'essere concreto, limitato, contingente, condizionato, che, come tale, non basta a se stesso, e richiede di essere spiegato da un essere assoluto, incondizionato, Dio. Ma, per K., date le premesse del suo sistema, tale necessità di spiegare il finito con l'infinito è una pura esigenza soggettiva della ragione umana, quindi puramente logica, che non può farsi valere come esigenza dell'essere senza cadere nell'errore dall'argomento ontologico. Dio infatti viene ricavato non dall'esistenza, bensì dal carattere proprio dell'essenza dell'essere concreto considerato: e provando Dio per questa via si prova soltanto la sua necessità logica (vista dalla ragione umana) ma non si prova la sua esistenza effettiva. — L'argomento fisico-teleologico, tratto dall'ordine delle cose, sfruttato anche dalla filosofia illuministica, trova maggiore credito presso K., che lo riprenderà nella Critica del giudizio. Ma neppur esso resiste. L'essere supremo, supposto ordinatore del mondo empirico, deve essere superiore al mondo: ma come ricavare dal finito l'infinito? Del resto, potrebbe essere semplicemente un demiurgo, un architetto, e non un creatore del mondo. Da un punto di vista metafisico, Dio non è che la risultante dell'applicazione del principio di finalità, che non ha valore euristico reale. Sicchè l'Essere supremo rimane un semplice ideale speculativo nella ragione, un concetto che completa e corona ogni conoscenza: ma la sua realtà obbiettiva non può essere affermata per mezzo della ragione.

IV. *Critica della ragion pratica.* La Critica della ragion pura, affermando gli ideali della ragione senza affermare la loro obbiettiva realtà, lascia irrisoluto il problema morale. Questo andrà fondato su nuove basi, attesochè ogni fondazione metafisica gli viene a mancare. K. tenta di edificare una nuova dottrina etica: nuova nel senso che essa non richiede un contenuto presupposto, anzi lo nega, quindi non può derivare dal mondo empirico, ed ha una completa autonomia.

La legge morale — l'unica condizione secondo la quale l'uomo, essere sensibile e razionale, deve operare, prescindendo da ogni interesse o felicità — ha da imporsi mediante un imperativo, che in ogni caso prescriva a lui, sotto la forma del dovere, che cosa deve fare.

Ciò non sarebbe possibile se venisse meno la libertà, che è insieme condizione e risultato della legge morale: la ragione infatti mostra che l'uomo deve comportarsi secondo una legge che non sarebbe possibile osservare se mancasse la libertà, mentre la libertà d'altra parte si esprime soprattutto attraverso la legge morale. Il principio che guida K. nella elaborazione dell'etica è che la ragione sia a se stessa legislatrice (autonoma) nel campo morale e non possa e non debba cadere nell'eteronomia, cioè mutuare da altro la propria legge.

Ogni uomo, poi, deve agire così che la massima del suo agire possa diventare legge universale, e in modo da considerare gli altri uomini non mai come mezzi bensì come fini. K. cerca per questa via di riedificare quella dottrina della persona di cui egli aveva con la ragion teoretica contestato la realtà metafisica.

Per la stessa via morale, cerca di riedificare la certezza nell'immortalità dell'anima e nell'esistenza di Dio, quali postulati della ragion pratica. L'immortalità è postulata come necessaria al raggiungimento di quella perfezione morale che non è attingibile in questa vita terrena. L'esistenza di Dio è postulata dalla necessità di stabilire la doverosa identità tra virtù e felicità, che nel mondo empirico è solitamente, tragicamente rotta, e che può essere fondata solo in un Sommo Bene rimuneratore.

L'etica di K. non dà precetti positivi o negativi, specifici o determinati, ma piuttosto indica le condizioni secondo le quali la buona volontà, che s'identifica col bene morale, deve agire.

In tal modo K. pensa di poter colmare il vuoto creato dai risultati speculativi della prima Critica, concedendo alla ragione pratica di entrare, per una via morale, nel mondo noumenico della libertà e della legge etica, vietato alla ragione teoretica.

Si ha così il prologo di quella *Metafisica dei costumi*, in cui K. cercherà ulteriormente di rendere esplicita e concreta l'applicazione alla vita del suo pensiero, senza modificarne l'impostazione fondamentale. Si afferma sempre più decisamente il primato della ragion pratica rispetto alla ragione

teoretica. Ciò non significa ancora, come si è da alcuni ritenuto, che la speculazione di K. mirasse soltanto a edificare una nuova metafisica su base morale, non già a distruggere l'antica metafisica, di cui egli avrebbe voluto soltanto segnare i limiti.

V. *La Critica del giudizio* è rivolta al giudizio che K. chiama « riflettente », per distinguerlo da quello « determinante » già studiato nella prima Critica. Questo nuovo tipo di giudizio permette una indagine rivolta all'arte e alla natura sulla scorta del criterio di finalità, di cui K. non potè o non volle servirsi nelle opere precedenti.

La finalità forma per così dire il complemento necessario di ogni conoscenza in quanto essa avvia verso un possibile superamento del valico che separa la sensibilità, nella quale è compreso il mondo fenomenico, dalla razionalità, espressione del mondo della cosa in sè. L'intelligenza ritrova una intelleggibilità nel mondo: ciò vuol dire che anche questo è retto da una finalità. K. riafferma in tal modo la connessione tra finalità e intelligenza, da un lato, tra mondo meccanico e mondo finalisticamente orientato, dall'altro.

La prospettiva della Critica del giudizio fa sì che possa avere nuova importanza la prova etica dell'esistenza di Dio e quella fondata sull'argomento fisico-teleologico.

VI. Lo studio della *Religione* in K. è strettamente legato al contenuto delle Critiche. Il ripudio della certezza razionale dell'esistenza di Dio e il primato della ragione pratica sono le premesse condizionanti il concetto di religione, che dev' essere appunto concepita « entro i limiti della ragion pura ». Della religione K. ha un concetto pratico: « conoscenza dei nostri doveri intesi come comandamenti divini ». Essa nasce dell'esigenza morale per cui ogni uomo, dovendo agire moralmente, deve connettere la sua azione ad un comando di Dio. Questo non è rivolto solo al singolo in quanto essere intelligibile, ma anche in quanto è realtà sensibile, collegata dal vincolo sociale ad altri uomini. Resta in tal modo fondata la società religiosa non meramente interiore, ma anche visibile: il Regno di Dio sulla terra, la Chiesa.

A che serve la religione rivelata o positiva, e la Bibbia, che è l'insegnamento scritto proprio di tale religione? A manifestare in modo palese la religione nel suo significato interiore anche a coloro che non vi giungerebbero senza l'intermediario di forme sensibili e di immagini. La prima e l'ultima, cioè l'unica, in ordine d'importanza e di valore, è la religione naturale secondo la ragione, che si esprimerà poi nelle religioni storiche, statutarie. Poichè la ragione si comporta soprattutto come legislatrice dell'etica, la religione, ridotta nei limiti di quella, appare anzi tutto come una morale.

Rispetto alla religione naturale, il cristianesimo rappresenta l' unica forma di religione storico-positiva che possa ridursi alla religione naturale. K. si disinteressa completamente del contenuto storico e teoretico del cristianesimo: in tanto hanno per lui valore i dogmi e la morale cristiani in quanto siano suscettibili di collimare con l'insegnamento etico proprio della ragione: razionalismo teologico, dunque, tanto più rigoroso in quanto l' elemento teoretico viene posto dalla ragione stessa

Il punto di partenza di K. è il problema del male che s'impone all'osservazione empirica e più alla deduzione razionale: male che viene considerato come « radicale », a cui la religione rivelata ha assegnato il nome di « peccato originale ». L'uomo deve convertirsi, redimersi dal male: tale conversione è possibile solo a condizione di una rinascita, per cui la parte sensibile venga subordinata alla parte razionale. Questa trasformazione si conquista soltanto mediante la lotta contro il male per realizzare un ideale al di sopra di noi, rappresentato dal Figlio di Dio, che si è fatto uomo (in realtà è un uomo che si presenta come Dio) al fine di mostrarci quanto dovevamo operare come uomini. La fede nel Figlio di Dio insegna all'uomo ad operare moralmente. Si scorge così come K. trasformò razionalisticamente il concetto cristiano di giustificazione e di redenzione; ad esso poi assegna un contenuto meramente morale e non dogmatico.

La religione di K. appare del tutto svuotata di elementi soprannaturali, ridotta nell'ambito di una ragione che si manifesta nell'uomo corrotto e bisognoso di una rigenerazione di cui egli si sente incapace. Lo sforzo di miglioramento, proprio dell'uomo, riuscirebbe impossibile se non vi fosse la proiezione nel tempo dell'ideale della ragione pratica, che si palesa come un potente aiuto alla conversione dell'uomo. Il centro della concezione religiosa di K. è dato dall'intenzione secondo la quale l'uomo fa suo il comando divino di agire secondo il bene, eliminando così pienamente il male, che pure gli è connaturato, dalla sua esistenza.

Il protestantesimo ha probabilmente influito sul concetto che K. ha della religione rivelata. Non è certo ch'egli abbia tentato di dedurre la religione stessa dalla premessa del suo sistema; tale eventuale deduzione, peraltro, conterrebbe diversi elementi extrarazionali (il male radicale, la conversione, l'idea del Figlio di Dio), che non sono deducibili razionalmente.

Sicchè la religione in K. appare piuttosto un'appendice tardiva che una parte costitutiva del suo sistema, anche se essa, tuttavia, si presenta come un razionalismo ad oltranza, e come un tipo della filosofia della religione razionalista ed extra-storica, che può richiamare la filosofia della religione dell'età dell'ILLUMINISMO (v.). Cf. anche DIO (nella filosofia), III.

VII. *Circa il diritto* K. afferma la sua indipendenza dalla morale. Distingue infatti la *moralità*: intenzione interiormente conforme alla legge, dalla *legalità*: conformità esteriore alla legge. Ora la « morale » tratta del dovere interiore assoluto, incoercibile, mentre il « diritto » tratta dei doveri esteriori, relativi, coercibili ad extra, senza preoccuparsi delle intenzioni che muovono le azioni umane.

Tuttavia anche il diritto è un'esigenza razionale che ha il suo principio a priori nella ragion pratica. Perciò esso non può esser dedotto empiricamente, ma bisogna concepirlo in conformità all'universale destinazione degli uomini. Tale destinazione è la libertà: sicchè il diritto dovrà fissare le norme grazie a cui l'arbitrio di uno è armonizzato con quello dell'altro, secondo la legge della libertà. Così si crede di aver garantita la libertà personale di tutti. Da questo principio si deduce analiticamente tutto il diritto, privato, pubblico, internazionale. (In questa deduzione K., contro il suo asserto, attinge anche alla morale, per es. al prin-

cipio secondo cui l'uomo non può esser considerato come cosa o mezzo, ma come persona e fine): v. anche INTERNAZIONALE (*Problema*) II, B, c.

VIII. *La storia,* poi, appare a K. non già come l'aberrazione da uno stato di bontà e di felicità originario, giusta la teoria di ROUSSEAU (v.), nè come lo sviluppo naturale, necessario di tendenze primitive, secondo che pensò HERDER (v.), ma come il progressivo predominio della libertà morale sulla libertà naturale. Ci fu, infatti, all'inizio un periodo di libertà e di innocenza «naturale», quando l'uomo non aveva bisogno di morale poichè viveva moralmente col semplice esercizio degli istinti naturali. Ma ecco che avvenne una «caduta nel peccato», misteriosa, inconcepibile alla ragione: cessa lo stato di «natura» e comincia la storia della «civiltà», in cui l'impulso istintivo, fin'allora eticamente indifferente, diventa cattivo, e deve essere combattuto. S'impone allora la legge «morale»: d'allora in poi l'innocenza non è più naturale, ma «morale», frutto di faticosa conquista.

Ha torto l'ILLUMINISMO (v.) che vede nella storia il progresso della felicità individuale, avendo presupposto che il destino dell'uomo sia la felicità. Se così fosse, la storia apparirebbe come un tragico regresso, perchè non fece che accrescere il volume della infelicità. Invece, il destino dell'uomo è la moralità, e della storia l'adempimento del diritto e la «pace perpetua». Il che, come ideale, è raggiungibile solo all'infinito. Cf. S. PIOBETTA, *K.* «*La philosophie de l'histoire*», vers. con introduz., Paris 1948.

IX. L'influsso esercitato da K. sul pensiero filosofico e sulla cultura moderna è vario e molteplice, come vari sono gli aspetti, positivi e negativi, della sua dottrina. Indubbiamente tutta la filosofia moderna si riconduce a K., paragonabile per questa sua importanza solo ai filosofi dell'antichità. Va notato però che K. è stato spesso occasione di sviluppi che procedettero assai lontani dal suo pensiero: tipico al riguardo è l'atteggiamento dell'IDEALISMO (v.) post-kantiano rappresentato soprattutto da FICHTE (v.), SCHELLING (v.), HEGEL (v.), che, considerando la cosa in sè kantiana come «caput mortuum», ha posto nello spirito la paternità totale non solo del pensiero ma anche di tutto l'essere: ciò ha segnato un progressivo allontanamento della filosofia dal K. storico, autentico (il «vero K.»), che, se da una parte era uno sviluppo del pensiero kantiano, dall'altra era una limitazione del pensiero di lui. Accanto all'idealismo, un'altra corrente, con preoccupazioni opposte, considera la cosa in sè come un radicale insopprimibile elemento irrazionale, e, stabilito un irriducibile dualismo tra mondo fenomenico e mondo noumenico, identifica quest'ultimo con l'elemento irrazionale: in tale via si sono posti SCHOPENHAUER (v.), HARTMANN (v.) e in genere le correnti agnostiche fondate sul pensiero di K. (v. AGNOSTICISMO). Il POSITIVISMO (v.) può a sua volta essere inteso come EMPIRISMO (v.) trasformato dal criticismo di K. Nello sviluppo anzi detto si inseriscono anche quelle correnti romantiche o pararomantiche (cf. ad es. SCHLEIERMACHER), che accentuano il primato della ragion pratica, integrandolo con l'efficacia del sentimento come fonte di sapere filosofico (v. IRRAZIONALISMO; SENTIMENTALISMO; VOLONTARISMO; ROMANTICISMO; PRAGMATISMO).

Tutti questi indirizzi del pensiero kantiano, presentatisi come sviluppi del «vero K.» in vista di ricavare il «K. vero» (cioè inverato), indussero storicamente un ritorno al K. storico, che ne era apparso piuttosto deformato. Si ebbero così le scuole di Neokantismo, tra le quali vanno ricordate la «scuola di Marburgo» (COHEN, CASSIRER, NATORP), a sfondo logico-critico, la scuola di Baden (WINDELBAND, RICKERT, MÜNSTERBERG, SCHELER) con la prevalenza della filosofia dei VALORI (v.), le tendenze relativistiche (SIMMEL), psicologiche (FRIES) e fisiologiche (HELMOLTZ, LANGE). In qualche modo anche la FENOMENOLOGIA (v.) e l'ESISTENZIALISMO (v.) hanno punti di collegamento con K., che pure quelle filosofie intendono superare.

Se si considera la filosofia della RELIGIONE (v.), l'influsso di K. è stato notevole, per quanto in gran parte modificato dall'IDEALISMO e dallo STORICISMO (v.). È soprattutto importante quello esercitato, attraverso Schleiermacher, sulla teologia protestante (v. RIFORMA), che subì pure, come del resto il MODERNISMO (v.), una profonda trasformazione in senso storico-critico per opera di A. RITSCHL (v.). La prevalenza dell'indirizzo pratico su quello teoretico, l'accentuazione del valore puramente relativo del dogma, la crescente sfiducia nell'efficacia della ragione, sono le premesse, derivate da K., che spiegano il progressivo sfaldarsi della TEOLOGIA (v.), intesa come illustrazione razionale del contenuto della Rivelazione nelle sue basi fondamentali. L'agnosticismo kantiano ha avuto a tale riguardo grandissimo rilievo; la critica delle prove dell'esistenza di Dio ha scatenato in molti spiriti la crisi intellettuale. L'influsso di K. sul pensiero religioso e sulla religiosità apparirà dunque prevalentemente negativo, soprattutto se si tenga conto della cieca, incondizionata adesione che si è soliti dare alla critica kantiana come a presupposto indiscutibile e definitivo di ogni pensiero filosofico; il faticoso e troppo spesso sterile travaglio del pensiero religioso moderno razionalista è consistito nello sforzo di dimostrare come la religione in genere e il cristianesimo in particolare potessero ancora trovarsi in accordo con la filosofia moderna, di cui K. avrebbe segnato le insostituibili premesse. Ma dal RAZIONALISMO (v.), per la stanchezza che ne è conseguita nello sforzo vano di scioglierne le aporie, si passò ad indirizzi del tutto opposti, almeno in apparenza: basti pensare, tra i contemporanei, all'atteggiamento di K. BARTH (v.) e della teologia protestante che a lui si ricollega. Il MODERNISMO (v.) volle, spesso consapevolmente, accostare il pensiero kantiano alla filosofia tradizionale accolta dalla Chiesa; tale accostamento concordista, per lo più estrinseco, si espresse in tutti i campi della scienza religiosa, particolarmente nella filosofia della RELIGIONE (v.) e nell'ESEGESI (v.): cf. A. SABATIER, LOISY, TYRREL. Il risultato ottenuto ha ulteriormente manifestato come le premesse di K. siano in aperta contraddizione con il magistero della Chiesa: cf. la lettera al clero francese del 1899 e l'enciclica *Aeterni Patris* di LEONE XIII (v.), l'enciclica *Pascendi* di PIO X (v.). In tal senso si è espressa la Chiesa anche condannando la tesi semirazionaliste di HERMES (v.) e GÜNTHER (v.).

X. Giudizio. Il kantismo, come le grandi filosofie sistematiche, non si combatte efficacemente a piccole dosi, scagliando qualche freccia frettolosa contro questo o quel punto, meno solido o addi-

ritura contraddittorio, dell'edificio, ma va giudicato invece dalla base e globalmente, dal punto di vista di un'altra filosofia rigorosamente fondata, che abbia sistematicamente risolto i problemi e le preoccupazioni di K. Non è sufficiente denunciare, come fece ad es. Pant. Carabellese e la prima polemica cattolica, le inconseguenze che guastano questo o quel punto particolare dell'edificio, poichè l'edificio potrebbe sussistere ancora pur sacrificando quei punti sordi e quelle frange oscure, come mostra l'idealismo, che potè depurare spietatamente il «vero K.» senza rinunciare al «K. vero» Ad es., è troppo facile rilevare i dualismi irriducibili, conservati da K., che minacciano e rompono l'unità sistematica: mondo teoretico-mondo pratico; in seno al mondo teoretico, materia–forma, senso-intelletto, fenomeno-noumeno, storia–logica...; nel mondo pratico, virtù–felicità, moralità–legalità, individuo–stato... È facile criticare il psicologismo, ben colpito da Windelband, la deduzione delle categorie, e soprattutto quel nodo di vipere che è il noumeno (posto, dunque noto, come ignoto e postulato come esistenza, sostanza, causa..., quando queste sono soltanto categorie). È facile osservare che una più corretta concezione dell'analiticità avrebbe permesso a K. di considerare come veri giudizi analitici, spiegabili mediante la comprensione dei termini, non solo quei giudizi che pongono nel predicato un elemento «costitutivo» del soggetto, ma anche quei giudizi che pongono nel predicato un «presupposto» o un «corollario» necessariamente connesso col soggetto: K., invece, di questi ultimi giudizi fece una classe speciale (non sintetici a posteriori, non analitici a priori, ma sintetici a priori) e per spiegarne l'universalità e necessità, rifiutata l'analisi, ricorse alla sintesi a priori, postulando le forme pure trascendentali del pensiero: donde si snodò tutto il sistema. Ancora, è facile rilevare che l'esistenza delle forme pure non fu dimostrata (e non era dimostrabile) da K., ma soltanto ipoteticamente assunta come spiegazione dei giudizi scientifici: ora, pur ammettendo che il problema kantiano sia ben posto, la soluzione di K. non era l'unica possibile la quale pertanto, ipoteticamente introdotta, rimase dogmaticamente posta. È facile... Ma sterile. Detto ciò non s'è detto nulla se, pur riconosciute le lacune del kantismo, non si risolve il problema kantiano. Ora il problema kantiano è il problema di ogni filosofia: la METAFISICA (v.) e, suo corollario pratico, l'ETICA (v.). Senonchè la metafisica, nell'ambiente spirituale di K., si trovava condizionata dalla soluzione del problema gnoseologico: a questo si rivolge primamente, come a necessario preliminare, la preoccupazione di K. Ebbene si mostrerà altrove (v. SCETTICISMO moderno): che il problema della GNOSEOLOGIA (v.) fu mal posto da Cartesio e dalla filosofia postcartesiana in quanto fu fondato su un bastardo dualismo gnoseologico (estraneità dell'essere pensato al pensiero in atto o idea), che è un puro presupposto, non dimostrato nè dimostrabile, puramente immaginoso e assurdo (v. anche IDEA; INTENZIONE conoscitiva): che quel dualismo origina e condiziona la traiettoria della filosofia moderna Cartesio-idealismo, definita come «fenomenismo» (il quale, superata la fase gnoseologica d'inerzia e trasformatosi in «assoluto», cioè in metafisica, diventò l'idealismo), su cui come punto caratteristico s'inserisce anche K.: che K. (e meglio ancora l'idealismo) risolve il detto dualismo, ma riconquista l'identità di essere e pensiero con la soppressione di uno dei termini, l'essere nelle sue dimensioni tradizionali, a vantaggio esclusivo dell'altro, il pensiero, diventato il padre universale del nuovo essere: che K., risolvendo in quel modo il dualismo, è vittima di esso in quanto accettò il problema gnoseologico negli stessi termini di dualismo in cui era stato posto da Cartesio e dalla filosofia prekantiana, e del resto se ne dimostra esplicitamente vittima in molti luoghi della sua opera: che pertanto il kantismo e l'idealismo (e quindi la negazione della metafisica classica) cadono in blocco quando siasi dimostrato che la loro radice dialettica e storica, il dualismo gnoseologico cartesiano e il conseguente fenomenismo, è un semplice presupposto dogmatico non meno che assurdo, cioè quando siasi criticamente riconquistato il genuino realismo gnoseologico.

Con che cade, tra l'altro, l'istanza kantiana contro la possibilità della metafisica, la quale dunque resta ancora possibile. Ma, a questo punto, non più che possibile. Si tratta ora di ricostruirla effettivamente (che teoreticamente vale come «costruirla»), poichè se quest'impresa non potesse riuscire allo scopo, l'istanza kantiana, esorcizzata da un lato, ritornerebbe dall'altro, sotto la forma di PROBLEMATICISMO (v.), che è appunto l'ultimo sviluppo dell'idealismo. A quest'opera di ricostruzione metafisica si è dedicata la neoscolastica, specialmente nel senso del neotomismo (v. SCOLASTICA; TOMISMO). La quale si conchiuderà con la ricostituzione critica del vecchio impero metafisico, morale e religioso dell'essere con tutti i suoi più tipici abitanti, arricchito dalle vastissime esperienze e dalle appassionanti peripezie, non inutili!, del pensiero moderno.

BIBL. — *A*) UEBERWEG, *Grundiss* . . ., III (Berlin, 1924[12]) 488-620, 799-758. — La rivista *Kantstudien* iniziata nel 1897 (Berlino) sotto la direzione di H. VAIHINGER e BR. BAUCH, è miniera di informazioni storiche, critiche e bibliografiche su K. — E. ADICKES, *Bibliography of writings by and on K. which have appared in Germany up to the end of 1887*, in *Philos. Review*, 1893-94, 1895-96. — E. W. BECK, *A bibliography on K. s ethik*, in *Delaware Notes*, 1945, p. 23-43.

B) Edizioni generali: *J. K. s Werke*, a cura di HARTENSEIN, Leipzig 1838 s, in 10 voll.; 1867-69[2], in 8 voll. — *I. K. s sämmtliche Werke*, per K. ROSENKRANZ e FR. W. SCHUBERT, ivi 1838-42, in 12 voll. — *I. K. s Werke*, per J. H. VON KIRCHMANN, Berlin 1868-78, in 10 voll.; nuova ediz. 1904 ss, spesso ristampata. — *I. K. s sämmtliche Werke*, per F. GROSS, Leipzig 1912-21, in 6 voll. — *K. Werke*, per E. CASSIRER, Berlin 1912-22, in 10 voll. — *K. s sämmtliche Werke*, Berlin 1902-1938, in 22 voll., a cura della «Preuss. Akad. der Wissensch», l'ediz. migliore e più completa.

C) Versioni italiane. *Critica della ragion pura*, vers. di G. GENTILE e G. LOMBARDO-RADICE, Bari, Laterza 1909-10, 1920-21[3], 1925 rist. della 2.ª ediz., 2 voll. — *Critica della ragion pratica*, vers. di FR. CAPRA, ivi 1937[4]. — *Critica del giudizio*, vers. di ALFR. GARGIULO, ivi 1907, 1941[3]. — *Prolegomeni a ogni metafisica*, vers. di P. MARTINETTI, Torino, Bocca 1913; di A. OBERDORFER, Lanciano, Carabba 1914; di P. CARABELLESE, Bari, Laterza 1925; di F. ALBERGAMO, ivi 1948[2]; di F. FANO, con testo critico, Milano, Istituto Edit. Ital. 1948. — *La religione entro i limiti della sola ragione*, vers. di A. POGGI, Modena, Guanda 1941. — «Scritti minori», vers. di P. CARABELLESE, Bari 1923, comprendente: *Monadologia physica* (1756),

in latino; *Nuova dottrina del moto e della quiete e delle loro conseguenze rispetto ai primi principi della scienza naturale* (1758); *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio* (1763); *Sogni di un visionario chiariti con i sogni della metafisica* (1766); *Del primo fondamento della distinzione delle regioni nello spazio* (1768); *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770), in latino. — « Le quattro dissertazioni latine », vers. di MARIANO CAMPO, con introduz. e note, Como, Marzorati s. a. [1944], comprendono: *Meditationum quorumdam de igne succincta delineatio* (1755); *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (1755); *Monadologia physica* (1756) e *De mundi sensibilis. . . .* (1770) sopra ricordate, tutte nel testo originale latino. — *La metafisica dei costumi*, vers. di GIOV. VIDARI, Torino, G. B. Paravia, 2.ª ed., s. a., 2 voll. : la dottrina del diritto, la dottrina della virtù. — *Fondazione della metafisica dei costumi*, vers. di GIOV. VIDARI, ivi 1934, 2.ª ed., 4.ª rist.; e di P. ROTTA, Brescia, « La Scuola » 1938. — *Antropologia prammatica*, vers. di GIOV. VIDARI, Torino, Paravia 1921. — *Lettere*, vers. di V. D'AGOSTINO e G. PICCOLI, a cura e con introduz. di Ann. Pastore, ivi 1925, 32 lettere a diversi. — Di altri scritti minori apparsi in italiano, ricordiamo: « Scritti politici di E. K. », vers. di E. P. LAMANNA, Lanciano, Carabba 1917, comprendono: *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784); *Sul detto comune: « Questo può esser giusto in teoria ma non val nulla nella pratica »* (1793); *Per la pace perpetua: progetto filosofico* (1795). Di quest' ultimo scritto la I vers. ital. è di A. MASSONI, Milano, Sonzogno 1880; numerose ediz. e ristampe stereotipe; cf. vers. di B. VIDDMAR, Torino, Gheroni 1946. — *Che cosa significa orientarsi nel pensare?* (1786), vers. di MICH. GIORGIANTONIO, Lanciano, Carabba. — Per la *Pedagogia* (lezioni di K. raccolte da un discepolo) si hanno le vers. di VALDARNINI (Torino, Paravia 1921, assai mediocre), di A. POLONI (in « Il pensiero pedagogico di E. K. »), di F. RUBITSCHEK (Firenze, L. Battistelli 1923), di G. ZAMBONI (Città di Castello, Albrighi e Segati 1932), della « Nuova Italia » (Firenze 1946, riediz.), che non rendono inutile quella francese di JULES BARNI (« Traité de pédagogie », Paris, F. Alcan 1882). — Cf. anche la bella *Antologia kantiana*, a cura di P. MARTINETTI, Torino, G. B. Paravia 1938². Manca in Italia una versione dell'*Opus posthumum*, per il quale si può consultare la traduz. francese antologica di J. GIBELIN, Paris, Vrin 1950.

C) Per una conoscenza d'insieme: FR. PAULSEN, *I. K. Sein Leben u. seine Lehre*, Stuttgart 1898, 1920⁶. — TH. RUYSSEN, *K.*, Paris 1900. — G. SIMMEL, *Kant 16 Vorlesungen*, Leipzig 1904. — E. CASSIRER, *Kants Leben und Lehre*, Berlin 1919. — E. BOUTROUX, *La philosophie de K.*, Paris 1924. — H. RICKERT, *K. als Philosoph. der modernen Kultur*, Tübingen 1924. — KÜLPE, *I. K.*, Leipzig 1927. — P. MARTINETTI, *K.*, Milano 1946². — A. GUZZO, *K. precritico*, Torino 1924. — M. CAMPO, *K. precritico*, lezioni, Milano 1944. — *E. Kant*, volume commemorativo del II Centenario della nascita, a cura di Ag. Gemelli, Milano 1924. — P. CARABELLESE, in ENC. IT., XX, 105-113. — ID., *Il problema della filosofia da K. a Fichte*, Palermo 1929. — R. EISLER, *Kantlexikon*, Berlin 1930. — A. CRESSON, *K., sa vie, son oeuvre*, Paris 1941. — K. SCHILLING, *K. Pensönlichkeit u. Werk*, München 1942. — J. BENDA, *El pensamiento vivo de K.*, Buenos Aires 1941. — E. A. C. WASIANSKI, *I. K. in seinen letzten Lebensjahren*, Zürich 1945, notevole per la conoscenza del carattere di K. — L. GOLDMANN, *Mensch, Gemeinschaft u. Welt in der Philosophie I. K. s*, Zürich u. New-York 1945. — S. VANNI-ROVIGHI, *Introduzione allo studio di K.*, Como-Milano 1951². — A. H. SMITH, *Kantian studies*, Oxford 1947. — G. PASCAL, *La pensée de K.*, Paris 1947. — G. BIANCA, *Esame dei problemi kantiani*, Verona 1945. — W. O. DÖRING, *Das Lebenswerk I. K.*, Hamburg 1947². — D. MARINO, *K. Tratteggi e rilievi*, Caltagirone 1946. — H. VAN OYEN, *K.*, in *Philosophia*, Utrecht 1949, p. 146-94. — *The philosophy of K.*, a cura di C. J. FRIEDRICH, New-York 1949. — TH. VALENTINER, *K. u. seine Lehre*, Stuttgart 1949².

D) Su la dottrina della conoscenza: J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*. III, *La critique de K.*, Bruxelles-Paris 1942. — ID., *L'aspect dynamique de la méthode transcendentale chez K.*, in *Rev. néoscol. de philos.*, 42 (1939) 341-84. — A. VALENSIN, *A travers la métaphysique. Le criticisme kantien*, Paris 1925, p. 5-76. — L. FUETSCHER, *Die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik bei K. u. in der Scholastik*, Innsbruck 1930. — A. PASTORE, *L'acrisia di K. Contributo alla critica della Critica*, Padova 1940. — E. BENZ, *Das mysteriose Datum. Zu K. s Kritik an Swedenborg*, in *Zeitschr. f. Kirchengesch.*, 61 (1942) 217-55. — E. M. WOLFF, *Etude du rôle de l'imagination chez K.*, Paris 1946. — T. D. WELDON, *Introduction to K. s Critique of pure reason* Oxford 1945. — A. MASSOLO, *Il fondamento esistenziale della logica kantiana*, in *Archivio di filos.*, 15 (1946) 112-24. — MAGDAL. AEBI, *Beiträge zur Kritik der transzendentalen Logik K. s*, Basel 1945. — J. E. BLANCO, *K. y la matematica fisica*, in *Verbum*, 4 (Rio de Janeiro 1947) 88-114. — B. NOLL, *Das Gestaltproblem in der Erkenntnistheorie K. s*, Bonn 1946. — FR. GRAHAY, *L'argument ontologique... et la critique kantienne*, in *Rev. philos. de Louvain*, 47 (1949) 458-68. — O. HERRLIN, *The ontological proof in thomistic and kantian interpretation*, Upssala 1950. — G. SIEWERTH, *Wesen u. Gesch. der menschlichen Vernunft nach I. K.*, in *Zeitschr. f. philos. Forschung*, 1 (1947) 250-65. — N. VACCARO, *I motivi metafisici della dissertazione del '70 di E. K.*, in *Annali della Scuola norm. super. di Pisa*. Lett., Storia, Filos., XIII (1946) 9-23, XIV (1946) 1-17. — L. SCARAVELLI, *Saggio sulla categoria kantiana della realtà*, Firenze 1947; cf. A. VASA, *Trascendentalismo gnoseologico e fisica contemporanea*, in *Riv. crit. di storia della filos.*, 5 (1950) 218-23. — M. AEBI, *K. s Begründung der deutschen Philosophie. K. s transzendentale Logik. Kritik ihrer Begründung*, Basel 1947; cf. G. SIEGMUND, in *Philos. Jahrbuch*, 60 (1950) 267-77. — A. MASSOLO, *Introduzione alla analitica kantiana*, Firenze 1946. — F. LOMBARDI, *La filosofia critica*. I, *La formazione del problema kantiano*. II, *Commento alla Critica della ragion pura*, Roma 1946, 2 voll. — E. OGGIONI, *K. empirista* (1756-66), Milano 1948. — M. FERRO CONSELO, *Los juicios sinteticos a priori en Suarez y K.*, in *Actas* del « Congreso Internac. de Filos. », I (Barcellona 1948) 363-77. — P. LACHIÈZE-REY, *L'idéalisme kantien*, Paris 1950² (pp. XII-509). — K. REICH, *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel*, Berlin 1948. — J. MARÉCHAL, *Jugement scolastique concernant la racine de l'agnosticisme kantien*, in *Mélanges J. Maréchal*, I (Bruxelles 1950) 27-873. — L. DI ROSA, *La sintesi a priori. S. Tommaso e K.*, Roma 1950. — J. FELLERMEIER, *Die Illuminationstheorie . . . u. die aprioristische Begründung der Erkenntnis durch K.*, in *Philos. Jahrbuch*, 60 (1950) 296-305 (malgrado alcune rassomiglianze, le due teorie sono opposte nelle conseguenze). — A. GONZALEZ ALVAREZ, *El pensamiento de K. sobre el dato inicial de la critica*, in *Philosophia*, 7 (1950) 9-32. — R. DAVAL, *La métaphysique de K. Perspectives sur la métaphysique de K. d'après la théorie du schématisme*, Paris 1951, originale, importante. — A. C. EWING, *A short commentary of K. s Crit. of pure reason*, London 1938, Chicago 1950. — M.

Heidegger, *K. u. das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M. 1951². — G. Schrader, *The transcendental ideality and empirical reality of K.'s space a. time*, in *The Rev. of metaph.* 4 (1951) 507-36. — G. Ardley, *Aquinas and K. The foundations of the modern sciences*, London-New-York-Toronto 1950. — J. Havet, *K. et le problème du temps*, Paris, Gallimard. — C. Lacorte, *Il problema soggetto-oggetto e le aporie della sintesi kantiana*, in *Giorn. crit. della filos. ital.*, 30 (1951) 338-62.

E) Su l'etica e la filosofia del diritto: V. Delbos, *La philosophie pratique de K.*, Paris 1926. — Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik...*, Halle 1921²; trad. it., Milano 1943. — P. Martinetti, *Sul formalismo della morale kantiana*, in « Saggi e Discorsi », Milano 1929². — Id., *La libertà*, Milano 1928. — H. Wittmann, *Die moderne Wertethik*, Münster 1940. — W. T. Jones, *Morality and freedom in the philosophy of I. K.*, Oxford 1941. — A. Renda, *Conoscenza e moralità in K.*, lezioni, a cura di G. M. Sciacca, Palermo 1946². — G. M. Sciacca, *La funzione della libertà nella formazione del sistema kantiano*, Palermo 1946. — A. Vassalo, *Ensayo sobre la etica de K. y la metafisica de Hegel*, Buenos-Aires 1945. — H. J. Paton, *The categorical imperative*, Chicago 1948; cf. P. Stubbs, in *Downs Rev.* 67 (1949) 43-8. — Sant. Antón, *El papel de las exigencias en la ética del K.*, in *Revista de filos.*, 8 (1948) 559-89. — M. Stockhammer, *Was heisst Willensfreiheit? Eine Kant-Studie*, in *Archiv f. Rechts-u. Sozialphilosophie*, 38 (1949) 172-96, 340-49. — G. Schrader, *K.' presumed repudiation of the « moral argument » in the « Opus posthumum »*, in *Philosophy* 26 (1951) 228-41: K. nell' « Op. posthumum » non ha mutato opinione circa la conoscenza di Dio mediante la coscienza morale. — A. Egusquiza, *Algunas aspectos de la doctrina del derecho en K.*, Mendoza, Argentina 1945. — J. Fuentes Mares, *K. y la evolución de la conciencia sociopolitica moderna*, Mexico 1946. — Fr. Stegmeyer, *Der Traum vom ewigen Frieden*, Frankfurt a. M. 1945. — C. J. Friedrich, *Inevitable peace*, New-York 1948. — L. Goldmann, *La communauté humaine et l'univers chez K.*, Paris 1948. — H. Kraus, *Von ehrlicher Kriegsführung u. gerechten Friedensschluss*, Tübingen 1950. — J. Costanzo, *A critique of Im. K.'s principles of politics*, in *The new Scholasticism*, 25 (1951) 163-77. — H. J. Paton, *The categorical imperative*, London 1947. — A. E. Teale, *Kantian ethics*, London 1951. — G. Solari, *La dottrina kantiana del matrimonio*, in *Riv. di filos.*, 1940, p. 1-26.

F) Su la filosofia della religione: Carl du Prel, *Kants mystische Weltanschauung*, in « I. K.s Vorlesungen über Psychologie », Leipzig 1889, p. XV-LXIV. — C. Sentroul, *La philosophie religieuse de K.*, Kain 1910. — P. Charles in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 2297-2331. — B. Jansen, *Die Religionsphilosophie Kants*, Berlin 1929. — Rust *das K. und Erbe des Protestantismus*, Gotha 1918. — J. Schilling, *Die Auffassung K. s und des hl. Thomas von Aquin von der Religion*, Würzburg 1932. — Webb, *Kant's philosophy of religion*, Oxford 1926. — Lagrange, *Le sens du christianisme d'après d'exégèse allemande*, Paris 1918. — H. Pinard, *La théorie de l'expérience religieuse... de Luther à James*, in *Revue d'Hist. ecclés.*, 17 (1921) 63-83, 306-48, 547-74. — F. Cr. Drago, *La mistica kantiana*, Messina 1929. — H. Eklund, *Die Würde der Menschkeit. Ueber die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Religionsphilosophie bei K.*, Uppsala-Leipzig 1947. — J. Bohatec, *Die Religionsphilosophie K. s*, Hamburg 1938. — Switalski, *K. und der Katholicismus*, Münster i. W. 1925.

G) Altri aspetti del pensiero di K.: S. E. Morales Gerleri de Tribiuño, *Alcance y limites de la educación en la filosofia kantiana*, in *Revista de educación*, 90 (1949) n. 5, p. 48-62; n. 6, p. 39-54. — A. Attisani, *Metodo attivo e metodo speculativo nella Metodica della ragion pratica di E. K.*, Messina 1951. — J. Feier, *Theoriae corpusculares typicae in universitatibus Societatis Jesus saec. XVIII et Monadologia kantiana*, Roma 1951. — J. Schmucker, *Der Einfluss des newtonschen Weltbildes auf die Philos. K. s*, in *Philos. Jahrbuch* 61 (1951) 52-58. — C. B. Garnett, *Kantian philosophy of space*, New-York, Columbia Univ. Press. — J. Ebbinghaus, *K. s Beweis von der Anfangslösigkeit der Welt in der ersten Antinomie*, in *Mélanges J. Maréchal*, II (Bruxelles 1950) 396-407. — F. X. Schaffer, *Der Mond u. das Leben. Die Kant-Böhm-Schaffersche Theorie ...*, Wien 1918². — Milton K. Munitz, *Kantian dialectic a. modern scientific cosmology*, in *The Journal of philosophy*, 48 (1951) 325-38.

G. Denckmann, *K. s Philosophie des Aesthetischen*, Heidelberg 1947. — I. Knox, *Aesthetic theorie of K., Hegel and Schopenhauer*, New-York, Columbia Univ. Press. — A. Aliotta, *L'estetica di K. e degli idealisti romantici*, Roma 1950. — G. Vecchi, *Per una interpretaz. dell'estetica kantiana*, in *Riv. di filos. neoscol.*, 42 (1950) 97-118. — C. Ranwez, *La théorie du symbolisme moral de la beauté*, in *Rev. néosc. de philos.*, 1931, p. 448-68. — L. Pareyson, *L' estetica dell' idealismo tedesco.* I, *K., Schiller, Fichte*, Torino 1950. — Cf. *Principi di estetica*, estratti dalla « Critica del giudizio », a cura di G. de Ruggiero, Bari 1948².

H) Rapporti storici: Ph. Müller *Le refus de K.*, in *Rev. de théol. et de philos.*, 1 (1951) 45-129: la reazione di K. alle filosofie contemporanee. — V. Delbos, *De K. aux postkantiens*, Paris 1940. — E. Przywara, *K. heute. Eine Sichtung*, München-Berlin 1930. — G. Durante, *Gli epigoni di K.*, Firenze 1943. — Ed. v. Hartmann, *K., padre del pessimismo*, vers. it. di T. Moretti Costanzi, Roma 1950. — O. Ackermann, *K. im Urteil Nietzsches*, Tübingen 1939; cf. anche H. Heyse, *K. u. Nietzsche*, in *Kantstudien*, 42 (1942-43) 3-27. — L. Perls, *Platon et K. Anticipations et correspondances*, in *Rev. de métahys. et de morale*, 51 (1946) 315-34. — H. Gauss, *Von K. über Hegel zu Plato*, in *Studia philosophica*, 7 (Basel 1947) 114-76. — R. Verneaux, *Renouvier, disciple et critique de K.*, Paris 1945. — E. Sv. Rodhe, *K. in der schwedischen Philosophie*, in *Theoria*, 11 (1945) 155-71. — R. Wellek, *I. K. in England (1793-1838)*, Princeton, Princet. Univ. Press. — F. Lombardi, *Lezioni di filosofia: Socrate, Catone, K.*, Roma 1946. — V. Laterza-Lembo, *Rousseau e K.*, in *Giorn. critico della filos. ital.*, 29 (1950) 283-316. — Th. Litt, *K. und Herder als Deuter der geistigen Welt*, Bonn 1948². — G. Simmel, *K. y Goethe*, in *Goethe*, Buenos Aires 1949. — E. Benz, *Swedenborg in Deutschland. F. C. Oetingers u. I. K. s Auseinardersetzung...*, Frankfurt a. M. 1947. — G. Lehmann, *Geschichte der nachkantischen Philosophie. Kritizismus u. kritische Motiv in den philosoph. Systemen des 19 u. 20 Jahr.*, Berlin 1931. — Kurt Sternberg, *Neukantische Aufgaben*, Berlin 1930. — S. Marck, *Die Dialektik in der Philos. der Gegenwart*, Tübingen 1929-31, 2 voll. — E. Keller, *Das Problem des Irrationalen im wertphilosophischen Idealismus der Gegenwart*, Berlin 1931. — J. Hessen, *Die Religionsphilosophie des Neukantianismus*, Freiburg 1924². — S. Vanni Rovighi, *Hegel critico di K.*, in *Riv. di filos. neosc.*, 42 (1950) 289-312. — Y. v. Kempski, *K. u. der Geist der europäischen Philos.*, in *Archiv f. Philos.*, 1 (1947) 9-38.

I) Per le prime accoglienze fatte in Italia al kantismo, v. G. Capone Braga, *La filosofia francese e italiana del Settecento*, II-2, Padova 1942², p. 190-

232: le critiche di Padre Soave, Cesare Baldinotti, Delfico, T. Valperga di Caluso (nota 2, a pag. 198 ss), Borrelli, Romagnosi, Bonfadini. — Credaro, *Contributo alla storia del kantismo in Italia*, in *Riv. ital. di filos.*, luglio-agosto 1887.

KAPASULES Samuele, dal 1710 patriarca ortodosso di Alessandria, il 6-I-1712 fece professione di fede cattolica e giuramento di fedeltà al Papa, rinnovato il 19-VI-1714 quando ricevette il pallio. La conversione ben sembra sincera, contro il parere di Grumel che la giudica « interessata o piuttosto simulata » (in *Echos d'Orient*, 32 [1929] 234-36). Nonostante che K. nel 1712, 1718, 1722 comunicasse ancora con dignitari ortodossi, pare che, sia pure dopo un periodo di rilassamento, perseverasse fino alla fine nel cattolicismo, come per buone ragioni opinano G. Hofman, *Sam. Kapasules, Patriarch von Alex., u. Papst Klemens XI*, in *Orientalia christ. per.*, XIII-2 (Roma 1928) fasc. di ottobre (pp. 182), C. Korolevskij in *Studion*, 5 (1928) 125-26, R. Draguet in *Rev. d'Hist. ecclés.*, 25 (1929) 621, L. Teixidor in *Estudios ecles.*, 10 (1931) 143.

KARAITI. v. Caraiti.

KARDEC Allan, pseudonimo di *Ippolito Leone Denizard Rivail* (1803-1869), n. a Lione, m. a Parigi, di professione insegnante, s'acquistò fama, più che per i suoi primi scritti pedagogici elementari, per i suoi studi sullo Spiritismo (v.), di cui è considerato il sistematizzatore, detto anche dal suo nome « kardecismo »: *Le livre des esprits* (1857), *Le livre des mediums* (1861; nuova ediz., Paris, « Griffon d'or » 1950), *L'imitation de l'Evangile selon le spiritisme* (1864), *La Genèse, les miracles et les prédictions selon le spiritisme* (1868), *Le ciel et l'enfer* (1869). A lui si deve la fondazione della « Société parisienne d'études spirites » (1858) e la *Revue spirite* (dal 1858). — E. Carreras, *La vita e l'opera di A. K.*, in *Filosofia della scienza*, dic. 1911, gennaio e febbraio 1912.

KARNKOWSKI Stanislaò (1520-1603), vescovo di Wloclawek, di Leslau e poi arcivescovo primate di Gnesen dal 1581. Se il card. Hosio (v.) rappresentò al conc. di Trento la Polonia cristiana, desiderosa di riforme, K. fu l'anima dell'azione per la riforma cattolica dopo il concilio.

Per capire le difficoltà di quest'azione si pensi alla confusione religiosa, che regnava in Polonia, dove luterani, calvinisti, zwingliani, fratelli Boemi, nuovi ariani, anabattisti, antitrinitari e sociniani si disputavano il campo. A K. risalgono i Seminari di Wloclawek, Kalisch e Gnesen, oltre a diverse scuole. Col permesso di Gregorio XIII fece preparare dal gesuita J. Wujek la traduzione polacca della Bibbia.

Una parte importante ebbe K. nella successione regia del 1575: il pericolo stava nella possibile elezione d'un re favorevole ai protestanti. Due furono gli eletti: l'imperatore Massimiliano proclamato a nome del partito senatoriale dal primate Uchanski, e Stefano Báthory, voluto dalla Schlachta (la piccola nobiltà paesana) favorevole alla Riforma luterana. Rappresentava il Báthory il trionfo del protestantesimo? Così temette Gregorio XIII. Ma quando Báthory prevalse per l'inattività dell'imperatore e fu consacrato da K., scrisse un'umile lettera al Papa, chiedendone la protezione. Massimiliano morì in quello stesso tempo e la S. Sede, assicurata sui sentimenti ortodossi dell'eletto, non ebbe difficoltà a riconoscerlo. — Pastor, *Storia dei Papi*, VIII (Roma 1924) p. 478 s, IX (ib. 1925) p. 676, 687 s.

KARO Giuseppe *ben Ephraim* (1488-1575), ebreo di Toledo. Cacciato di Spagna dalla persecuzione a 4 anni, si rifugiò a Nicopoli, indi ad Adrianopoli (ove fu capo di una scuola talmudica), a Salonicco, e si stabilì (1535) a Safed in Galilea, uno dei rabbini più illustri e frequentati di quella scuola, che diresse dal 1540 dopo Jakob Berash. Consegnò il suo insegnamento talmudistico e in parte mistico agli scritti: *Beth Joseph*, commento ai « Turim » di Jacob ben Asher; — *Shulshan Arukh* (= mensa imbandita, convito), ove sono esposti, definiti, descritti e dichiarati tutti i riti dell'ebraismo; — *Keseth Mishne* (su Gen XLIII 12), commento al « Mischne Torah » di Mosè Maimonide. — Falsamente gli fu attribuita l'opera kabbalistica *Maggid Mesharim* (= colui che mostra il retto cammino) comparsa 75 anni dopo la sua morte: lo scritto contiene gli insegnamenti dati da un Angelo, personificazione della Mishna, il quale guida l'autore in tutte le situazioni e risolve le questioni difficili. K. è segnalato tra i dottori ebrei per rigida intolleranza ed angustia di pensiero. — *Enc. Jud.*, IX, 964-1004. — V. bibl. sotto Kabbala (scuola di Safed).

KARSAVIN Lev Platonovic, filosofo e teologo russo, n. nel 1882 a Pietroburgo. All'univers. di Pietroburgo, dove aveva compiuti (1906) gli studi, insegnò poi (dal 1912) storia, e storia delle religioni. All'Accademia teologica della città si laureò pure in teologia. Scoppiata la rivoluzione leninista del 1917, predicava nelle chiese e insegnava teologia in un istituto ortodosso recentemente fondato. Ma nel 1922 venne esiliato. Fu a Berlino, con Berdiajev, Arsenjev, Seb. Franck . . . , indi (1926) a Parigi, dove capeggiò il movimento « eurasiano » in favore della Russia ma avverso al comunismo sovietico. Nel 1928 lo ritroviamo all'univers. di Kaunas come professore di storia. Ma quando (1940) i Russi occuparono la Lituania, K. dovette riprendere le sue peregrinazioni.

Lasciò molte opere, tra cui (in russo sono le opere citate in italiano): *Il cattolicesimo*, Pietrob. 1918; *Noctes petropolitanae* (in russo), ivi 1922; *Filosofia della storia*, Berlino 1923; *Sui principî: saggio di metafisica cristiana*, Berlino 1925 (in ted.: *Peri archôn. Ideen zur christl. Metaphysik*, Kaunas 1928); *Sulla personalità*, Kaunas 1929; *Poëma sulla morte*, ivi 1932; *Christusglaube in der russischen Orthodoxie*, in *Una Sancta*, 2 (1926); *Der Geist des russischen Christentums*, in *Oestliches Christentum Dokumente. II. Philosophie*, ed. da N. von Bubnoff-Ehrenberg, Munchen 1925, p. 307-77.

K. appartiene alla corrente dei continuatori di Soloviev (v.), Dostojewskij (v.), Khomiakov (v.), non poco influenzati dall'idealismo tedesco. È un pensatore amante delle vaste visioni metafisiche sistematiche e delle esposizioni metodiche, originale fino alle stranezze e temerarietà eterodosse (delle quali si scusa protestando la sua buona fede: « haereticare potero, sed haereticus non ero », motto premesso all'opera sua fondamentale *Sui principî*), del resto, per alcuni concetti e per afflato religioso mistico, chiaramente platonizzante. Egli stesso ci

svela la sua idea centrale: « l'idea della unitotalità [tutt'unità] di Dio e dell'uomo, come di tutto il cosmo creato, l'idea della Dio-umanità . . . ; tutte le nostre affermazioni muovono da essa e ad essa ritornano ». Tutt'unità che egli, tra non poche oscurità di concetto e di linguaggio, applica al mondo, all'umanità, alla storia, all'individuo (creando tra l'altro una audace metafisica dell'amore terreno, anzi una teologia dei sessi), ai misteri cristiani dell'Incarnazione, della Redenzione, della Trinità, e all'etica naturale e cristiana. Essa significa, in particolare e a titolo di esempio, l'unità dell'umanità (di tutti gli uomini) in una « personalità superiore » o « sinfonica », com'egli ama chiamarla; l'unità dell'umanità con la divinità nella persona di Cristo, per la quale l'uomo resta « deificato » . . . « Tutt'unità » che, come si vede, non è poco vaga ed equivoca: se K. avesse tentato di « fondarla » adeguatamente avrebbe trovato che essa unità non è « fisica, sostanziale », bensì soltanto « nozionale », frutto di ASTRAZIONE (v.) di primo genere (l'unità specifica univoca degli individui umani) o di terzo genere (l'unità « trascendentale, analogica » degli esseri in genere e dell'uomo con Dio in particolare). Come già il PLATONISMO (v.), K. dà realtà metafisica ai concetti astratti, turbando anche la concezione del dogma cristiano. — G. A. WETTER, *L. P. K. s Ontologie der Dreieinheit. Die Struktur des kreatürlichen Seins als Abbild der göttl. Dreifaltigkeit*, in *Orientalia christ. periodica*, 9 (1943) 366-405. — B. SCHULTZE, *Pensatori russi di fronte a Cristo*, II-III (Firenze 1949) 189-216.

KARYOPHYLLES Giovanni († c. 1695), n. a Karyai, teologo greco ortodosso, che, seguendo il suo maestro Teofilo Koridaleo, accettò la dottrina eucaristica protestante e combattè con gli scritti (1644-45) la transustanziazione degli ortodossi e dei cattolici. Minacciato di scomunica dal patriarca Partenio II di Costantinopoli, si ritrattò (simulatamente, come pare). Fu fatto allora scolarca della scuola patriarcale (1646-64) e gran logoteta della « grande chiesa ». Ma continuando ad amoreggiare troppo chiaramente con l'eresia eucaristica protestante contro le decisioni del sinodo di Gerusalemme (1672), fu confutato da Melezio Syrigos (1690), poi da Dositeo di Gerusalemme (1694): citato dal patriarca Callinico II davanti al sinodo del 1691, si ritrattò per iscritto e fu esiliato (1693) a Bucarest in Romania, ove morì poco tempo appresso.

Lasciò un 'Εγχειρίδιον « di alcune difficoltà e soluzioni » (Snagov in Romania 1697; cf. E. LEGRAND, *Bibliographie hellénique... au 17e siècle*, III, 45-50); — 'Εφημερίδες..., cronaca degli anni 1679-89 (cf. Δελτίον, III, 275-315); — lettere (2 in Δελτίον, VI, 85-87); — vite di martiri onorati nella Chiesa greca, caduti sotto le persecuzioni dei Turchi (in greco volgare nel Νέον Μαρθυρολόγιον, 1856²). — Fonti presso A. PALMIERI in *Dict. de Théol. cath.*, II, col. 1812 s. Aggiungi: Δελτίον, VI, 73-82; *Echos d'Orient*, 10 (1907) 70-78; M. JUGIE, *Theologia dogm. christ. orientalium*, I (Parigi 1926) 511.

Giovanni Matteo (c. 1565-c. 1635), di Canea in Creta, teologo greco cattolico. Studiò nel Collegio Greco di S. Atanasio a Roma, addottorandosi nel 1595, in filosofia e teologia. Ricevuto il presbiterato (1596), esercitò nella diocesi di Kissamos in Creta l'ufficio di vicario e di amministratore con tanto zelo, forse eccessivo, che i Greci dissidenti, mediante il teologo Melezio Pigas, ottennero dal Senato veneto che il K. fosse allontanato dall'isola. Stabilitosi a Roma, fu fatto arcivescovo titolare di Iconio. Lavorò nella Biblioteca Vaticana e insegnò greco nel Collegio Greco. Quivi fu sepolto.

Lasciò numerose opere di controversia antigreca, la cui dottrina e informazione è solida, sicura, ma la forma polemica è spesso intemperante. Ricordiamo: — *Confutatio Nili Thessalonicensis de primatu Papae* (Parigi 1626, greco-latino; donde in ROCCABERTI, *Bibliotheca maxima pontificia*, XIV, Roma 1698, p. 477-513, e in PG 149, 729-877), confutazione del « De primatu Papae » (ed. De Saumaise, Hannover 1608) di Nilo arcivescovo di Tessalonica (sec. XVI); — 'Αποδοκιμασία καὶ κατάκρισις... (Roma 1631), confutazione della confessione ortodossa di CIRILLO LUCARIS (v.); di questa opera lo stesso K. diede una versione latina, *Censura confessionis fidei seu potius perfidiae calvinianae quae nomine Cyrilli patriarchae Constantinopolitani edita circumfertur* (Roma 1631), e una vers. in greco moderno, Κατάκρισις τῆς ὁμολογίας... (Roma 1632); — Ἔλεγχος... « confutazione della pseudocristiana catechesi di Zaccaria Gerganos, metropolita di Arte » (Wittenberg 1622; Roma 1631); — versione dal greco in latino degli *Atti del conc. di Firenze*, 2 voll. (Roma 1629; nel II vol. è tradotta pure l'apologia del detto concilio, PG 159, 1109-1394, attribuita a Gennadio Scholarios ma rivendicata da K. a Giuseppe vesc. di Metone, cf. PG 159, 1107 s e PG 160, 207 s); affinchè l'opera giovasse meglio agli orientali contemporanei, K. la tradusse anche in greco volgare (« Difesa dei 5 capitoli » ..., Roma 1628) — A. K. è attribuita anche una versione in greco moderno del *Catechismo* di Bellarmino.

Per gli scritti inediti, v. E. LEGRAND, *o. c.*, III, 196-203, 521 s; V, 226 s. — Fonti e studi presso A. PALMIERI, *l. c.*, col. 1813-15. Aggiungi: M. JUGIE, *l. c.*, p. 522; cf. p. 442, 510.

KASEN Adamo, S.J. (1583-1653), n. a Utrecht, m. a Colonia, passò quasi tutta la vita religiosa, esercitando diverse cariche, nel collegio « Tricoronatum » di Colonia, distinguendosi nell'arte della organizzazione degli studi. Rivolse le sue cure particolari alle Congregazioni Mariane degli alunni e al teatro per collegi. A lui dobbiamo la raccolta dei principali documenti della storia pedagogica dei Gesuiti. — B. DUHR, *Geschichte der Jesuiten*, II, passim, spec. 537 ss, 582 s.

KASPER Caterina, in religione *Maria* (1820-1898), n. a Dernbach (dioc. di Limburgo, già di Treviri). Dopo una fanciullezza innocente, passata nell'esercizio della carità verso Dio e verso il prossimo e di tutte le virtù cristiane, di cui le fu esempio la pia mamma, per desiderio di più efficace apostolato e di maggior perfezione si associò 6 compagne allo scopo di praticare la vita comune religiosa e l'apostolato spirituale e materiale di assistenza ai poveri, infermi, orfani, e di educazione in scuole o istituti popolari. Aprì la prima casa nel paese natale (1848) con l'approvazione del vescovo, che redasse anche le regole: nel 1852 le prime compagne emettevano i voti di religione. Così nasceva l'*Istituto delle Povere Ancelle di Gesù Cristo*, che, riconosciuto pochi anni dopo da Pio IX « ad experimentum », ebbe nel 1890 l'approvazione definitiva della S. Sede. S'irradiò presto in altre diocesi, giovato in quest'opera di espansione dalle stesse

persecuzioni del Kulturkampf, poichè le religiose, cacciate di Germania, aprirono nuove case in Olanda, in Inghilterra e in altre nazioni.

Consumata dalle fatiche, dalle sofferenze e dal desiderio di Dio, la fondatrice e 5 volte superiora passò di vita a Dernbach. Approvati i suoi scritti nel 1937, la sua causa fu introdotta il 3-II-1946: AAS XIII (1946) 367-69.

La *Statistica* dei religiosi (Roma 1942²) fornisce per la Congregazione i seguenti dati: 4348 membri (di cui 221 novizie) in 344 case (di cui 3 di noviziato) distribuite in 6 provincie. — W. MEYER, *Mutter M. K.*, Wiesbaden 1937.

KASTL, o *Kastel*, lat. *Castellum* (S. Pietro di), abbazia benedettina in dioc. di Eichstädt (Alto Palatinato, Baviera), fondata nel 1098, soppressa nel 1808.

Nel 1381 l'abbate di K., Ottone di Nortweiner († 1400) intraprese una riforma rimasta celebre nella storia monastica. Le *Consuetudines* da lui redatte si richiamavano a quelle di Cluny, già in uso a K., attraverso l'adattamento di Hirsau, e probabilmente sentivano l'influsso di Subiaco. La riforma, incoraggiata dal concilio di Costanza, si diffuse nella Germania meridionale e presto abbracciò almeno 12 monasteri. Più tardi il suo moto venne assorbito da quelli di Melk e di Bursfeld.

Fu monaco di K. Giovanni, autore del *De adhaerendo Deo*. — L. H. COTTINEAU, I, col. 1507-8. — B. WÖHRMÜLLER, *Beiträge zur Geschichte der K. Reform*, in *Studien und Mitteilungen zur Gesch. des Benediktinerordens* 42 (1923-24) 10-40. — FR. THOMA, ivi 1927, 181-96.

KATER (*de*) Giovanni, latinizzato *Caterus* († 1656), originario di Harlem nei Paesi Bassi, n. in Anversa, o in Alkmaar, dove ebbe cura d'anime nella parrocchia di S. Lorenzo (1632-1656); ad Harlem fu canonico capitolare dal 1632 al 1650. Il suo nome è legato a quello di DESCARTES (v.). Questi aveva sottoposto le sue *Meditazioni* all'esame di due suoi amici di Harlem, i canonici Bannius e Bloemaert (1640), i quali, riconoscendosi incompetenti, passarono l'opera cartesiana al confratello K. che, licenziato in teologia (1633 o 1634), aveva fama di buon filosofo e teologo, di ottimo conoscitore della Scolastica medievale e contemporanea. K. inviò le sue osservazioni critiche ai due amici e questi le passarono a Cartesio. Il quale rispose ad esse e poi fece pubblicare (1641) la sua opera, colle obiezioni di K. (le *Prime Obiezioni*) seguite dalla confutazione cartesiana, all'amico MERSENNE (v.). K. rappresenta così la prima reazione della dottrina cattolica tradizionale contro il cartesianismo. Egli avvertì subito i punti sordi della metafisica cartesiana, concentrò le sue critiche sulle prove di Dio offerte nella III e nella V Meditazione (alla fine fa un rapido accenno critico alla distinzione dell'anima dal corpo), avvertendo « il nodo della difficoltà », cioè la nuova concezione cartesiana, fenomenistica, della natura dell'idea. Cartesio, probabilmente non solo per cortesia, riconosce in K. « un forte avversario, l'ingegno e la dottrina del quale avrebbero potuto darmi molta pena se questo cortese e devoto teologo non avesse preferito favorire la causa di Dio e quella del suo debole difensore, anzichè combatterla a viva forza » (nella risposta alle obiezioni). — Cf. *Il discorso sul metodo e meditazioni filosofiche*, vers. di A. TILGHER, vol. I, Bari 1928³, p. 175. Per le obiez. e le risposte, ivi, p. 163-193.

KATERKAMP Teodoro (1764-1834), illustre storico della Chiesa, n. a Ochtrup in Vestfalia, m. a Münster. Terminati gli studi a Münster e ordinato sacerdote (1787), fu precettore nelle nobili famiglie prima (dal 1797) dei DROSTE ZU VISCHERING (v.) — con CLEMENTE AUGUSTO di Baviera (v.) e con Franc. Ottone visitò la Germania, la Svizzera, l'Italia — e poi (fino al 1806) dei Gallitzin, dove strinse amicizia con Stolberg, Overberg e altri dotti cattolici. Dal 1808 insegnò all'univ. di Münster storia ecclesiastica, in seguito anche diritto canonico e patrologia. Dal 1823 era canonico (dal 1831 decano) della cattedrale, da tutti stimato per dottrina, integrità di costumi e affabilità.

Delle sue opere, erudite, solide, ben scritte, van segnalate: *Einleitung in die Kirchengeschichte* (Münster 1819), cui seguì *Die ersten Zeitalter* della Chiesa fino al 1153 (ivi 1823-34, 5 voll.), dove l'Autore, con metodo che a gran vantaggi unisce inconvenienti, raccoglie la materia in ampie monografie dei principali personaggi; l'egregia appendice del IV vol., *Ueber das christliche Leben...* fu edita anche a parte (ivi 1830); — *Ueber den Primat des Apostel Petrus v. seiner Nachfolger* (ivi 1820), ove l'apologia del primato prontificio vien solidamente fondata sull'esegesi, la storia, la tradizione; — *Anleitung zur Selbstprüfung f. Weltgeistliche* (ivi 1805, 1844³ in 2 voll.); — *Denkwürdigkeiten aus dem Leben der Fürstin Amalia von Gallitzin* (ivi 1828, 1839²). — Elogio funebre del canonico e collega di insegnamento H. BROCKMANN, in *Zeitschr f. Philos. u. kath. Theol.*, 1834 (Colonia) fasc. 11, p. 113-32. — Alcune sue lettere in *Hist.-polit. Blätter*, 130 (1902) 541-64. — HURTER, *Nomenclator*, V³, col. 965-67.

KATHOLIKOS, titolo-dignità in uso presso i Siri orientali nestoriani (Persia, Chorassan, Asia ulteriore) e presso gli Armeni, gli Etiopi, gli Albanesi, corrispondente al nostro « primate ».

1) Narra GIORGIO d'Arbela, nestoriano del secolo X (*Spiegazione degli uffici divini*, tr. II, c. 6, in ASSEMANI, *Bibl. orient.*, III-2, p. 372): « Nelle nostre province d'Oriente K. e patriarca sono una stessa cosa. Il che non deriva dai SS. Apostoli, i quali avevano stabilito dei gradi nell'episcopato: semplice vescovo, metropolita, K., patriarca. Questa distinzione fu osservata dappertutto, anche in Oriente, fino ai tempi di Teodoro il Giovane [408-50]. Ma quando Cirillo, Giovanni d'Antiochia e gli altri occidentali scomunicarono S. Nestorio e lo esiliarono, l'Oriente scosse il giogo del patriarca d'Antiochia . . . ; in passato, il vescovo di Antiochia era *patriarca*; quello di Seleucia era *K.*, sotto la giurisdizione del patriarca, il cui nome era pronunciato prima del suo; ma quando il patriarca di Antiochia osò anatematizzare Nestorio — era allora K. di Seleucia l'arameo Dad-isho —, l'Oriente anatematizzò Giovanni d'Antiochia, Cirillo, Celestino di Roma, Mennone di Efeso e tutti coloro che parteciparono a quel sinodo empio e temerario [di Efeso]. Poichè allora l'Oriente restava senza patriarca e poichè non si poteva lasciare la Chiesa senza capo, gli orientali decisero di creare il *K.-patriarca*, a patto che gli fosse conservato il titolo di K. a lui legalmente conferito dal sinodo d'Occidente [di Nicea?] ».

Il racconto di Giorgio è esatto. I vescovi di Seleucia-Ctesifonte dipendevano dal patriarca di Antiochia che li ordinava in Antiochia; così fu di

Abris, Abramo, Giacomo, Ahadaboni. In seguito, le difficoltà dei rapporti con Antiochia — create dalla lontananza, dai pericoli del viaggio, dalle guerre tra Persiani e Romani — indussero i patriarchi d'Antiochia a concedere che i vescovi di Seleucia fossero ordinati in luogo e che esercitassero giurisdizione primaziale su tutti i vescovi soggetti al re di Persia. Così il primate di Seleucia ebbe il potere di nominare vescovi e metropoliti per la Chiesa siro-orientale, e il diritto al 7° posto nei concili ecumenici, dopo il vescovo di Gerusalemme e prima dei vescovi dell'impero persiano. Tuttavia rimase ancora in parte soggetto ad Antiochia in quanto non poteva tenere un concilio generale nell'impero persiano nè emanare canoni senza il permesso del patriarca antiocheno. Ciò stabiliscono chiaramente i *canoni arabici 38* e *40*, che gli orientali fanno risalire al conc. di Nicea (v. H. Leclercq in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, VIII-1, col. 687). In altri termini a questo punto il vescovo di Seleucia era *primate*, ma non ancora *patriarca*. A partire dal V sec. la primazialità fu espressa col titolo di *K.*: con questa qualifica appaiono Isacco al conc. di Seleucia-Ctesifonte (410), Dad-išho (430), Acan (485), Babai (499)...

Ma quando i Siri orientali accettarono il Nestorianesimo (v.), si staccarono completamente da Antiochia e conferirono il titolo e la giurisdizione patriarcale autonoma al primate di Seleucia, che d'allora in poi rivestì la figura di *K.-patriarca:* il primo che prende il titolo di patriarca sembra Mar-Aba (sinodo 544); il primo che è chiamato « K. patriarca » è Išho-yab (588). In seguito i due termini vennero indifferentemente usati come sinonimi. È a dire che il K. si arrogava una primazialità locale, non già veramente « universale » come vorrebbe l'etimologia, poichè riconosceva i patriarchi di Roma, d'Alessandria, d'Antiochia, di Costantinopoli stabiliti dal can. 6 del conc. di Nicea. — v. H. Leclercq, *l. c.*, col. 686-89.

I K. successori di Simone VIII Denha, a cominciare da Giovanni VIII (1553), si riunirono con Roma, rinunciando al nestorianesimo, assieme ad una parte del loro gregge. Oggi, col titolo di *patriarca di Babilonia* con residenza a Mossul, governano tutti i Caldei uniti (v. Caldea).

2) Analoga evoluzione subì il titolo di K. in Armenia (v.; cf. anche Iberiani), dove designò dapprima il principale vescovo del paese (metropolita, arcivescovo, esarca), soggetto alla sede di Cesarea in Cappadocia; in seguito, conquistata l'indipendenza religiosa dell'Armenia (sec. IV), significò anche patriarca autonomo. La sede del K. armeno si spostò da Ashtishat a Dowin (450)... a Egmiadzin (1441)...., in connessione con le vicende politico-religiose del paese. Il K. supremo di tutti gli Armeni non cattolici ha residenza a Egmiadzin, nella Grande Armenia; ha sotto di sè due altri « Katholicati » inferiori (quello di Sis, in Cilicia, e quello di Aghthamar, in un'isola del lago Van), e due patriarcati (Costantinopoli e Gerusalemme).

Gli Armeni cattolici hanno anche loro, fin dal 1742, un K. con sede a Bzommar, presso Beirut, e porta il titolo di *Patriarca delle Cilicie degli Armeni.* — Cf. H. Leclercq, *l. c.*, IX-2, col. 1577 ss.

3) Sull'esempio dei primati di Persia e d'Armenia, assunsero quel titolo anche i primati di Etiopia e d'Albania. — Cf. Dufresne-Ducange, *Glossarium* ..., II (Ven. 1737²) sotto *3. Catholicus* (col. 405-407) con testi e discussioni. Ivi, sotto *Catholiciani, 2. Catholicus,* troverai altre accezioni del termine. Si può aggiungere che il titolo designò in Oriente anche il superiore di molti monasteri di una regione.

Bibl. — T. J. Lamy, *Concilium Seleuciae et Ctesiphonti habitum anno 410* Lovanio 1868. — *Armena (Chiesa)* in Enc. It., IV, 429. — L. Grammatica, *Testo e Atlante di geografia ecclesiastica missionaria,* Bergamo 1928, p. 75 ss. — C. Streit, *Atlas hierarchicus,* Paderborn 1929, p. 61 ss. — Annuario Pontificio, v. *Patriarchi.*

KATONA Stefano, S.J. (1732-1811), n. a Bolyk (contado di Nógrád), gesuita dal 1750. Insegnò eloquenza e storia nel collegio di Tyrnau: soppresso l'istituto nel 1773, passò professore di storia nella università di Buda. Fu nominato in seguito bibliotecario e canonico di Colocza, dove morì. Scrisse drammi per la gioventù, fra i quali *I libri di Beniamino,* ed il *Bela cieco*, rappresentati nel 1750 a Komarom ove furono accolti con plauso. Ma l'opera che immortalò K. fu la storia dei re di Ungheria, in 43 volumi. È divisa in tre parti: la prima abbraccia la *Historia critica Regum Hungariae stirpis Arpadianae ex fide domesticorum et exterorum concinnata;* seconda è la *Historia Regum stirpis mixtae;* terza la *Historia Regum stirpis Austriacae.* L'opera è un'immensa compilazione di documenti e tradizioni, fonte necessaria agli studiosi. Se ne valsero gli storici ungheresi posteriori.

Oltre ad altre opere storiche assai pregevoli, conservasi di lui nell'archivio arcivescovile di Eger (Erlau) una corrispondenza, che si dice importantissima, tra K. ed il vescovo Esterházi. — Sommervogel, IV, 938-43. — Enc. It., XXXIV, 688, con altra bibl.

KATSCHTHALER Giov. Battista, Card. (1832-1914), n. a Hippach (Zillerthal, dioc. di Bressanone), m. a Salzburg. Dopo due anni di cura d'anime, fu nominato professore di dogmatica nella facoltà annessa al Seminario di Salzburg (1864), donde nel 1875 passò alla cattedra di storia dei dogmi e apologetica nell'università di Innsbruck. Fu canonico della metropolitana di Salzburg (1880), rettore del Seminario (1882), vescovo coadiutore del card. Haller (1891), cui nel 1900 successe sulla cattedra di Salzburg. Nel 1903 fu creato cardinale e come tale prese parte al conclave da cui uscì Pio X.

Teologo eminente, fu vice presidente della « Universitätverein » e lasciò molte pubblicazioni poderose: *Dogmatica specialis* (5 voll., trad. anche in ungherese); *De Eucharistia* (1883-86); *Begriff u. Nutzen der Dogmengeschichte* (1882); *Marianische Vorträge* (1885)... Fu oratore facondo e trascinatore, come dimostrano i numerosi discorsi pubblicati: *Predigten u. kurzen Ansprachen* (10 voll., 1892-96); *Sonntagspredigten* (2 voll., 1899-1907); *Eucharist. Predigten* (1912). Fu anche appassionato cultore di musica sacra. Per molti anni fu redattore e collaboratore della rivista *Kirchenmusikalische Vierteljahrsschrift*, presidente attivissimo della « Società Ceciliana » di Salzburg. Una serie di suoi articoli sull'estetica e la storia della musica sacra vennero raccolti e pubblicati in volume (vers. ital., *Storia della Musica sacra,* a

cura di A. Nasoni, Milano 1903, e di P. Guerrini, Torino 1910). Come compositore, divenne famoso col suo inno a Leone XIII (*Leolied*). — Ch. Greinz in *Lex. für Theol. und Kirche*, V, col. 909. — M. Grabmann, *Storia della Teologia cattolica*, Milano 1937, p. 326. — P. Guerrini, prefazione alla vers. it. di *Storia della Musica sacra*, Torino 1910.

KAUFMANN Davide (1852-1899), n. a Kojetín (Moravia), m. a Karlsbad, eminente ebraista, professore nel Seminario rabbinico di Budapest (dal 1877), condirettore della *Monatsschrift f. Gesch. u. Wissenschaft des Judentums*, autore di innumerevoli monografie e articoli a illustrazione della letteratura, della filosofia e dell'arte giudaica specialmente in Italia. Alcune sue opere, come *Gesch. der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie* (Gotha 1877), rimangono tuttora fondamentali in materia.

KAULEN Francesco Filippo (1827-1907), ecclesiastico, chiaro biblista cattolico, n. a Düsseldorf, m. a Bonn, dove insegnò all'università esegesi del Vecchio Testamento. Rigido conservatore, fu in prima linea contro il razionalismo e il liberalismo biblico. La sua *Einleitung in die Heilige Schrift*, che è l'opera maggiore, ebbe dal 1876 al 1911 cinque edizioni, l'ultima rifusa da Hoberg (v.), ed ebbe elogi anche da protestanti.

Altre opere: *Assyrien und Babylonien*, 1899[5]; *Geschichte der Vulgata*, 1868; *Handbuch der Vulgata*, 1870, 1904[2], studio linguistico; *Die Sprachverwirrung zu Babel*, 1861, studio dei primi undici capitoli del Genesi (v.), che suscitò polemiche; *Liber Jonae prophetae*, 1862; *Aphorismen über kath. Behandlung der Bibel*, 1862, sotto un pseudonimo; *Die biblische Schöpfungsbericht*, 1902. Tradusse le *Antichità giudaiche* di Giuseppe Flavio (v.), 1892[3] e curò, dopo il card. Hergenröther (v.), la II ediz. del *Kirchenlexikon* (1881-1901). Rielaborò pure la *Grammatica ebraica* del Vosen, 1900[18]. — H. Herkenne in *Lexikon f. Theol. u. Kirche*, V, col. 912 s. — Hurter, *Nomenclator*, V[3], col. 1933 s.

KAUTSKY Carlo (1854-1938), n. a Praga, m. ad Amsterdam. Fu in Austria, nella Svizzera e poi (1881) in Inghilterra come segretario di Federico Engels. Nel 1883 fondò la rivista *Die Neue Zeit* che diresse fino al 1917. Dal 1897 visse a Berlino. Dopo la morte di Engels, K. fu il tipico rappresentante del marxismo tedesco. Nel 1917 fondò il partito socialdemocratico indipendente. Contrario al revisionismo di Bernstein, combattè pure il bolscevismo. Perciò egli è tra gli « scomunicati » dalla cosiddetta ortodossia marxistico-leninistico-staliniana (v. Internazionale socialista e comunista).

Molti i suoi lavori storico-scientifici sul socialismo. In *Der Ursprung des Christentums*, Stuttgart 1908 (IX ed. 1919), riduce Gesù alle proporzioni di un agitatore popolare, la cui personalità venne ingrandendosi e il messaggio amplificandosi col crescere della setta proletaria che lo venerava come antesignano; e dà del contenuto sociale dei Vangeli una inaccettabile interpretazione che diremmo « dialettica »: proletario Luca (Vangeli e Atti), reazionario Matteo, ecc. — Sono tradotti in italiano presso Bocca, Milano: *Terrorismo e comunismo* (1946[2]) e *Le dottrine economiche di C. Marx* (1945[2]). — Enc. It., XX, 142 *a*. — G. A. Wetter, *Il materialismo dialettico sovietico*, Torino 1948, passim.

KAUTZSCH Emilio (1841-1910), biblista protestante liberale, n. a Plauen (Vogtland), m. in Halle. Insegnò a Lipsia, a Basilea, a Tubinga e dal 1888 in Halle. Fu per vari lustri uno dei più notevoli rappresentanti della scuola critico-letteraria wellhauseniana (v. Wellhausen; Pentateuco).

Copiosa la sua produzione nel vario campo linguistico (rifece, tra l'altro, la *Grammatica* del Gesenius [v.]), critico, storico, esegetico. La sua versione del V. T. con introd. e note, *Die Heilige Schrift des A. T. s*, fatta in collaborazione con altri, ebbe grande diffusione (IV ed. 1922-23 curata dal Bertholet). Preziosa la collezione in due voll. di *Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. s*, 1900, pure in collaborazione. Una sua storia della religione d'Israele, *Religion of Israel*, è edita nell'extravolume del « Dizionario della Bibbia » di Hastings, 1906, p. 612-732. — Enc. It., XX, 142 *a*. — A. Schulz in *Lex. für Theol. und Kirche*, V, col. 915. — Gunkel in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, III[2] (1929) col. 711.

KEBLE Giovanni (1792-1866), teologo e poeta religioso anglicano, n. a Fairford, m. a Bournemouth. Studente e poi professore di poesia (1831) a Oxford, capeggiò con Newman (v.) e Pusey (v.) il movimento dei « Tractarians » (v. Movimento di Oxford, passim) il cui primo manifesto si può riconoscere nella predica che il pastore K. (era stato ordinato nel 1816) tenne il 14 luglio 1833 sulla *Apostasia nazionale* al St-Mary's di Oxford: ai suoi inizi la Chiesa anglicana era ancora fedele all'antica tradizione dottrinale del cristianesimo; ora deviava, e dunque bisognava ritornare al passato (v. anche Anglicanesimo, III). Ma non seguì l'amico Newman nella conversione al cattolicesimo. Dal 1836 fino alla morte il K. fu vicario ad Hursley. Lasciò molti scritti di teologia, di polemica (sono suoi tra l'altro, i *Tracts of the times* nn. 4, 12, 52, 54, 57, 60, 89), sermoni... Egli è vivo nella cultura inglese soprattutto come poeta. Ricordiamo: *The christian year*, 1827, suo capolavoro, inno che ebbe straordinario successo di edizioni; *Lyra innocentium*, 1846; *Lyra apostolica*, in collaborazione con Newman, 1833, 1848[8]; *The Psalter*, 1839, versione poetica dei Salmi. — J. T. Coleridge, *A memoir of the Rev. J. K.*, London-Oxford 1869. — W. Lock, London 1893. — W. T. Warren, *Kebleland...*, Winchester-London 1906. — A. Ingram, London 1933. — W. E. Daniels, ivi 1948. — A. B. Donaldson, *Five great Oxford leaders*, K., Newman, Pusey, Liddon, Church, ivi 1902. — H. Bremond, *Ames religieuses*, Paris 1902, p. 1-60. — H. Beevor, *Was is from Heave? The witness of J. K. to the eucharistical adoration*, London 1932.

KECK (*Kechius*) **Giovanni**, O. S. B. (1400-1450), n. a Giengen, m. penitenziere a Roma, dal 1429 professore all'università di Vienna, dal 1437 c. confessore dell'arciduca Alberto III di Baviera. Oratore al conc. di Basilea, rimase in questa città come professore di teologia nell'università fondata dall'antipapa Felice V nel 1440. Dal 1442 apparteneva al monastero di Tegernsee, di cui era priore sotto l'abbate Ayndorffer. Dal concilio venne incaricato della riforma monastica.

Il suo commentario manoscritto sulla *Regola* di S. Benedetto si ispira al Pseudo-Areopagita. Delle circa 50 opere sue, conservate a Monaco, a Vienna, a Melck, sono pubblicati solo: una raccolta di prediche *Sacrorum sylvula* (Tegernsee 1574), l'*In-*

troductorium musicae (presso Gerbert, *Scriptores ecclesiastici de musica sacra,* ediz. anastatica, Graz 1908, III, 319-29), alcune *Lettere* (presso M. Kropff, *Bibl. Mellicensis*, Vienna 1747, 301 ss., Pez, *Thesaurus anecdotorum novissimus*, Augusta 1721-29, V–3, 386), un *discorso* recitato in concilio e l'*autobiografia* (in *Hist. Jahrb.*, 1929, 92-101). — A. Lindner, *Familia S. Quirini in Tegernsee*, I (1897) 51-58. — F. Redlich, *Tegernsee u. die deutsche Geistesgesch. im 15 Jahrh.*, 1931, 72 s, 117 ss.

KEDD Jodoco S. J. dal 1617, n. a Emmerick l'1-3-1597, m. a Vienna il 27-3-1657, celebre controversista dalla parola franca e travolgente, seppure spesso audace o talora intemperante, scrittore fecondo e assai gustato. Compose circa 80 opuscoli a difesa della religione e del suo Ordine, in latino, tedesco e fiammingo, che produssero profonda impressione nei protestanti, procurandone molte conversioni. Fra essi ricordiamo: *Heliopolis*, la città del sole, cioè la Chiesa cattolica (Colonia 1649), dedicata al duca di Schlaswing–Holstein, la cui conversione fu da K. attesa invano; *Religionspiegel* (ivi 1647), contro il quale si scagliarono più di 20 dottori protestanti; *Examen über das Fundament der Luther. Religion* (Praga 1655; Vienna 1655 con la risposta alle repliche protestanti; Monaco 1685); *Idea causarum* . . ., motivi di ripudiare il luteranesimo e di abbracciare il cattolicesimo (Ingolstadt 1653). — Sommervogel, IV, 958–77; IX, 543 s. — B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten*, III, 550 s. — Hurter, *Nomenclator*, III³, col. 1025–37.

KEHR Carlo (1830-1885), n. a Goldbach (Gotha), m. a Erfurt, insigne pedagogista. Con la sua opera di direttore in vari istituti, coi suoi scritti (molto pregiati, diffusi e ancor oggi utili sono: *Die Praxis der Volksschule*, 1868, 1913¹⁴, tradotta in varie lingue; *Geschichte der Methodik des deutschen Volksschulunterrichts*, 1877 ss, 1889 ss², in collaborazione con altri specialisti) e con la rivista da lui fondata *Pädagogische Blätter fur Lehrerbildung u. Lehrerbildungsanstalten* (1872-1923), diede alla didattica un illustre esempio di metodo e di entusiasmo e suggerì vasta copia di utili sussidi. — Eberhard, in *Pädag. Lex.* di H. Schwartz, II (Bielefeld–Leipzig 1929) col. 1252-58. — Altra bibl. presso Enc. It., XX, 150.

KEHR Paolo Fridolino (1860–1944), di Waltershausen (Gotha), m. nel castello di Wässerndorf (Würzburg), protestante, grande storico, Nestore della ricerca e dell'organizzazione della scienza storica tedesca, signore degli archivi, maestro soprattutto della storia pontificia medievale. Insegnò a Marburgo (dal 1893), a Gottinga (dal 1895); fu direttore dell'Istituto storico germanico a Roma (dal 1903), degli Archivi prussiani (1914–30) e presidente della direzione dei *Monumenta Germaniae historica* (dal 1919). Rifondendo l'opera di Fil. Jaffè (v.), sorretto dalla benevolenza e dagli aiuti finanziari di Pio XI, ci diede *Regesta Pontificum Romanorum. Italia pontificia,* Berlino, Weidmann 1906–1923, voll. 7, dove sono indicati gli atti pontifici fino a tutto il sec. XII, divisi secondo le regioni d'Italia e, per ogni regione, distribuiti in ordine cronologico: Roma (I), Lazio (II), Etruria (III), Umbria, Piceno, Marsia (IV), Emilia (V), Liguria (VI), Venezia ed Istria (VII). Molti altri documenti fece conoscere nelle *Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften* (dal 1896). Sognò una riorganizzazione dei *Monumenta* citati, affinchè, diceva, non divenissero semplici « fragmenta Germ. historica ». Per altri suoi contributi, v. Holtzmann, che fu amico e corrispondente di K. Naturalmente nell'immenso lavoro furono rilevate alcune inesattezze e incompletezze, per es. dal P. Graziano di S. Teresa, *Castigationes Kehrianae,* in *Ephemerides Carmeliticae,* 3 (1949) 351–404, dove l'Autore completa e rettifica alcuni luoghi del IV vol. dell'*Italia Pontificia* con nuovi documenti riguardanti l'abbazia di S. Bartolomeo di Carpineto (dioc. di Penne), Valva, Penne, Teramo e Marsi, i monasteri di S. Clemente di Casoria, di S. Nicola di Civitella del Tronto, di S. Pietro di Loreto Aprutino. Morendo lasciò in stato di avanzata preparazione anche i voll. relativi a Francia, Inghilterra, Portogallo, Spagna. — W. Holtzmann, necrologio in *Zeitschr. der Savigny–Stiftung f. Rechtsgesch. German. Abteil.*, 65 (1947) 478-81. — Id., in *Deutsches Archiv*, 8 (1950) 26-58. — Enc. It., XX, 150; Append. II-2, 137.

KEHREIN Giuseppe (1808–1876), n. a Heidesheim presso Magonza, m. a Montabaur, dove, dopo aver esplicato varia attività a Darmstadt, Magonza, Hadamar, era dal 1855 direttore del cattolico Seminario magistrale. Fornito di eccellente dottrina, di grande erudizione e di generoso zelo pedagogico, lasciò, specialmente per le scuole, innumerevoli e apprezzate opere, come: *Ueberblick über die Gesch. der Erziehung u. des Unterrichts* (Paderborn 1873; ried. a cura di J. Kayser, di B. Schulze 1895¹⁰, di F. Wienstein 1912¹⁴); *Handbuch der Erziehung u. des Unterrichts* (ivi 1876, 1877² a cura di Kellner); *Geschichte der kath. Kanzelberedsamkeit der Deutschen* (Regensburg 1842, 2 voll.); *Zur Gesch. der deutschen Bibelübersetzung vor Luther* (Stuttgart 1850); *Biographisch-Literarisches Lexikon der kath. deutsch. Dichter, Volks–u. Jugendschriftsteller im 19. Jahr.* (Würzburg 1868–71, 2 voll.); *Lateinische Sequenzen des Mittelalters* (Mainz 1873); *Kath. Kirchenlieder aus dem älteren deutsch. Gesangbüchern* (1859–65, 3 voll.), e molte altre opere, per le quali v. *Lex. der Pädagogik* di E. M. Roloff, II, 1158–62. — Hurter, *Nomenclator*, V³, col. 1811. — Val. Kehrein, *J. K.* Münster 1901.

KEIL Giov. Fed. Carlo (1807-1888), biblista luterano conservatore, n. a Lauterbach (Vogtland), m. a Rödlitz (Erzgebirge). Insegnò all'università di Dorpat (1833–1858) e privatamente a Lipsia dal 1859. Discepolo di Hengstenberg (v.), rappresentò l'ortodossia luterana. Nel « Biblischer Kommentar über das A. T. » da lui fondato e continuato con Franz Delitzsch (v.), commentò gran parte dei libri del V. T. Si dedicò pure al N. T. con commenti sui singoli Vangeli, sulle epistole di Pietro, di Giuda e su quella agli Ebrei. Molta diffusione ebbe la sua *Einleitung in die kanon. Schriften des A. T. s*, 1873³. Lasciò pure un'*Archeologia biblica*, 2 voll. 1875². — Gunkel in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, III² (1929) col. 714. — E. Michels in *Dict. de la Bible*, III, col. 1885-6.

KEINA, Santa, vergine dei conti di Bretnox nel paese di Galles, visse in solitudine nella provincia del Somerset presso Bristol. Tornata in patria, ivi morì verso la fine del sec. V o all'inizio del VI. Avendo rifiutate le nozze e fatto voto di castità, fu detta « la vergine » per eccellenza: *Keyn*

Wiri. Prima della sua nascita, la madre avrebbe sognato di dare alla luce una candida colomba. Così la *Vita*, di mediocre valore storico, in ACTA SS. *Oct*. IV (Bruxellis 1856) *die* 8, p. 275-277.

KEISER Rainardo (1674-1739), compositore, n. a Teuckern (Lipsia), m. ad Amburgo. Scrisse 116 opere di vario genere ma, quantunque abbia ricoperto l'incarico di maestro di Cappella presso la corte danese e sia stato « Kantor » nel duomo di Amburgo, nessuna fra di esse, almeno degna di nota, è di carattere sacro. La grazia melodica, di cui è ricca tutta la sua produzione, deve essere attribuita in gran parte all'influenza della scuola italiana, specie di quella di Steffani. Il K. fu chiamato il Mozart della vecchia opera tedesca, ma del Mozart e dei grandi maestri italiani gli mancò la potenza drammatica.

KEITH Giorgio (1638-1716), famoso quacchero scozzese. Fattosi ecclesiastico, risolvette i suoi dubbi religiosi aderendo ai QUACCHERI (v.), tra i quali si distinse per zelo ardente, per eloquenza controversistica e ben presto anche per eccentricità di pensiero. La formula di fede, che era stato incaricato di redigere, non fu sottoscritta da nessuno e da lui stesso fu sconfessata in pratica. Sostenne con calore la metempsicosi, idee millenaristiche e altre stravaganze; pensava che ogni uomo è dotato di una luce interiore, identificata con Cristo, distinta dalla ragion naturale. Perciò fu imprigionato per qualche mese dal magistrato di Aberdeen (1665). Letta la « Guida spirituale » di MOLINOS (v.), pensò di poter fondere il quaccherismo col QUIETISMO (v.). Passò in Germania (1677) per visitare gli istituti ivi costituiti da Giorgio Fox. Più tardi lo troviamo a Filadelfia (1689) preposto alla scuola dei quaccheri. Le sue opinioni singolari (predicava tra l'altro l'esistenza di due Cristi: uno, corporeo, Figlio di Maria, l'altro, spirituale, immanente in ogni uomo) gli attirarono la condanna degli « anziani », che, ritornato in Inghilterra, gli fu confermata dal sinodo di Londra (1695), anzichè annullata come sperava. In *The stand of the Quackers examined* (London 1702) tentò di provare la sua ortodossia. Più tardi rientrò nella Chiesa anglicana, passando gli ultimi anni nell'oscurità. — v. QUACCHERI. — E. W. KIRBY, *G. K.*, New-York, Amer. hist. Assoc. 1942.

KELLAWE (*Kello*) Gualtiero, O. Carm. († ag. 1367), n. nella contea di York, m. nel convento di Northallerton (Yorkshire), che egli aveva fatto riedificare e abbellire; quivi, ancor giovane, aveva professato. Addottoratosi in teologia a Oxford, brillò nell'Ordine per sapienza e santità, e fu provinciale d'Inghilterra negli anni 1348-53, 1354-58. Lasciò *Quodlibeta theologica, Determinationes* e un libro di *Sermones*.

Fu confuso talora con Kelle (O' Kelly) Rodolfo, O. Carm. († 29-XI-1361), nativo di Drogheda (Irlanda), procuratore generale dell'Ordine (1327-1344), vescovo di Leighlin in Irlanda (nominato il 6-II-1344), trasferito alla sede arcivescov. di Cashel (9-I-1346). Nel 1346 coi suoi suffraganei resistette alle pretese fiscali del re, contrarie ai diritti sanciti della Chiesa. Nel 1353 è significativa una sua protesta contro il vescovo di Waterford che, senza consultarlo, aveva fatto abbruciare vivi due bestemmiatori della Vergine. Nel 1351 visitò l'Inghilterra. Lasciò un'opera di diritto canonico e lettere familiari.

K. fu altresì confuso con Heston (*Eston*, *Hecton*) Gualtiero, O. Carm. († 1343), n. e m. a Stamford (Lincolnshire), dottore in teologia a Cambridge, lettore di filosofia e teologia in parecchi conventi dell'Ordine, penitenziere della cattedrale di Ely (dal 1337). Lasciò *Quaestiones de anima* (3 libri) e *Quaedam propositiones*. Fonti e discussione presso ANASTASE DE ST. PAUL in *Dict. de Théol. cath*., VIII, col. 2332 s.

KELLER Giacomo, S.J. dal 1588 (1568-1631), n. a Säckingen, m. a Monaco, famoso controversista, una delle migliori penne tra i Gesuiti dei suoi tempi. Insegnò in varii collegi letteratura, filosofia, teologia morale e dogmatica. Maggior fama si conquistò con gli scritti di controversia e di storia, fra i quali ricordiamo: a) *Tyrannicidium* (Monaco 1611), dove difende contro le accuse dei protestanti la dottrina dei Gesuiti e, segnatamente, di Molina circa il tirannicidio, dimostrando come essa è conforme alla dottrina comune dei teologi cattolici e dei protestanti stessi; b) *Catholisch Pabstthumb* (Monaco 1614, 2 voll; compendio, 1616), in difesa del Papa, contro le corruzioni, le menzogne, le calunnie e i crassi errori contenuti nell'*Uncatholisch Pabstthumb* (1607) del predicatore protestante Giac. Heilbrunner, il quale fu (1615) attaccato dal K. anche in un pubblico contradittorio a Newburg; monografie storiche, come *Ludovicus IV, imperator defensus* (Münster 1618, 1620), contro BZOVIUS (v.). È autore di talento, scrittore elegante, ma duro e troppo tagliente nella difesa e nell'offesa. — SOMMERVOGEL, IV, 981-97; IX, 544. — B. DUHR, *Geschichte der Jesuiten*, II, passim, ma specialmente 403 ss. — P. BERNARD in *Dict. de Théol. cath*., VIII, col. 2335. — HURTER, *Nomenclator*, III², col. 737 s.

KELLER Giorgio Vittorio, O.S.B. (1760-1827), n. a Ewattingen nel Baden, m. a Pfaffenweiler presso Friburgo di Brisgovia. Entrato fra i Benedettini di S. Biagio (1778) e ordinato sacerdote (1785), si palesò ben presto avverso alla vita religiosa, sia per temerarietà di opinioni razionalistiche, già emerse quando, ancor novizio, insegnava filosofia, antichità, diplomazia, diritto canonico, sia per eccesso di ambizione che si rivelò quando, alla morte di Maurizio (1801), il K. non ebbe la successione sperata e fu posposto a Bertoldo. Abbandonata la vita religiosa (anche per la soppressione del monastero), si diede alla cura d'anime in varie località: Gurtweil, Wislikon, Aarau, Zurzach, Graffestaden, Pfaffenweiler, dove le sue idee gli procurarono le opposizioni dei buoni e l'amicizia di liberali e razionalisti, come Zschokke, Sauerländer, Herzog.

Collaborò alla *Germania sacra* di GERBERT (v.), all'*Archiv für die Konstanzer Pastoralconferenz* del suo amico WESSENBERG (v.), e alla famosa opera razionalistica *Stunden des Andacht* di ZSCHOKKE (v.), che ebbe straordinario successo. Lasciò inoltre: *Ideale für alle Stände* (Aarau 1818, 1854⁴), *Katholicon, oder für alle unter jeder Form das Eine* (ivi 1824, 1832³), *Das goldene Alphabet* (Frib. i. Br. 1830, 2 voll., enciclopedia filosofica, teologica e politica, edita a cura di J. BARBISCH), *Blätter der Erbauung und des Nachdenkens* (ivi 1832, 1854², 4 voll.), dove il razionalismo e il liberalismo sfoga il suo furore contro la Chiesa Romana, i monaci e la teologia scolastica. — Ampia biografia (p. 1-56) di J. BARBISCH nell'introduzione a *Das*

goldene Alphabet. — HURTER, *Nomenclator,* V³, col. 898 s. — Altra *Bibl.* presso W. KOCH in *Lex. f. Theol u. Kirche,* V, col. 922 s, e L. MARCHAL in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 2334 s.

KELLER Giuseppe Edoardo, S.J., n. a Strasburgo il 25-7-1827, m. a San Gerolamo di Fiesole il 4-2-1886. Entrato nell'Ordine negli Stati Uniti di America (1844), vi fu provinciale (1869) del Maryland, poi preside della università di St. Louis (1877), indi rettore del Collegio di Woodstock (1881), infine assistente di Inghilterra presso il P. Generale a Fiesole. Lasciò una bella *Vita* di Leone XIII (New-York 1882²); ma va ricordato soprattutto come fondatore delle stimate *Woodstock Letters.* — SOMMERVOGEL, IV, 907 s. — *Woodstock Letters* 15 (1886) 125-127.

KELLER Pio, agostiniano (1825-1904), nato a Ballingshausen (Baviera). Dopo l'ordinazione sacerdotale (7 aprile 1849), entrò nell'Ordine, professando il 16 ottobre 1850. Fu valente insegnante nel collegio di Münnerstadt, ma specialmente si adoprò al ristabilimento degli Agostiniani in Germania, cui, dispersi e quasi estinti dalle soppressioni, riportò a felice, largo rifiorimento. Colla dottrina e più colla santità della vita s'imponeva come maestro, superiore, direttore spirituale.

Compose e tradusse molte opere, specialmente di storia e formazione agostiniana. Nella Curia di Würzburg era a buon punto il processo informativo sulle sue virtù; ma bruciò in una incursione del marzo 1945, insieme cogli originali dei suoi scritti. — *Analecta Augustiniana*, I (Roma 1905-1906) 62-4, 181-5, 190-4, 383-4.

KELLISON Matteo (c. 1560-1641), nativo di Harrowden (Northampton). La persecuzione religiosa lo costrinse a riparare in Francia nel collegio inglese di Douai che era allora a Reims. Terminati gli studi teologici a Roma e ricevuto il sacerdozio (1583), insegnò a Reims, nel collegio di Arras a Parigi, nel collegio inglese di Douai, di cui dal 1613 fino a morte fu rettore. Mal vide la potenza dei Gesuiti e i privilegi dei religiosi, che egli riteneva lesivi dei diritti episcopali. Forse per questo, proposto più volte (1608, 1614, 1622) come vescovo, non fu accettato. Peraltro ha merito non tanto per i suoi *Commentarii et disputationes* sulla III parte della Somma di S. Tommaso (Douai 1633, 2 voll. in f.), quanto per le sue opere di controversia contro il calvinismo (*A survey of the new religion*, Douai 1603, 2 voll.; alle critiche dell'anglicano M. Sutcliffe, *Examination* . . ., London 1606, K. rispose con *Reply* . . ., Reims 1608; *Examen reformationis novae praesertim calvinianae,* Douai 1616; *The right and jurisdiction of the prelate and the prince*, Douai 1617, 1621; *The gagge of the reformed Gospell*, Douai 1623, London 1734 a cura di Ricc. Challoner; *A treatise of the hierarchie and divers orders of the Church,* ivi 1629, e *A brief a. necessary instruction for the catholiks of England,* ivi 1631, suscitarono le critiche dei due gesuiti Floyd e Knott). — E. AMANN in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 2335 s. — HURTER, *Nomenclator*, III³, col. 1009 s.

KELLNER Carlo Adamo Enrico (1837-1915), n. a Heiligenstadt am Eichsfeld (Sassonia), m. a Bonn, sacerdote, dopo un periodo di cura d'anime insegnò teologia nel Seminario di Hildesheim (1867-74), indi (dal 1882) patrologia e liturgia nell'univ. di Bonn. Più che per la sua versione di Tertulliano, s'acquistò meritata fama per *Heortologie, oder das Kirchenjahr und die Heiligenfeste in ihrer geschichtl. Entwicklung* (Freiburg i. Br. 1900, 1906², 1911³; vers. it. di A. MERCATI, *L'anno ecclesiastico* . . ., Roma 1914³), manuale di alta volgarizzazione, sobrio, chiaro, metodico, ragionato, per predicatori, catechisti e candidati all'insegnamento della religione, che ancor oggi si consulta con profitto nelle questioni riguardanti l'evoluzione storica del ciclo liturgico e delle principali feste dei Santi.

KELLNER Lorenzo (1811-1892), n. a Kalteneber (Eichsfeld), m. a Treviri. Per 50 anni si prodigò con intelligenza e zelo nell'insegnamento scolastico in vari luoghi e nell'adempimento dei numerosi uffici, tutto inteso a promuovere la pedagogia cattolica e ad arricchire la didattica di appropriati sussidi. Amato e stimato dai buoni e dai dotti, fu cumulato di onori; e i concittadini gli eressero un monumento. Varie associazioni cattoliche furono a lui intitolate. Dei suoi numerosi scritti (v. F. X. EGGERSDORFER in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, V, col. 923 s), che ebbero gran fortuna, ricordiamo: *Die Pädagogik der Schule* (*u. des Hauses*) *in Aphorismen* (1850, 1912¹⁸); *Deutsches Lese-u. Bildungsbuch f. höhere Schulen* (1856, 1908¹⁵); *Lesebuch f. Mittel-u. Oberklassen gehobener Mädgchenschulen* (1851, 1898¹³); *Kurze Gesch. der Erziehung u. des Unterrichtes* (1877, 1899¹¹); *Pädagogische Mittheilungen* (1853, 2 voll., 1889⁴); *Volksschulkünde* (1855, 1888⁸); *Skizzen u. Bilder aus der Erziehungsgeschichte* (1862 ss, 3 voll., 1880³). — In *Lebensblätter* (1891, 1897³) e in *Lose Blätter* (1895, a cura di A. Görgen, 1911²) ci ha lasciato una suggestiva, istruttiva autobiografia. — Abbondanti indicazioni bibliogr. presso EGGERSDORFER, *l. c.* Aggiungi: H. ACKER, in *Stimmen aus Maria-Laach,* 80 (1911) 29-50; HURTER, *Nomenclator*, V³, col. 1811 s.

KEMENADIUS (*de Kemenade*) Enrico (*Enrico di Coesfeld*, *di Koesfeld*), O. Cartus. (c. 1340-1410), n. a Coesfeld (dioc. di Münster i. W.), m. a Bruges. v. ENRICO di Koesfeld. Brillò nell'Ordine per santità, dottrina, prudenza, zelo. Sicchè fu eletto fin dal 1373 priore della certosa di Monichusen presso Arnheim (dove aveva compiuto il noviziato), poi (1376) di Diest, e infine (1394) di S. Maria Gertrude in Olanda, visitatore della provincia del Reno, visitatore a più riprese d'Inghilterra, di Piccardia, di Germania. Durante lo SCISMA d'Occidente (v.) si schierò validamente con gli « urbanisti » (sostenitori di papa Urbano VI), capeggiati dal Generale Stef. Maconi, col quale condusse felicemente a termine (1410) le trattative per riunire, sotto un unico Generale, i Certosini fedeli a Benedetto XIII. In alcune fonti ebbe il titolo di Beato. Per le sue numerose opere, tutte inedite, di dogmatica, di ascetica monastica, di pietà, esegetiche, oratorie, agiografiche, v. S. AUTORE in *Dict. de Théol cath*, VIII, col. 2337, con bibliogr.

KEMNITZ Martino. v. CHEMNITZ M.

KEMPE (*Kemp*, *Chempius*, *Kempius*) Giovanni, Card. (1380-1454), n. a Ollantigh (Kent) da nobile famiglia. Educato nella cultura umanistica e nelle scienze giuridiche, fu al servizio del cardinale arcivescovo di Canterbury Enrico Chichele, e della corte regia per le questioni civili riguardanti il ducato di Normandia. Percorse rapidamente la carriera ecclesiastica: vescovo di Rochester nel

1419, poi di Chichester, di Londra (1421), di York (1426), cardinale nel 1439, arcivescovo di Canterbury nel 1452, legato pontificio in Inghilterra, vescovo di S. Rufina e Seconda (sede staccata provvisoriamente per quell'occasione dalla sede di Porto). « Vir suo saeculo pietatis et doctrinae titulis celebris » (Ciaconio), più che come uomo di Chiesa emerse come diplomatico consumato e uomo politico, devoto alla monarchia inglese, che servì in varie circostanze come cancelliere nel 1426-32 e ancora dopo il 1450, con alterna fortuna, in periodi particolarmente difficili. — Ciaconius, II, 902. — Enc. It., XX, 158.

KEMPE Margery (c. 1373-c. 1440), n. a Kings Lynn (Norfolk). Entrata nella vita matrimoniale (c. 1393), ebbe 14 figli. Indulse alle ambizioni e alle mondanità, finchè, colpita da traversie, si consacrò interamente alla pietà e alla penitenza. Pellegrinò in Terrasanta, a Roma (c. 1414), a Santiago di Compostella (1417), a Wilsnack, ad Aquisgrana... Il traboccare della sua pietà e compunzione le attirò contro il sospetto di ipocrisia e di lollardismo: ma i ripetuti esami operati dall'autorità eccles. confermarono la sua ortodossia. Nel 1436 dettò a un sacerdote (ella era analfabeta) la sua autobiografia (la prima apparsa in inglese), dove rivela le sue straordinarie esperienze mistiche. L'opera, che si ritiene di prima importanza per la letteratura e la storia della spiritualità nel sec. XV, fu scoperta nel 1934 in un unico ms., pubblicata dal detentore del ms. W. Butler-Bowden (*The book of M. K., 1436*, London, J. Cape 1936, pp. XIII-385; New-York 1944) e poi edita criticamente da Sanford Brown Meech e Hope Em. Allen (*The book of M. K.*, London 1940), con prefazione biografica della Allen. — Cf. anche J. R. O' Connell, in *The Downside Review*, 55 (1937) 174-82. — Anonimo (una benedettina di Stanbrook), *M. K. and the Holy Eucharist*, ivi, 56 (1938) 468-82. — K. Cholmeley, *M. K., genius a. mystic*, London 1947.

KEMPF Nicola, detto anche *Nicola di Strasburgo*, O. Cartus. (1397-1497), n. a Strasburgo, m. a Gaming (dioc. di Passau). Maestro in arti liberali a Vienna e dal 1437 « magister regens » della facoltà delle arti, si fece certosino a Gaming (6-IX-1440). Con prudenza e zelo governò parecchie certose (Gayrach 1447-51, Gaming 1451-58, Pletriach 1462-67, Gayrach 1467-90), distinguendosi fra i luminari dell'Ordine per santità di vita, dottrina, operosità. Lasciò molti scritti (se ne contano più di 30) di argomento ascetico e mistico in cui dimostra vasta erudizione insieme a tenera pietà. B. Pez, coll'aiuto di alcuni Certosini austriaci, pubblicò *Tractatus tripartitus de studio theologiae moralis* (edito col titolo: *Dialogus de recto studiorum fine et ordine*); *Tractatus de discretione*; *In Cantica Canticorum expositiones mysticae, libri* VIII. Restarono inediti tra molti altri: *Tres gradus ascendendi in triplici triclinio mentis; Tractatus quinquepartitus de mystica theologia* (Cf. Pez, IV, prefazione).

Bibl. — N. Paulus in *Kirchenlexikon*, IX, col. 838 s., in *Der Katholik*, 2 (1891) 346-64, in *Zeitschrift f. Aszese u. Mystik*, 1928, e in *Archiv f. Elsässische Kirchengeschichte*, 1928. — S. Autore in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 2337-39. — A. Rossler, *Der Karthäuser N. K. und seine Schrift über das rechte Ziel und die rechte Ordnung des Unterrichts*, in *Bibliothèque pédagogique*, Freiburg B. 1894, p. 259-349. — Migne, *Diction. des mss.*, I, col 1376; II, 1513, che completa le notizie di Bernard Pez, *Bibliotheca ascetica*, Ratisbona 1723 ss, t. IV, IX, XI, dove sono edite le opere ricordate. — Pez nella prefaz. al t. IV dà la lista, riconosciuta da lui stesso incompleta, degli scritti del K. Il celebre *Tractatus de modo perveniendi ad perfectam Dei et proximi dilectionem*, più volte edito (anche sotto il nome di Dionigi Cartusiano), fu dal Pez attribuito al K., ma poi dallo stesso Pez (t. VI) fu aggiudicato al suo vero autore, il priore della certosa di Basilea Enrico Arnoldo († 1487). Così l'*Alphabetarium divini amoris*, stampato più volte sotto il nome di Gersone (v.), è dal Pez aggiudicato al K., mentre sembra doversi restituire a Giov. Nyder, O. P. (v.).

KEMPIS (da) Tommaso. v. Tommaso da K.; Imitazione di Cristo.

KEMPTEN, lat. *Campidunum* (SS. Gordiano ed Epimaco di), abbazia benedettina nella dioc. di Costanza (Svevia-Baviera), d'incerta origine. Sottoposta dapprima a S. Gallo, nel 752 indipendente sotto Audogaro, che ne fu il primo abbate. La ricolmarono di privilegi i Carolingi e gli Ottoni. I suoi abbati partecipavano alle assemblee nazionali. Notevole fu il suo influsso civilizzatore nella regione circostante, dove sorse la città omonima. Ebbe molto a soffrire nel periodo della Riforma. Le nocquero pure le soverchie ingerenze della corte. Fu soppressa nel 1802.

Bibl. — L. H. Cottineau, I, col. 1510 s. — Rottenkolber, *Studien zur Geschichte des Stiftes K.*, Salisburgo 1918-20 (estratto da *Studien*, 1918, 265-303; 1920, 1-40). — Id., *Gesch. des hochfürstl. Stiftes K.*, 1933. — Altra *Bibl.* presso A. Schröder in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, V, col. 927 s.

KENDI (*Al-*). v. Kindi (*Al-*).

KENIA. v. Kenya.

KENICO (*Canico*), Santo (527-599), irlandese di nascita, fu educato dall'abbate S. Doco e da S. Finiano. Fondò il monastero di Achadh-bo, che, detto poi « Kil Kenny » (cioè *Fanum Cannici*), diede il nome all' omonima città nella contea di Ossory. Sembra che fosse in amicizia con i S. Columba e Pulcherio. Fu grande apostolo del cristianesimo nella sua isola. — Acta SS. *Oct.* V (Bruxellis 1852) *die* 11, p. 642-646.

KENITI. v. Qeniti.

KENNEDY Giacomo († 1465), eminente prelato scozzese di sangue reale, fu vescovo di Dunkeld (1437-40), eletto dallo zio re Giacomo I, e confermato dal Papa, indi trasferito (1440) alla sede di St. Andrews, la più importante di Scozia. Intelligente, prudente, lungimirante, di grande rettitudine e di elevati ideali, cosciente delle responsabilità che gli derivavano dal suo ufficio eccles. e dalle sue parentele con la corte, svolse ampia attività di consigliere, agente diplomatico, di intermediario, di intercessore, intransigente davanti ai principi, ma, salvi questi, disposto alle transazioni pacifiche. Contro i movimenti centrifughi volle una monarchia forte, ma insieme paterna, consacrata agli interessi del popolo, alla pace e alla giustizia. Egli stesso era esigente con sè, ma umanissimo con gli altri, specialmente con gli umili. Del Papa fu suddito leale durante lo scisma e strumento fedele in Scozia. Partecipò all'elaborazione della Costituzione

scozzese specialmente sotto Giacomo II. La sua principal cura pastorale fu la formazione del clero. All'inizio del 1450, a capo di altri 8 vescovi aveva presentato al re in parlamento una petizione che sollecitava per i vescovi il diritto di disporre liberamente dei loro beni. Ottenutolo con carta reale, ne aveva approfittato per creare nella univers. di St. Andrews il Collegio S. Salvatore, mentre il suo amico Turnbull (che gli era successo a Dunkeld, indi era stato trasferito a Glasgow) fondava l'univers. di Glasgow; con bolle del 1450 e 1451 papa Nicola V erigeva canonicamente l'univers. di Glasgow e il Collegio S. Salvatore di St. Andrews. — Annie I. Dunlop, *The life a. times of James K., bishop of St. Andrews*, Edimburgo 1950 (pp. XIV-494).

KENNEDY Ildefonso, O.S.B. (1722-1804), n. a Muthel in Scozia, monaco a Schottenkloster dal 1735, m. a Ratisbona, celebre per i suoi lavori intorno alle scienze naturali, fisiche, matematiche e meccaniche, membro (dal 1758) e poi segretario (1761-1801) dell'Accademia delle Scienze di Monaco, consigliere di Stato per gli affari ecclesiastici, membro del comitato di censura. Pubblicò varie memorie scientifiche. — *Nouvelle biogr. gén.*, 27 (Paris 1858) 562.

KENNICOTT Beniamino (1718-1783), teologo e critico anglicano, n. a Totnes (Devonshire), m. a Oxford. Fu vicario a Culham (1753), conservatore della Radcliffe Library a Oxford (1767) e quivi canonico (1770) della Christ Church. Dopo dissertazioni precorritrici, pubblicò il lavoro a cui è legata la sua gloria: *Vetus Testamentum hebraicum cum variis lectionibus*, due voll. in f., Oxford 1776 e 1780: frutto della comparazione di più che 600 mss. ebraici, oltre che di mss. samaritani e di 52 edizioni. Ne risultava dimostrata la fissità del testo masoretico (v. Masora) le cui varianti sono di pochissima rilevanza: conclusione che doveva poi avere definitiva conferma dalle ricerche di Gian Bernardo De Rossi (v.). La colossale fatica del K. ebbe fin da allora le sue critiche; infatti vi sono materiali scadenti, giudizi mal poggiati. L'opera « certo non basta più alle odierne ricerche critiche » (Bertholet), ma ha fornito alla scienza biblica « una miniera preziosa » (Michels). — Bertholet in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, III² (1929) col. 725. — E. Michels in *Dict. de la Bible*, III, col. 1887-89. — Enc. It., XX, 150 *a*.

KENOSI (greco κένωσις, lat. *exinanitio* = svuotamento) riferita al Verbo nell'atto dell'Incarnazione da S. Paolo (Filipp II 7: ἑαυτὸν ἐκένωσεν), fu interpretata da un sistema nato dalla teologia luterana come se l'Incarnazione consistesse in uno spogliamento o diminuzione o svuotamento della divinità del Verbo nel Cristo.

1) Già Lutero, esagerando la Comunicazione degli idiomi (v.), ammette la possibilità della comunicazione degli attributi divini alla natura umana; ma questa comunicazione avverrebbe solo nello *status exaltationis* (dopo l'Ascensione), perchè sulla terra Cristo avrebbe rinunciato agli attributi divini che spettavano di diritto alla sua umanità permanendo in uno *status exinanitionis*. Nell'Incarnazione, quindi, non diminuisce la divinità, ma l'umanità, unita nell'unità di persona, è, per volontà di Cristo, *priva* (vuota) degli attributi divini (Lutero, *De libertate christiana*, Weimar 1883; opere, VII, 65). Nel sec. XVII i teologi luterani si divisero sulla concezione dello *status exinanitionis*: *a*) quelli di Giessen sostenevano che Gesù in terra possedeva gli attributi divini, ma *non ne usò* (κένωσις τῆς χρήσεως); *b*) quelli di Tubinga sostenevano che Gesù in terra possedeva gli attributi divini, ma li *nascondeva*, facendone uso solo in segreto (κρύψις τῆς χρήσεως). *c*) Ma l'influsso di Hegel (Dio è immanente; Cristo è il punto culminante della realizzazione del divino nella storia) portò alcuni luterani ad una posizione inversa: non è l'umanità che rinuncia ad una prerogativa divina cui avrebbe diritto, ma è il Verbo stesso che si spoglia della propria divinità incarnandosi, e, dunque, non divinizzazione mancata dell'umanità, ma reale umanizzazione della divinità.

2) Così nacquero le forme moderne di K. più o meno radicali. Il Bruce (*The humiliation of Christ*) le dispone in quattro tipi generali: *a*) K. assoluta e dualistica: il Verbo depone *totalmente* gli attributi divini ma *rimane distinto* dall'anima umana del Cristo; *b*) K. assoluta e metamorfica: il Verbo depone *totalmente* gli attributi divini e *si identifica* coll'anima umana del Cristo; c) K. relativa e dualistica: il Verbo depone *parzialmente* gli attributi divini e *rimane distinto* dall'anima umana del Cristo; *d*) K. relativa e metamorfica: il Verbo depone *parzialmente* gli attributi divini e *si identifica* coll'anima umana del Cristo. Da tutti si presuppone che il Verbo ha il potere di autolimitarsi nell'essere e nell'agire, e si autolimiterebbe di fatto nell'Incarnazione: la coscienza del Verbo sarebbe divenuta una coscienza umana (e persona umana), capace di evoluzione e di progresso. Per alcuni questo depotenziamento del Verbo sarebbe totale, mentre per altri il Verbo non potrebbe spogliarsi degli attributi essenziali (potenza, verità, santità, amore), ma si sarebbe spogliato soltanto degli attributi relativi (onnipotenza, onniscienza, onnipresenza). Per alcuni il Verbo depotenziato (totalmente o parzialmente) si unirebbe alla natura umana completa, per altri (che così rinnovano la eresia di Ario e Apollinare, v.) il Verbo entrerebbe come elemento costitutivo nella natura umana del Cristo (l'elemento spirituale, l'anima). — Cf. Thomasius, *Beiträge zur kirchliche Theologie*, 1845; *Christi Person und Werk*, 1853-61. — König, *Die Menschwerdung Gottes* . . . , 1844 (p. 338-45). — Il Gess (*Lehre von der Person Christi*, 1854; *Christi Person und Werk*, t. III, 1870) arriva a dire che il Verbo nel « sonno » dell'Incarnazione, lascia cessare in sè la coscienza della propria divinità: un Io umano sostituisce l'Io divino: il Padre cessa di generare il Figlio, e lo Spirito Santo in quel periodo procede solo dal Padre.

Nella teologia anglicana c'è una tendenza a moderare cosiffatta dottrina della K. (cfr. Bruce, o. c.; Mackintosh, *The doctrine of the Person of J. Christ*, 1912).

3) Ogni tentativo di spiegare la K. dell'Incarnazione come depotenziamento o limitazione della divinità è condannato ad una intima contraddizione. Questa stravagante e assurda teoria non ha nessun fondamento nè biblico nè patristico. Comunque si voglia interpretare il passo di S. Paolo (Filipp II 7) nulla autorizza a leggere nell'ἐκένωσεν quel depotenziamento della divinità in se stessa, di cui parlano i teologi protestanti. Il Verbo non muta in se stesso, rimane Dio; unendo a sè, nell'unità di persona, la natura umana, nasconde nella « forma

di servo » la « forma di Dio »: vuole liberamente unirsi ad una natura umana sottoposta a limitazioni di ogni sorta. « Vi sono anzitutto le limitazioni *metafisiche*. L'umanità del Cristo è creata e per conseguenza è finita: infinita in dignità, come unita ipostaticamente ad una Persona divina, ma finita nella sua essenza e dotata di una perfezione che non esaurisce tutta la potenza divina; senza contare che essa non occupa neppure il grado più elevato nella scala degli esseri attuali. Vi sono pure le limitazioni *di ordine economico,* le quali si riferiscono al compito e all'ufficio di Redentore, nel disegno presente della Provvidenza: il Cristo doveva soffrire e morire, prima di entrare nella gloria... Vi sono ancora, ma non sappiamo in quale misura, le limitazioni *volontarie*. Non dimentichiamo che l'unione ipostatica... potrebbe non apportare nessun cambiamento fisico al corpo, all'anima, alle facoltà intellettuali della santa umanità; ed ecco qui un vasto campo lasciato alla rinuncia volontaria. Il Cristo volle nascere povero; si caricò spontaneamente dei nostri dolori e delle nostre infermità; conobbe le tentazioni e le angoscie dell'agonia; si fece servo dei suoi fratelli adottivi; rinunziò soprattutto, per la sua esistenza terrena, agli onori divini che per diritto gli spettavano » (PRAT, *Teologia di S. Paolo*, vers. it., I, Torino 1932, p. 310 s). Il Verbo « ha spogliato » se stesso per il fatto di essersi unito ad una natura limitata e volontariamente assoggettata ad ulteriori limitazioni e spogliamenti: il Verbo si limita non in sè, ma nella natura assunta.

I Padri hanno adoperato il termine K. (cf. Greg. Nazianzeno, *Orat. XXXVII*, 3: κένωσιν λέγω τὴν τῆς δόξης οἷον ὕφεσίν τε καὶ ἐλάττωσιν; — per S. IRENEO v. *Dict. de Théol. cath.*, VII, 2469) ma non hanno nulla in comune con i sistemi della K. moderna. Cf. LOOFS, *Realencycl. für protest. Theol.*, X (1901) 248-256.

BIBL. — Tra gli autori cattolici: — F. PRAT, *o. c.* l. c., e ancora p. 307 ss, 428 ss. — L. DE GRANDMAISON in *Dict. apol. de la foi cath.*, II, col. 1392 ss. — A. MICHEL in *Dict. de Théol. cath*, VII, col. 530 ss. — A. GAUDEL, *ivi*, VIII, col. 2339 ss. — H. SCHUMACHER, *Christus... und Kenose nach Phil. II, 5-8*, Roma 1914-21, 2 voll. (in « Scripta Pontificii Instituti Biblici ») con bibliogr. — J. KNABENBAUER, *Commentarii in S. Pauli epistolas ad Eph., Phil., Col.*, Parigi 1912, p. 210-223. — A. D'ALÈS, *Note sur. Phil. II, 5-11*, in *Recherches de science relig.*, I (1910) 260 ss. — J. DUPONT, *Jésus-Christ dans son abaissement et son exaltation d'après Phil. II 6-11*, ivi 37 (1950) 500-514, discutibile. — J. GEWIESS, *Zum altkirchl. Verständniss der Kenosis-Stelle (Phil. II, 5-11)*, in *Theol. Quartalschrift*, 128 (1948) 463-87. — J. LONCKE, *De Christo Dei servo propter Kenosim; De dotibus et infirmitatibus humanitatis Christi*, in *Coll. Brug.*, 45 (1949) 276-80, 336-41. — P. HENRY, *Kénôse*, in *Dict. de la Bible. Suppl.*, V, col. 7-161.

Tra gli acattolici: — LICHENBERGER, *Christologie*, in *Encyclopédie des sciences religieuses*, III, 152 ss. — LOOFS, *What is the truth about J. Christ?*, 1913: la K. è « più mitologia che teologia ». — ID., *Das altkirchl. Zeugnis gegen die herrschende Auffassung der Ken.-Stelle, Phil. II, 5-11*, in *Theologische Studien u. Kritiken*, 1927, p. 1-102.

KENRICH: -Franc. Patrizio (1797-1863), n. a Dublino, terminò gli studi eccles. nel Collegio di Propaganda Fide. Ordinato sacerdote (1822), fu vescovo di Filadelfia (1830-51, coadiutore dal 1830 al 1842), dove fondò il Seminario, dedicato a S. Carlo Borromeo e diede prove eroiche di carità, specialmente durante il colera del 1842, oltrechè di prudenza, di tatto, di abilità specialmente durante la sommossa « Nativist » (1844) che mirava ad estromettere i cattolici dagli uffici pubblici e e ad interdire loro l'immigrazione. — Fu creato in seguito (1851) arcivesc. metropolita di Baltimora e delegato apostolico. Quivi raccolse il famoso primo concilio nazionale (1852) cui si deve la prima fondamentale organizzazione di quella Chiesa. Si concluse allora lo scisma aperto dal prete Hogan. A nome dei vescovi americani chiese la definizione dell'Immacolata Concezione e promosse la revisione della cosiddetta « Douay-version » della Bibbia. Della sua dottrina lasciò chiari documenti in solidi libri: *Theologia dogmatica*, Filadelfia 1839 s in 4 voll., Malines 1858 in 3 voll.; — *Theologia moralis*, Malines-Baltimora 1866 in 2 voll.: — *Primacy of the apostolic See... vindicated*, Filadelfia-Pittsburgh 1848; — *Vindication of catholic Church*, Baltim. 1855. Tradusse in inglese dalla Volgata e dai testi originali il Pentateuco (Balt. 1859), Salmi, Sap e Cant (ivi 1861), i 4 Vangeli (New-York 1849). A Filadelfia aveva fondato (1838) la rivista *Catholic herald*. Il K. è una stella di prima grandezza della Chiesa americana. — M. O' CONNOR, *Archbishop K. a. his work*, Filadelfia 1867. — Anon., *The two archbishops K. s*, ivi 1904 (illustra anche Pietro Riccardo, v. sotto). — R. H. CLARKE, *Diary a. visitation record of the... F. P. K.*, Lancaster 1916. — H. J. NOLAN, *The most reverend Fr. P. K., third bishop of Philadelphia*, Filadelfia 1948 (pp. XV-502).

Pietro Riccardo, fratello del precedente, n. a Dublino nel 1806 e passato (1833) negli Stati Uniti, fu vicario generale di Filadelfia, indi primo arcivesc. di St-Louis nel Missouri (1847), dopo essere stato (dal 1841) coadiutore e successore (1843) del vescovo Gius. ROSATI (v.), che aveva creato e retto (1826-43) quella vasta diocesi, la quale, dismembrata nel 1847 in 5 diocesi (e poi in altre numerose suffraganee) divenne sede metropolitana. Continuò l'apostolato del Rosati in difesa dei cattolici, a favore dei negri, del popolo, dei bisognosi, per la conversione dei protestanti, per la formazione del clero, per l'educazione religiosa della gioventù. Al conc. Vaticano si oppose alla definizione della infallibilità pontificia, ma, definito quel dogma, si sottomise (un suo discorso da tenersi al conc., ma non tenuto, fu edito a Napoli 1870); cf. anche *An inside view of the Vatican council* (New-York 1871). Trattò con interesse scientifico *The holy house of Loretto* (Filadelfia 1876²) e tracciò pie meditazioni sulle litanie lauretane (*The month of Mary*, ivi 1840). Aveva trattato anche la validità delle *Anglican ordinations* (ivi 1841). — B. M. IVORY, *A life sketsch of P. R. K.* (*His golden jubilee*), St. Louis 1891. — *The two K. s*, sopra cit. — E. CAMPANA, *Il conc. Vaticano*, I, p. 760 ss.

KENYA, colonia e protettorato britannico. — Popolazione (al 1945) ab. 4.045.000 (*De Agostini*, 1948), mista di Europei, Asiatici, Arabi e tribù inferiori. — Religioni: musulm. alla costa (Arabi, Somali, ecc.) e animista per le altre tribù (Agekoio, Ameru, Massai, ecc.).

La « Missione del Kenya », comprendente la prov. civile omonima, fu staccata (1905) dalla miss. di Zan-

zibar (creata nel 1860, dal 1872 evangelizzata dalla Congr. dello Spirito Santo), e affidata ai Padri della Consolata di Torino. Favoriti dal locale governo ingl. e da Karoli, influente capo degli Aghekoio (o Kikuyu), trovarono duro il terreno per le barbarie degli indigeni, l'attaccamento alle credenze e pratiche superstiziose (esposiz. dei bambini, danze immorali, circoncisione, ecc.). Nel 1909 la missione diventa vicariato apost.; nel 1911 si hanno i primi battesimi; nel 1916 la conversione di Karoli accelera la conquista, che provoca (1926) la divisione: vic ap. di *Nyeri*, centro primitivo dell'attività e delle opere missionarie, tra gli Aghekoio; prefettura ap. di *Meru* tra gli Ameru e gli Embu, ancora molto refrattari (poligamia, infanticidio, ecc.). Nel 1927 si hanno i primi due sacerdoti indigeni, e nel 1929 le prime suore native. L'originaria missione di *Zanzibar* (vic. ap. dal 1883) ha concentrato la sua attività nei tre centri di Nairobi (cap. del Kenya) tra gli Aghekoio, di Bura tra i Taita, e di Kilungu tra i Kamba, ora tutte meno diffidenti L'ultima miss., il vic. ap. di *Kisumu* (dal 1932), già pref. ap. detta Kavirondo (dal 1925) dalla prevalente tribù nilotica omonima, è evangelizzata dalla Società M. E. inglese di Mill-Hill.

Metodo comune a queste missioni: l'educazione dell' « uomo » come preparazione al « cristiano », con scuole agricole e industriali e la dosata predicazione evangelica, saturata di toccante carità.

Tot. popol. catt. 288.527, con 227 preti e oltre due centinaia di suore.

BIBL. — *Guida delle Miss. Catt.*, p. 227 ss. — *Cronique des Missions Congrég. S. Esprit. Aperçu historique*, Paris 1932, p. 341 ss. — CAGNOLO, *The Akikuyu*, Nyeri 1933, p. 253 ss. — PERLO FILIPPO, *Karoli, il Costantino Magno del Kenya*, Torino s. d. — TRAGELLA, *Italia Missionaria*, Milano-Roma 1939, p. 289-301.

KEPLER (*Keppler*) Giovanni (1571-1630), n. a Weil (Württemberg), m. a Ratisbona, astronomo matematico di fama immortale, uno dei creatori dell'astronomia moderna. Di nobile famiglia protestante, allora decaduta nell'indigenza, per la gracilità di salute fu avviato agli studi in vista della carriera di pastore protestante. Studiò con splendidi successi ad Adelberg (1584), a Maulbronn (1586), poi (dal 1589) a Tubinga, dove, oltre i corsi di filosofia e teologia, frequentò le lezioni di matematica o astronomia del celebre M. Mästlin (1550-1631), il quale, almeno nell'insegnamento orale, professava un aperto copernicanesimo, allora malvisto dalla Riforma luterana. Rinunciando alla carriera ecclesiastica, K. nel 1594 accettò la cattedra di matematica a Graz, dove, costretto ad occuparsi di astrologia, controllò e purgò quella pseudoscienza avviandola verso l'astronomia scientifica. Le persecuzioni religiose contro i protestanti lo indussero a riparare in Ungheria; ma per opera dei Gesuiti, che ne apprezzavano l'alto ingegno, potè rientrare a Graz. Invitato più volte dal famoso Ticone, lo raggiunse a Praga (1600), e gli fu collaboratore, pur non accettando le sue dottrine; nel 1601 gli successe come astronomo e matematico imperiale. Furono anni duri per K.: gli stipendi erano grami, ritardati: nel 1611 la sua moglie impazzisce e nel 1613 egli si risposa: i numerosi figli del primo e del secondo letto gli vanno morendo: la madre più che settantenne viene accusata di stregoneria e sottoposta a processo, ed egli dovette darsi gran daffare lungo un anno penoso per liberarla dalla tortura e dalla condanna: per necessità finanziarie fu costretto ad accettare la cattedra di matematica a Linz (1612-26): le guerre protestanti lo obbligarono poi a vagabondare a Ratisbona (1626), a Ulm (1626) a Sagan (1628). Recatosi a Ratisbona alla dieta imperiale per esigere gli stipendi arretrati e per far valere i suoi diritti, vi fu colto da morte.

Tra le sue opere (una cinquantina), il capolavoro imperituro è *Astronomia nova, seu Physica coelestis tradita commentariis de motibus stellae Martis*, dove sono esposte le tre leggi, note appunto sotto il nome di K., che regolano i movimenti dei pianeti e fondano la moderna meccanica celeste. Queste leggi si trovavano preannunciate nelle opere precedenti: — *Prodromus dissertationum cosmographicarum continens mysterium cosmographicum de admirabili proportione orbium coelestium*, citato solitamente *Mysterium cosmographicum*, ove K. pretende aver dimostrata una relazione fantastica tra le distanze dal sole dei 6 pianeti (tanti e non più ne contava) e i 5 poliedri regolari; Mästlin ne lo lodò; Ticone pure, ma lo consigliò anche ad abbandonare le « vane speculazioni » per darsi al calcolo delle osservazioni; — *Harmonices mundi*, dove K. interpreta i fenomeni astronomici con le idee pitagoriche sui numeri e gli intervalli musicali (in appendice assalta la « Musica del mondo » di Rob. Fludd). Gli scritti di K. abbondano inoltre di intuizioni e di spunti geniali riguardanti il metodo scientifico in generale, la gravitazione universale (da lui presentita, e chiamata « forza trattoria »), la matematica, l'astronomia.

È facile poi, ma abbastanza sterile, coglierne gli errori, le stravaganze, le fantasie, i pregiudizi: egli rappresenta quella fase in cui la SCIENZA moderna (v.) non s'era ancora purgata del tutto dalla fantasia, da preconcetti schemi geometrici, musicali, panpsichistici, simbolici, nè rigorosamente ridotta all'esperienza effettiva e alla dimostrazione. Nullameno egli rimane un preclaro esempio di scienziato per il suo sogno di tutto esaminare, calcolare coi mirabili strumenti matematici e spiegare con cause fisiche: per la pazienza inesauribile e la tenacia invincibile nel proseguire osservazioni e calcoli fino al risultato: per la fecondità e arditezza nell'immaginare ipotesi, che poi sottoponeva ai controlli e alle prove: per l'entusiasmo e il disinteresse nella ricerca che, a risultato ottenuto, si manifestava in giubilo incontenibile e in sentimento innocente, senza tracotanza, quasi infantile, del proprio valore: per il profondo senso religioso con cui contemplava l'universo come fattura di Dio e ne esponeva i misteri a gloria di Dio: infine per la onestà e rettitudine magnanima con cui riconosceva i suoi errori e li ritrattava. Per questo spirito generale, più che per i risultati particolari e le loro applicazioni al campo della scienza sacra — per es. alla riforma del calendario, alla esegesi dei passi letteralmente tolemaici della Bibbia (il suo copernicanesimo non suscitò una « questione di GALILEO » [v.]), alla determinazione dell'anno della nascita di Gesù Cristo (in una *Dissertazione* egli volle « provare che l'anno della nascita di G. C. precedette l'era volgare non di un anno, come han creduto Rösling e Bunting, nè di due, come han tenuto Scaligero e Calvisio, ma di 5 anni intieri », Strasburgo 1513 in tedesco; vers. latina, Francoforte 1614)... —

la sua opera interessa anche il filosofo della scienza e il teologo.

Bibl. — *Joh. Kepleri opera omnia*, a cura di Ch. Frisch, Frankfurt a. M. 1858-78, 8 voll. con note e biografia. — Altra ediz.: *Gesammelte Werke*, München, C. Beck: il VI vol. (*Harmonice mundi*) fu edito nel 1940 a cura di M. Caspar; il IV vol. (*Kleinere Schriften* [*1602-1611*] e *Dioptrice*) nel 1941, a cura di W. von Dryck, M. Caspar, F. Hammer. — Ulrico Junio, *De Joh. Keplero*, Lipsia 1710. — C. Fed. Ständlin, *Narratio de Joh. Kepleri theologia et religione*, Gottinga 1794, 1797². — Cf. le storie dell'astronomia. — K. Stöckl, *J. K., kais. Mathematiker*, Regensburg 1930. — Enc. It., XX, 167-69. Bibliogr. presso M. Caspar in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, V, col. 931 s. Aggiungi: Id., *Kopernikus u. K.*, 2 confer., München-Berlin 1943. — W. Blaschke, *Galilei u. K.*, Leipzig 1943. — M. W. Burke Gaffney, *K. and the Jesuits*, Milwaukee 1944. — M. Caspar, *J. K.*, Stuttgart 1948 (pp. 476). — G. Abetti, *K.*, Brescia 1951. — C. Baumgardt, *J. K. Life and letters*, New-York 1951.

Per il K.-bund, fondato nel 1907 con sede a Dethmold. v. Ströle in *Die Relig. i. Gesch. u. Gegenwart*, III², col. 729 s.

KEPPLER (*von*) **Paolo Guglielmo** (1852-1926), n. a Schw.-Gmünd, sacerdote nel 1875, professore di Sacra Scrittura a Tubinga (1883) e poi (1889) di pastorale e morale, che insegnò anche a Friburgo in Br. dal 1894, fu nel 1898 consacrato vescovo di Rottenburg.

Coltissimo, si segnalò alle conferenze episcopali di Fulda. Fu predicatore ricercatissimo; per la sua preparazione scientifica fu portato all'uso ampio della S. Scrittura nella predicazione. Si distinse anche per la lotta contro il modernismo e per lo zelo verso l'arte sacra. — v. l'elenco delle opere principali, che ebbero straordinaria fortuna, in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, V, col. 933. — Trad. it.: *Più gioia*, Roma 1911; *La nostra predicazione*, Mantova 1925. — G. Haszl, *P. W. v. K. Rottenburgs groszer Bischof*, Hamburg 1928. — A. Donders, *P. W. K. Ein Künder kathol. Glaubens*, Freib. i. Br. 1935. — F. Schnabel, *Storia religiosa della Germania nell' Ottocento*, vers. it., Brescia 1944, p. 72.

KERGUIN Giovanna Maria, in religione *Maria di S. Natalia*, B., delle Francescane Missionarie di Maria, nativa di Belle-Isle-en-Terre (dioc. di Saint-Brieuc), martire in Cina (Tai-yuan-fu, 9 luglio 1900) con Greg. Grassi (v.). « Contadina robusta, lieta di andare a impiegare in rudi lavori la forza delle sue braccia », trova in Cina, « in luogo delle belle fatiche a cui aspira, l'apostolato della continua sofferenza. Ma sotto i morsi del dolore, ella si diceva felice, perchè, esclamava, quando si soffre il cuore si distacca dalla terra, e fra le torture largamente inflittele da una terapia che non apportava alcun sollievo al suo male, faceva il suo tirocinio per il martirio » (Pio XII, discorso del 27-XI-1946; AAS XIV [1947] 310). — *Bibl.* sotto Jen-Kutun.

KERIOLET (*Le Gouvello de*) **Pietro** (1602-1660), n. e m. ad Auray (Bretagna): personaggio straordinario, che, n. di nobile famiglia, dopo una gioventù avventurosa, scioperata ed eccentrica deliberatamente dedita a tutti i vizi immaginabili, credendo di aver visto il diavolo si convertì (1635) anche per influenza dei « possessi » di Loudun, e si votò a una vita di rinuncia, di penitenza, di duri pellegrinaggi, di umiltà, di carità eroica verso poveri, malati, derelitti, bambini, per i quali costruì un ospizio in Kerlois. Nel 1637 ricevette il sacerdozio. Fu in relazione amicale con Yves Nicolazic, il venerando fondatore del grande pellegrinaggio bretone di S. Anna di Auray, dove K. costruì una basilica, che poi raccolse le sue spoglie. Il « diavolo de K. », morto in odore di santità, è venerato come il « Santo de K. ». Il Padre Domenico di S. Maria carmelitano, suo confessore, fu il suo primo biografo. — H. Le Gouvello, *Le pénitent breton, P. de K.*, Paris 1927⁵. — J. M. Herbot, *Le bon larron, P. de K.*, Paris 1947.

KERLE (*de*) **Giacomo** (1531-1591), valente musicista, n. a Ypres (Fiandra), m. a Praga. Maestro di cappella a Orvieto (dal 1558), in seguito fu al servizio del cad. Otto von Pruchsen vesc. di Augusta (fino al 1582), che seguì sempre nelle numerose peregrinazioni (fu anche a Trento per il concilio, e 2 volte a Roma); a Cambrai aveva ricevuto un canonicato (1579-82). Dal 1582 fu a Colonia al servizio del principe elettore di Waldburg, poi a Praga, come cappellano di Rodolfo II. K. è una forte fecondissima personalità musicale, dallo stile originale, vivo, potente, nella maniera della scuola italiano-fiamminga. Lasciò tra l'altro *Inni*, *Vespri*, *Magnificat*, una ventina di *Messe*, innumerevoli *Mottetti*, *Madrigali*, il I libro dei *Trionfi d'amore* del Petrarca. Per il successo del conc. di Trento compose, su testo di Pietro de Soto, delle nobili *Preces speciales* (Venezia 1562). È uno degli ultimi e più grandi rappresentanti della tradizione polifonica fiamminga. E per la sua opera meritò di esser detto il « salvatore della musica » al conc. di Trento.

KERSBELE (men bene *Kaiserbele*) **Filippo**, O. Carm. († 1489 oppure 1484-85), n. a Gand (altri dissero in Sicilia), m. a Parigi a 27 anni, lettore a Parigi, filosofo e teologo lodato dai contemporanei. Gli si attribuiscono: *De conceptione Mariae* (non più rintracciato), difesa solida ed elegante dell'Immacolata Concezione contro il « Libellus recollectorius de veritate conceptionis B. Mariae » di Vincenzo Bandello (v.); compendi scolastici di celebri teologi del sec. XIV-XV: Roberto Eliphat (Rob. Halifax O. S. F. inglese o Giov. Glevoth agostiniano sassone, ambedue della prima metà del sec. XIV), Tommaso Netter di Walden O. Carm. inglese († 1430), Tomm. Bradwardin arciv. di Canterbury († 1349), Giac. d'Altavilla cisterc. abbate di Eberbach († 1393), Rob. Holcott O. P. inglese († 1349), Pietro Pelaton O. Carm. liegese; un compendio a un *De potestate Papae* (di Pietro Pelaton, o di Vinc. Bandello?) — Referenze e fonti presso Anastase de S. Paul in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 2350 s.

KERVER Giacinto, O. M. Cap. († 1650), n. e m. a Parigi. Quivi si fece religioso (10-1-1618, e svolse gran parte della sua santa vita e della sua rinomata attività di missionario e di scrittore. Dopo lunga esperienza di apostolato, creò la *Congrégation de l'Exaltation S. Croix* « per la propagazione della fede, per la conversione degli eretici e per la confermazione dei convertiti » (14-IX-1632), approvata dall'arcivesc. di Parigi (6-V-1634) e da papa Urbano VIII (3-VI-1634). Essa raccoglieva persone dotte e pie per istruirsi vicendevolmente in religione e per trattare insieme circa i mezzi più atti a promuovere gli scopi indicati nel titolo. Ebbe un rapido splendido sviluppo: innumerevoli persona-

lità laiche ed ecclesiastiche vi entrarono. Ma già nel 1635 l'Assemblea del clero e in seguito la facoltà teologica di Parigi le mossero guerra. I giansenisti, infiltratisi in essa sotto la protezione dell'arcivesc. di Parigi, vi portarono la divisione, brigando per far eleggere un direttore del loro partito e rifiutando la candidatura del grande OLIER (v.); Mazarino, non potendo vincere la resistenza dell'arcivescovo, soppresse la Congregazione (fine del 1653). Essa aveva già ispirato in altre città di Francia istituzioni analoghe e aveva creato asili di « Nouveaux convertis » e di « Nouvelles catholiques » che perdurarono fino alla Rivoluzione.

Per gli scritti di K. v. ED. D'ALENÇON in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 2352 s; BERNARDO di Bologna, *Biblioth. script. O. F. M. Cap.*, Venezia 1747, p. 125. — HURTER, *Nomenclator*, III³, col. 901 s.

KERYGMA; Kerygmatica (*Teologia*). v. TEOLOGIA. — K. Petri: v. PIETRO Apostolo.

KESSLER Giov. Giacomo, latinizzato *Chesselius*, *Ahenarius* (c. 1503-1574), n. e m. a S. Gallo. Studiò a Basilea; fu a Wittenberg discepolo di Lutero (1522-23), passando alla Riforma. Reduce in patria vi diffuse la Riforma. Dapprima sellaio, dal 1537 al 1567 insegnò latino in S. Gallo, mentre si dedicava a studi sulla S. Scrittura. Dal 1571 fu parroco a S. Gallo. Nelle ore libere compose i *Sabbati*, curioso diario (che compilava il sabato sera), importante per la storia della Riforma svizzera e per notizie sulla vita privata dei riformatori. Fu amico di Vadian e tenne rapporti con altri riformatori. Notevole è la narrazione del suo incontro con Lutero. — Ediz. dei suoi scritti e dell'epistolario, St. Gallen 1902, a cura della « Hist. Ver. des Kt. St. Gallen ». — TH. SCHIESS, *J. K.s Sabbata*, St-Gallen 1911.

KESTENS Omer (*De Denderwindek Adolfo*), O. M. Cap. (1863-1925), entrò in religione nel 1882, tra i Cappuccini belgi. Fu maestro dei novizi nel convento di Enghien (1903-19) ed ebbe altri incarichi e prelature. Morì a Herenthals. Pubblicò numerosi lavori ascetici in fiammingo, una biografia di S. Margherita da Cortona (*Marguerite de Cortone*, Bruges 1893) e il lodatissimo *Compendium theologiae asceticae* (Hongkong 1921, in 3 volumi). — *Analecta Ord. Min. Cap.*, 42 (Roma 1925) 162-164. — P. HILDEBRAND in *Dict. de Spiritualité*, I, col. 208 s.

KETILLO (*Kield*, *Kjeld*, *Esuperio*, S. († 27-IX-1150). Nato da distinta famiglia a Venning presso Randers nello Jutland, s'acquistò sì chiara fama di sapienza e di santità che il vescovo di Viborg lo chiamò a sè e lo ordinò sacerdote. K. appartenne al capitolo dei Canonici Regolari Agostiniani di Viborg (prevosto verso il 1145). Quivi insegnò con gran plauso nella scuola capitolare. Cercò di ricondur la pace nella regione, turbata dalle lotte dinastiche; e svolse apostolato missionario tra i Venedi. Il Breviario dello Schleswig gli attribuisce vagamente diuturna attività letteraria, di cui non abbiamo altra notizia, e gli riconosce l'aureola del martirio (« dum in ecclesia B. Margaretae horas canonicas psalleret, in eum irruentibus Christi inimicis, per martyrium occubuit », lezione VI in fine), mentre le altre fonti lo considerano soltanto « confessore ». Fu canonizzato da Clemente III (11-VII-1189). Festa 27 settembre; in Danimarca 11 luglio.

BIBL. — *Vita* scritta da NICOLA, vescovo di Viborg (1154-1158) in *Script. Rerum Danic.*, IV (Copenhagen 1776) 425-42. — ACTA SS. *Jul.* III (Ven. 1747) *die* 11, p. 241-44, con le fonti liturgiche. — Altre indicazioni presso J. METZLER in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, V, col. 945 s. — Cf. *Analecta Bolland.*, XV (1896) 441, circa la traduzione delle vite dei Santi danesi di HANS HOLRIK; LII (1934) 117 s, circa l'opuscolo di TONI SCHMID, *Medeltida pergamentfragment på Gottland*, estratto da *Gotländskt Arkiv.*, 1933.

KETTELER (*barone di*) Guglielmo Emanuele (1811-1877), tra i più grandi vescovi tedeschi del sec. XIX.

I. La vita. Nato a Münster i. W. da una famiglia feudale e compiuti gli studi di diritto, dal 1835 al 1838 occupò vari uffici nella Amministrazione prussiana. Dimessosi dal servizio in seguito al modo violento di procedere del governo contro l'arcivescovo DROSTE ZU VISCHERING (v.) di Colonia nella questione dei matrimoni misti, frequentò il circolo di GÖRRES (v.) a Monaco. Quivi fece anche gli studi di teologia dal 1841 al 1843, anno nel quale, seguendo il consiglio dell'arcivescovo Reisach, decise di farsi prete.

Entrò nel Seminario maggiore di Münster e fu ordinato nel 1844. Cappellano in Beckum (1844-1846), parroco a Hopsten (1846-1849) e poi a S. Edvige in Berlino (1849-1850), si svilupparono in questi anni di ministero parrocchiale le sue doti di pioniere e di maestro del « cristianesimo sociale » nei tempi moderni. Nel 1848 entrò nella vita politica e fino al luglio del 1849 fu membro della dieta dell'Assia per la circoscrizione del Meclemburgo. Il 20-V-1850 fu nominato vescovo di Magonza: restò a capo di questa antica Chiesa fino alla morte, dopo che nel 1851 cadde, per l'opposizione del governo, la sua nomina a coadiutore dell'arcivescovo di Friburgo i. Br., e nel 1865 rinunziò ad essere vescovo coad. con diritto di successione a Posen.

Nel concilio VATICANO (v.) fu colla minoranza antiinfallibilista e ne espose il punto di vista nell'opuscolo *Il concilio universale e il suo significato per il nostro tempo.* Dopo aver tentato invano di far passare una proposta per due limitazioni alla definizione dell'infallibilità pontificia, decise di non partecipare alla votazione e, col permesso del Papa, ritornò in Germania. Dopo la definizione fu tra i primi a sottomettersi con piena lealtà: coi due scritti *Le menzogne delle « Lettere da Roma sul concilio »* (del Döllinger) e *L'infallibile cattedra del Papa dopo la decisione del concilio Vaticano* dimostrò chiaramente che la sua opposizione riguardava solo l'opportunità della definizione dogmatica.

Entrato nel Reichstag (1871) come deputato del Centro, non partecipò, tuttavia, direttamente alla formulazione del programma e nel marzo 1872 depose il mandato, dopo d'essersi opposto con fiera decisione alle leggi del KULTURKAMPF (v.). Da questo momento fino alla morte, avvenuta a Burghausen in Baviera (13-7-1877) nel viaggio di ritorno da Roma, restò il portavoce ed il campione accorto, fermamente sereno dei cattolici tedeschi e dei diritti della Chiesa nel bel mezzo della tempesta, scatenata dal Bismarck contro il cattolicesimo.

II. Il pensiero e l'opera. K. fu uomo di grande dottrina prima che grande uomo d'azione. Senza la

sua dottrina non si possono spiegare nè la chiara visione ch'egli ebbe della posizione della religione e della Chiesa di fronte ai gravi problemi del suo tempo, nè l'influenza straordinaria della sua personalità sulla Germania cattolica nella seconda metà dell'800.

Va notato che la scienza del K., pur non mancando di vigore teologico, fu soprattutto storica, giuridica, politica e sociale: armoniosa risultante degli influssi esercitati su di lui dai circoli culturali di Monaco e di Magonza, di indirizzo prevalentemente speculativo il primo, di spiccate tendenze pratico-pastorali il secondo.

1) Il pensiero del K., quale appare dagli scritti e dai discorsi, è legato ad un'idea centrale, a una idea-forza: il problema della Chiesa di fronte ai tempi nuovi non è che il problema della visione morale-religiosa della vita di fronte alla visione materialistica, lo Stato liberale-capitalista e quello socialista-radicale altro non essendo che la reincarnazione peggiorata dello Stato pagano assolutista ed ateo. Tre opere ha dedicato il K. a questo argomento: nel 1862, *Freiheit, Autorität und Kirche;* nel 1867, *Deutschland nach dem Kriege von 1866;* e nel 1871, *Liberalismus, Socialismus und Christenthum* (discorso tenuto al XXI Congresso cattolico tedesco e stampato a Magonza). Egli dimostra con acuta analisi che alla base dello Stato moderno — di quello liberale e di quello socialista che ne è il figlio naturale — c'è la negazione di Dio e della coscienza e la loro sostituzione con idoli freddi e meccanici: la legge ridotta a pura forma esterna, e la maggioranza parlamentare come espressione illusoria della coscienza generale.

Per questo e ad onta del grande spreco che si fa delle parole *libertà* e *popolo*, lo Stato liberale e quello socialista, secondo il K., conducono ad una sola meta: l'assolutismo più rigido e la riduzione in schiavitù, dorata o brutale, dei popoli.

2) Illuminata e sollecitata da questa visione storico-politico-religiosa della civiltà, l'azione del K. come vescovo e come uomo politico si imposta e si articola tutta in funzione di essa: egli non è l'uomo d'azione che ignora o nega l'uomo di pensiero, ma una personalità vigorosa che sa incarnare le idee, maturate nello studio e nel contatto colla vita, in programmi concreti.

3) Assai notevole, anche se poco conosciuta e rilevata, la sua attività nel campo strettamente ecclesiastico-pastorale: il ristabilimento del Seminario di Magonza, in opposizione all'università di Giessen controllata dallo Stato, per la formazione di un clero più preparato a sentire « cum Ecclesia »; la particolare cura per la creazione e il buon funzionamento delle scuole popolari parrocchiali; la difesa del matrimonio cristiano e lo sforzo solido e continuo per formare sani focolari domestici; la cura meticolosa nel compiere le visite pastorali secondo le norme tridentine; il rafforzamento della disciplina ecclesiastica nello spirito di una maggiore unione con Roma e nella consapevolezza, tanto viva nel circolo di Magonza, che, senza una salda e vitale unità, la lotta della Chiesa contro gli assalti dell'ateismo pagano è sterile; le sue idee sulla riforma della Chiesa concretate in un documento destinato ad essere sottoposto ai vescovi tedeschi nel 1861 per esser poi presentato alla S. Sede: ecco le principali direttrici della multiforme opera ecclesiastica-pastorale del K., intesa a creare l'ossatura essenziale della nuova cristianità per la riscossa contro l'invadenza avvelenatrice del pagano e dispotico Stato moderno.

4) Ma il K. vide chiaramente che una profonda e durevole azione restauratrice della Chiesa non sarebbe stata possibile se non si fosse dedicata con energia a ricondurre vitalmente nel seno della Chiesa stessa le masse popolari in pericolo d'esserne strappate dal bicipite neopaganesimo moderno. Di qui la passione illuminata e vigorosa con cui egli si dedicò ai problemi politico-sociali. Contemporaneo di Marx (v.) e di Lassalle (v.), il K., pur avendo saputo acutamente scoprire e denunziare con energia che il socialismo marxista non rappresenta affatto la necessaria e sana reazione al capitalismo di marca liberale, perchè è viziato in radice dallo stesso male, non cessò, tuttavia, per tutta la sua vita di insegnare colla parola e coll'opera che il mondo del lavoro, chiamato a diventare il protagonista della nuova civiltà in formazione, solo in una visione ispirata dal cristianesimo avrebbe potuto svolgere felicemente una così grande missione storica.

La questione sociale, perciò, fu per il K. il problema dei tempi nuovi ed egli divenne, così, per la passione sapiente con cui vi si dedicò, l'esponente più ammirato e più ascoltato del « cattolicesimo sociale » nella Germania dell'800. Il cattolicesimo sociale, in verità, aveva già buone radici nella terra tedesca: Baader, Buss, Kolping (v.), non avevano proprio atteso il *Capitale* di Marx per occuparsi, e non solo dottrinalmente, delle questioni sociali. Ma quella del K. resta pur sempre la voce più chiara e più viva (v. Sociologia).

Il suo primo intervento ufficiale, di vasta risonanza, è costituito dai due discorsi tenuti nella cattedrale di Magonza nel 1848. In essi il K. espone la dottrina cattolica del diritto di Proprietà (v.) secondo le linee maestre della teologia tomista e si richiama ai Padri della Chiesa, troppo demagogicamente sfruttati dalla propaganda estremista. Nel discorso del 19 nov. diceva « La frase famosa: *la proprietà è un furto*, non è puramente una menzogna; accanto a una grande menzogna essa contiene una verità profonda . . . Così, per tutto il tempo che racchiuderà in sè una particella di verità, avrà forza bastante per rovesciare da capo a fondo l'ordine della presente società . . . Dal falso diritto di proprietà è nata la falsa teoria del comunismo ».

A questo tempo, tuttavia, i rimedi che il K. prospetta non sono ancora orientati secondo le linee di una realistica e concreta politica sociale. Egli, che, organizzatore delle Conferenze di S. Vincenzo fin dagli inizi del suo sacerdozio, aveva capito e insegnato che la carità non risolve il problema sociale, in questo primo periodo — dal '48 al '64 — della sua attività sociale sente e vive i problemi del lavoro con spirito un po' romantico e si limita a suggerire quella soluzione che consiste nella realizzazione volontaria delle riforme da parte dei padroni come un dovere cristiano sentito da cuori rifatti secondo il Vangelo. Soluzione alquanto ottimista, anche se l'aspetto morale-religioso del problema è sempre di primaria importanza.

Il K. se ne rese conto. Il 1864 apre il secondo periodo della sua vita di organizzatore sociale. Il libro *La questione operaia e il cristianesimo* è certamente l'opera più matura, più completa e più

organica che il grande vescovo ha dedicato ai problemi del lavoro. Lo stesso Lassalle fu mosso da questo libro a lodare il K. pubblicamente. La questione sociale viene qui messa a fuoco nei suoi veri termini, che sono: il diritto della Chiesa a trattarla; l'enunciazione classica della legge di bronzo (lavoro umano ridotto a merce); l'insufficienza dei rimedi proposti dal liberalismo; la soluzione suggerita dai principi cristiani e consistente nella creazione delle « associazioni operaie e di produzione ». Il K., che per l'aspetto tecnico di questa soluzione si sente vicino al Lassalle, dissente tuttavia da lui in quanto sostiene la non praticità di far sovvenzionare tali associazioni dallo Stato, perchè pensa che in una società, la quale pone il diritto su un fondamento puramente umano, è logicamente impossibile difendere il diritto di proprietà contro l'arbitrio delle maggioranze.

Egli, poi, anche in questa fase della sua attività sociale più realisticamente politica e costruttiva, non dimentica che nessuna riforma sociale, per quanto perfetta strutturalmente, può essere sana e durevole senza la premessa necessaria della riforma dei cuori secondo principi morali-religiosi. Il discorso tenuto il 25-7-'69 agli operai del bacino del Reno è ricco di insegnamenti vivi e precisi su questo punto. Per il K. le associazioni operaie devono essere informate dallo spirito cristiano se vogliono essere organismi vivi e non agglomerati materiali e puramente meccanici, perchè « senza la religione cadiamo tutti in preda all'egoismo, ricchi o poveri, capitalisti od operai, e sfruttiamo il prossimo tosto che ne abbiamo il potere ».

5) Il K. non si ferma allo studio e all'insegnamento. Oltre che un maestro, è un realizzatore. C'è una relazione del 1869 presentata all'assemblea dei vescovi a Fulda, nella quale troviamo proposte concrete per una legislazione protettrice dei lavoratori, che dovrebbe essere promossa dalle associazioni operaie; c'è, nel decennio 1864-1873, tutta una elaborazione di proposte e progetti per la costituzione delle associazioni di produzione nella forma sognata dal K. secondo lo spirito della sociologia cristiana; ci sono schizzi di cooperative e ricerche di altri mezzi per rialzare immediatamente, in attesa della ideale ed organica soluzione cristiana, la condizione dei lavoratori; c'è, infine, la lettera anonima inviata al Lassalle, dalla quale conosciamo la sua decisa volontà di mettersi al lavoro personalmente impiegando la somma di 50.000 fiorini per dar vita alla fondazione di cinque associazioni operaie.

6) Nel 1873 il pensiero e l'azione sociali del K. compirono una ulteriore evoluzione nel senso di una maggiore aderenza alla realtà contingente. Nel programma di riforme sociali e fiscali da lui proposto al Centro tedesco si sostiene che lo Stato deve intervenire con atti concreti e diretti in favore della classe operaia, almeno fino a quando questa non sarà in grado di provvedere da sè ai suoi interessi, e si tracciano in sette proposte le linee fondamentali di una legislazione del lavoro. C'è in questa posizione la comprensione della necessità di una presenza più diretta dello Stato nelle questioni sociali, ma è facile vedere ch'essa è intesa sempre come un minor male e soltanto in via provvisoria. L'insofferenza profonda del K. verso ogni assolutismo come lo aveva portato a far parte della minoranza antiinfallibilista nel concilio Vaticano, così gli impediva di pensare alla soluzione vera e permanente della questione sociale attraverso la forma di uno statalismo che, secondo lui, minacciava di togliere con una mano la libertà mentre coll'altra procurava un po' di benessere materiale! Ed è forse per questa sua quasi innata ed insopprimibile avversione ad ogni forma di assolutismo che il K., mentre fu ai suoi tempi un precursore dall'occhio acuto e dalla volontà battagliera, così è ancora oggi, ad un secolo di distanza, un grande maestro che parla con voce non affatto invecchiata.

7) Negli ultimi anni della sua vita egli dovette veder cadere sotto i colpi persecutori alcuni suoi ideali più amati e più difesi, quali le scuole popolari parrocchiali, la cattedra di teologia di Magonza, il carattere cristiano del matrimonio e della famiglia; così pure nel terreno sociale egli dovette guardare la soluzione cristiana come una grande meta ancora assai lontana. Ma i frutti della sua lotta più che trentennale vennero più tardi, ed il più prezioso sta oggi decisamente maturando. Con che oggi la figura di K. si aureola di nuova luce.

BIBL. — Ottimo profilo e scelta bibliogr. (con indicaz. delle edizioni: utilissima quella di J. MUMBAUER, *W. E. v. K. Schriften*, Kösel u. Pustet 1923², 3 voll., antologia) presso L. LENHART in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, V, col. 936-39.

In italiano suggeriamo: G. GOYAU, *Ketteler*, trad. ital. di L. Cassis, Treviso, Buffetti 1911, ampia e sistematica antologia delle opere del K. — *Rerum Novarum*, a cura di V. ARCOZZI-MASINO, Ed. « Studium », Coll. « La Cattedra », Roma 1929², con vasta bibliografia. — M. ZANATTA, *I tempi e gli uomini che prepararono la Rerum Nov.*, Vita e Pensiero, Milano 1931. — TIZ. VEGGIAN, *Il movimento sociale cristiano nella 2.ª metà del sec. XIX*, Galla, Vicenza 1902 — F. S. NITTI, *Il socialismo cattolico*, Roux, Torino 1891. — F. SCHNABEL, *Storia religiosa della Germania nell'800*, vers. it., Morcelliana, Brescia 1944, v. indice analitico. — Scarno profilo in ENC. IT., XX, 174.

Alla bibliogr. segnata nell'ediz. di Mumbauer aggiungiamo: F. VIGENER, *K., ein deutsches Bischofsleben*, München 1924. — M. NEUEFEIND, *Bischof K. u. die soz. Frage seiner Zeit*, München-Gladbach 1927. — TH. BRAUER, *K., der deutsche Bischof und Sozialreformer*, Hamburg 1927. — L. ZIRENNER, *Die soziale Predigt bei P. H. D. Lacordaire, O. P., u. W. E. Freiherrn v. K.*, Münster 1940. — J. STRIEDER, *L'importanza storico-sociale di W. E. von K.*, in *Raccolta di scritti in onore di G. Toniolo*, Milano 1929, p. 273-86. — O. H. MÜLLER, *K.*, Oberursel 1947. — R. AUBERT, *K. . . . et les origines du catholicisme social*, in *Collectanea Mechlin.*, 32 (1947) 534-39. — L. LENHART, *Bischof K im Literaturspiegel unserer Zeit*, in *Archiv f. mittelrheinische Kirchengesch.*, 2 (1950) 381-93.

KEYSERLING (*Conte di*) Ermanno (1880–1946), n. a Könno (Estonia), m. a Innsbruck. Fu mosso dal generoso intento di trarre la filosofia dallo stato di pura « scienza » speculativa al suo compito originario, classico, venerando di « sapienza » pratica, regola di vita concreta individuale, sociale, politica, dalla cui attuazione si attende l'elevamento dell'uomo e la felicità. Allo scopo aveva fondato a Darmstadt (1920) la famosa *Schule der Weisheit* (suo organo era *Der Weg zur Vollendung*, dal 1920), che cessò nel 1930 e che K. sperava di ricostituire a Innsbruck. Il tessuto filosofico di questa « sapienza » è un vago idealismo colorito da un vasto eclettismo, in cui si inseriscono, in verità

senza ordine sistematico, i più diversi elementi tratti non solo dalle correnti filosofiche occidentali e dal pensiero orientale, specialmente indiano, ma anche dalle pseudo-scienze magiche, teosofiche, occultistiche e dalla metapsichica, concepite come necessario complemento della filosofia ufficiale delle scuole dimostratasi insufficiente a fornirci la conoscenza integrale dell'uomo, a disciplinare e ad elevare le potenze umane. K. è un singolare rappresentante della filosofia tedesca libera, non accademica. Ma non è un pensatore originale; poco sentite da lui sono le esigenze di sistema e di prova. Peraltro rimane pur sempre suggestivo per quei frammenti di verità, esposti con passione esistenziale, che costellano i suoi scritti.

Della sua immensa produzione ricordiamo: *Das Gefüge der Welt. Versuch einer kritischen Philosophie* (1906, 1922³), *Unsterblichkeit. Eine Kritik der Beziehungen zw. Naturgeschehen u. menschl. Vorstellungswelt* (1906, 1920⁴), *Prolegomena zur Naturphilosophie* (1910), *Das Reisetagebuch eines Philosophen* (1919, 1932⁸, 2 voll.), *Philosophie als Kunst* (1920, 1922²), *Schöpferische Erkenntnis* (1922), *Politik, Wirtschaft, Weisheit* (1922), *Ehebuch* (1925), *Die neuentstehende Welt* (1926; in ital., *Presagi di un mondo nuovo*, vers. di G. Gentili, Milano 1949), *Menschen als Sinnbilder* (1926), *Wiedergeburt* (1927), *Das Spektrum Europas* (1928), *Amerika set free* (1930), *Sudamerikanische Meditationen* (1932), *La vie intime* (1934), *Sur l'art de la vie* (1936), *Das Buch vom persönlichen Leben* (1936), *De la souffrance à la plénitude* (1938), *Das Okkulte* (1923, in collaboraz. con K. Hardenberg e K. Happich), *Gedächtnisbuch* (1948, contiene gli ultimi 4 scritti: *Vom spirituellen Aufbau Europas, Ueber die Schule der Weisheit, Weite tut not, Erneuerung aus dem Ursprung*), *Reise durch die Zeit* (I, *Ursprunge und Entfaltungen*, 1948), *Kritik des Denkens. Die Erkenntniskritischen Grundlagen der Sinnesphilosophie* (1948). — Enc. It., XX, 176, con bibl.; v. anche Append. II-2, 138. — Th. Willemsen in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, V, col. 944. — Vic. N. Ortiz, *K. y la « escuela de la sabiduria ». Perfil de un hombre y su mensaje*, Mexico 1948. — Cf. anche *Mensch u. Kosmos. Jahrbuch der Keyserling-Gesellschaft f. freie Philosophie*, edito da Eleon. von Dungern, Düsseldorf 1949.

KHARIGITI (*Khawarig* o *Kharigiya*= uscenti), uno dei più potenti partiti musulmani sorti nella lotta per la successione di Maometto (+ 8 VI 632): v. Islam, *Espansione*. Sostennero dapprima i diritti di Ali, genero di Maometto (marito di Fatima, figlia del profeta), da una parte contro i sostenitori di Mu'awiya, dall'altra contro gli indifferenti, i tepidi (*qa'ada*) che si estraniavano dalla lotta. Pensavano che Ali per disposizione di Dio era l'unico legittimo « successore » (*Khalifa*) di Maometto: i suoi oppositori dovevano essere considerati peccatori e fuorusciti dell'*islam* e come tali perseguiti a mano armata: contro di essi si doveva « uscire » in campo lasciando ad essi soltanto la scelta fra la sottomissione o la morte (cf. Corano, sura IX).

Senonchè da seguaci attivi, militanti, i più accesi e fanatici, di Ali, divennero i suoi più fieri nemici quando videro che aveva posto in mani umane una questione già risolta da Dio e che combatteva per la sua ambizione personale non già, come avrebbe dovuto, per la causa della religione. Con suffragio popolare si crearono un proprio califfo, scelto non già per titoli legittimistici di discendenza, bensì per titolo di idoneità personale, di fede e di virtù musulmana. Era gente fanaticamente devota, dedita alla lettura del Corano e alle pratiche di culto, come era barbaramente avida di sangue, di razzia, di bottino. Mosse guerra spietata tanto ad Ali, che ne fece strage a Nahawand ma che infine ne fu assassinato (24-I-661), quanto a Mu'awiya, che però trionfò dell'opposizione. Continuarono poi la lotta contro gli Sciiti (v.) e i Sunniti. Avversarono i sovrani di Damasco e di Bagdad, sostenendo che l'imamato non è appannaggio di razza o tribù o famiglia o condizione sociale, ma può essere conferito a qualsiasi vero musulmano di pura fede, di retta osservanza e di profonda scienza religiosa: mancando di queste doti, l'imam può essere deposto. I K. si frazionarono ben presto in numerose sette, fondando parecchi Stati musulmani in Arabia e nell'Africa settentrionale.

Sopravvive ancor oggi la loro frazione più moderata, la setta degli Ibaditi (*Ibadiya*) o Abaditi (cosiddetta dal fondatore 'Abdallah ibn Ibad, vissuto a Bassora tra il sec. VII e il sec. VIII, sotto il califfo umayyade 'Abd al-Malik [685-705] e morto sotto il secondo califfo abbasside Al Mançur [754-775]). Sono ibaditi i Berberi di Zuara e del Gebel Nefusa in Tripolitania, di Gerba in Tunisia, di Mzab in Algeria. Sono stati ibaditi il sultanato di Mascate nell'Oman e il sultanato di Zanzibar donde gruppi ibaditi penetrarono anche nell'Africa orientale. Nella disciplina e nel rituale non si distinguono dagli ortodossi Sunniti che per particolari insignificanti. Della *Sunna* non accettano gli *hadith* riferiti ai « compagni » che dopo Uthman furono nemici dei K. In dogmatica credono, con gli ortodossi, che Dio è creatore sia del male, sia del bene e di ogni atto umano (perciò: Dio è autore dei mezzi di sussistenza anche quando non sono leciti: chi perisce ucciso non si sottrae alla predestinazione, ma muore proprio nell'istante previsto e predestinato da Dio . . . .). Sviluppano molto il tema della solidarietà (*Walaya*) musulmana, determinando minutamente i modi con cui vanno trattati i musulmani e gli eterodossi. Sostengono che le buone opere sono necessarie alla salvezza quanto la fede; che Dio perdona solo i peccati veniali, purchè non recidivi e che le pene dell'inferno riservate agli infedeli e ai musulmani peccatori sono eterne. Per questo punto di dottrina s'accostano ai Mutaziliti, dei quali subirono una modica influenza dottrinale: col mutazilismo, infatti, essi negano la distinzione reale tra l'essenza e gli attributi di Dio, rigettano ogni forma di antropomorfismo, ritengono impossibile la visione di Dio tanto in questa che nell'altra vita, dichiarano creato il Corano. — Per la *Bibl.* v. Islam e P. Casanova in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 1647 s. — E. F. Gautier, *Le passé de l'Afrique du Nord*, Paris 1942, p. 281 ss.

KHARIZI (*Jehudah ben Shelomoh K.* o *al-K* = il poeta), detto talora anche *Alkofni* (o « figlio d'Alkofni ») o *Itoiel*, rabbino spagnolo florito sulla fine del sec. XII o al principio del sec. XIII. Viaggiò molto in Europa, in Palestina, in Persia, e si fece un gran nome per i suoi numerosi scritti ebraici, che comprendono: traduzioni in ebraico di vari trattati di Aristotile, di Galeno, della *Guida* di Mosè Maimonide (versione dall'arabo, fatta a Marsiglia), dei *Mekamat* (= sessioni) del grande poeta

arabo Hariri (dall'arabo); e opere originali, cioè alcune poesie, il poema *Refuot Gheviah* sul modo di conservar la salute, e specialmente il *Tachkemoni* (Costantinopoli 1540, 1578, 1583; Amsterdam 1729), che è una specie di enciclopedia in 60 capi, ricalcata per lo stile e per la materia sulle « Sessioni » di Hariri, intrappresa da K., pentito di aver impiegato i suoi talenti nel far conoscere le opere degli stranieri, per dimostrare in fatto che la lingua ebraica non era meno ricca e meno acconcia della lingua araba a trattare ogni sorta di argomenti; che anzi, pensa K. (nella prefazione), quanto vi ha in Hariri e negli Arabi di parabole ingegnose, di pensieri sublimi, d'espressioni nobili è tolto dai nostri santi Libri e dalla lingua dei nostri santi Padri ». Da questo punto di vista, K. contribuì alla rinascita della cultura ebraica in un periodo in cui questa sembrava ipnotizzata dagli splendori della cultura araba: « un santo zelo si è infiammato nel mio cuore, dice K. nella prefazione, vedendo che la saggezza era cessata nella mia nazione e si era ritirata da noi: vedendo che Agar [capostipite degli Arabi] aveva partorito figli vezzosi e che Sara [capostipite degli Ebrei] era sterile ». In effetti K. uguaglia Hariri per la varietà e l'arditezza delle immagini e per la pompa orientale dello stile; ma ne uguaglia e ne aggrava anche i difetti, cadendo in oscurità, stranezze, ricercatezze o in sovraccarica copiosità. Per il titolo dell'opera v. II Re XXIII 8.

KHOMIAKOV Alexis Stepanovitch, di Mosca (1804-60), letterato, filologo, storico, filosofo e teologo, « spirito eminente, il più eminente forse di coloro che hanno tentato di esprimere il pensiero ortodosso-russo e di fare, da questo punto di vista, la critica del mondo germano-latino » (A. Gratieux). Lasciò molti scritti (editi in 8 voll. a Pietroburgo 1900), fra i quali molto noti anche in Occidente sono alcuni opuscoli (vol. II dell'Opera omnia) scritti per lo più in forma di lettere, riguardanti le confessioni e le Chiese occidentali: l'argomento più interessante del pensiero di K.

Pensatore vigoroso, radicale, capo del movimento teologico slavofilo moderno, ispira la nuova polemica ortodosso-cattolica, cui diede ordine sistematico e formule efficaci. In essa le vecchie differenze di riti, di costumi e il Filioque (v.) sono messi tra parentesi, mentre oggetto precipuo di opposizione resta il primato e l'infallibilità personale del Papa, combattuti da K. in nome di una ecclesiologia liberale, in cui i valori mistici e communitari si fanno prevalere sui valori gerarchici istituzionali. La Chiesa orientale, nella sua costituzione conciliare subordinata al primato della carità, secondo K. ha conservato intatto il principio della libertà spirituale nella comunità dell'amore. In ciò si differenzia specificamente dalla Chiesa latina, che, rinunciando al principio morale dell'amore, si rese schiava di tendenze materialistiche, le quali nel campo delle istituzioni, sfociarono nella fondazione di una autorità esteriore, e nel campo del pensiero s'impelagarono nel razionalismo giuridico; sicchè per evitare l'anarchia la Chiesa latina si vide costretta a darsi una garanzia esteriore nell'infallibilità del Papa, che è invece un privilegio della Chiesa. Non è meglio trattata da K. l'ecclesiologia protestante, giudicata un cripto-papismo e ugualmente opposta all'ortodossia russa come l'esteriorità all'interiorità.

La divergenza ecclesiologica è un aspetto della generale opposizione che l'ideologia slavofila storica, filosofica e teologica di K. pone tra mondo slavo orientale e mondo germano-latino occidentale, rappresentante l'uno il principio della materia, della necessità fisica, del giuridismo istituzionale e dell'organizzazione reggimentale (kuscismo), l'altro il principio dello spirito, della libertà, del democratismo religioso (iranismo).

K. operò una rivoluzione nell'ecclesiologia conservatrice (rappresentata dai libri simbolici, dalle opere di Macario Bulgakov, Filarete di Gumilev, Silvestro Malevanskij), fondando la nuova ecclesiologia liberale. Questa, secondo Pawlowski, suscitò una doppia reazione: da una parte la scuola progressista (A. Lebediev, E. Akvilonov, N. Malinowskij, e più recentemente N. Arseniev, N. Berdiaev, S. Bulgakov, L. Karsavin, A. Kartašov), che tentò di mitigare il radicalismo di K.; dall'altra la scuola di Soloviev (v.), che tentò una sintesi delle tendenze soggettivistiche di K. con la teologia conservatrice ortodossa e con la teologia cattolica.

Secondo Pawlowski, l'ecclesiologia russa attuale gravita attorno al sistema di K., il quale incontrò favore presso i teologi russi in patria in quanto idealizza alcune tendenze dell'anima e della vita sociale russa, e all'estero in quanto s'incontra con la dottrina religiosa del Liberalismo (v.) e del Modernismo (v.) imperversante nell'Occidente acattolico. In sede critica il pensiero di K. merita tutte le obiezioni che si debbono fare a queste categorie. Inoltre, si deve dire che il cattolicismo e lo slavismo descritti da K. sono da lui stranamente — ingenuamente o ingiustamente? — semplificati e addomesticati, per farne risaltare più netta l'opposizione: sicchè avviene che le sue critiche non trovano il bersaglio. « Est enim eius theologia magis imaginationis et sensibilitatis foetus quam rationis principiis Revelationis illuminatae ructus » (Jugie, I, p. 626).

Bibl. — M. Jugie, *Theol. dogm. crist. orientalium*, I (Par. 1926) 387 s, 609 s, 626 (quivi, nota 2, bibliografia); II (ivi 1933) 506, 700; IV (ivi 1931) 208, 274, 284-88, 318, 466, 489, 491, 512, 533, 569-71. — M. Gordillo in *Dict. de Théol. cath.*, XIV, col. 359 ss, con abbondanti indicazioni bibliografiche nel testo e a col. 370. Aggiungi gli studi più recenti. — A. Pawlowski, L'idea di Chiesa secondo la concezione dei teologi e degli istoriosofi russi (in polacco), Varsavia, Ediz. della « Società teologica » 1935, con riassunto in francese. — A. Gratieux, *A. S. K. et le mouvement slavophile*. I, *Les hommes*. II, *Les doctrines*, Paris, Edit. du Cerf 1939, 2 voll. — Id., introduz., vers. francese con note dell'importante *Préface aux oeuvres théologiques de A. S. K.*, opera di G. Samarin, discepolo di K., scritta nel 1867, per servire da prefazione al vol. II dell'ediz. completa di K., Paris, Edit. du Cerf 1939. — P. Baron, *Un théologien laïc orthodoxe russe au XIX siècle, Al. St. Kh. Son ecclésiologie, exposé et critique* (« Orient. christ. analecta », fasc. 127), Roma 1940. — Ch. A. Manning, *K. and the orthodox Church*, in *Review of Religion*, 6 (1942) 169-78. — S. Bolshakoff, *The doctrine of the unity of Church in the works of K. and Moelher*, London 1946 (pp. XIV-334). — B. Schultze, *Chom.s Lehre über die Eucharistie*, in *Orient. christ. period.*, 14 (1948) 138-61. — Id., *Pensatori russi di fronte a Cristo*, I (Firenze 1947) 63-75. — Cas. Swiętlinski, *La conception sociologique de l'oecuménicité dans la pensée relig. russe contemporaine* (K., Soloviev), Paris 1938.

KIBLER Egidio, O.S.B. († 27-XI-1701), di Peissenberg. Dopo aver professato ad Andechs, ebbe importanti incarichi nella Congregazione Bavarese O.S.B., specialmente come maestro dei novizi, insegnante di teologia, direttore di spirito a Lilienberg (München), guadagnandosi fama di santità e di dottrina ascetica, esposta in molti scritti, fra cui si segnalano: *Physica naturalis et supernaturalis* (1691), *Thesaurus inaestimabilis* (1696), *Decisiones logicae et problemata ascetica* (1698), *Geistliche Sendschreiben* (1699), *Tractatus asceticus* (ancora ms.).

KIDD Beniamino (1858-1916), celebre sociologo inglese, maestro della scuola etico-positivista, il quale, come Spencer (v.), applicò alla sociologia (v.) il metodo positivistico ispirato alla legge dell'evoluzione biologica, ma del Positivismo (v.) combattè acerbamente sia l'individualismo e l'utilitarismo (la società non è la somma degli individui e gli interessi della società non si identificano con quelli degli individui, che anzi è legge per K. che questi interessi « sono tra loro antagonisti: non possono mai armonizzarsi: sono intrinsecamente ed essenzialmente irriducibili »), sia, soprattutto, il naturalismo areligioso, il razionalismo e l'ostilità al fenomeno religioso: è essenziale alla società una sanzione soprarazionale: « la religione all'uomo insegna non solo a morire come individuo, ma anche a vivere come membro della società »: « la storia della civilizzazione occidentale, infatti, non è che la storia naturale della religione cristiana »; « il bene e il male sono bene e male non in virtù di una creazione umana, ma in virtù di un decreto divino ». E « verrà tempo in cui la scienza guarderà al suo passato [positivistico] con meraviglia, se non con sentimento di vergogna, per l'atteggiamento che essa prese di fronte ai problemi più elevati della storia umana ».

Scritti principali di K.: *Social evolution* (London 1894, 1906³, tradotto in molte lingue europee e in cinese; nel 1894-1900 se ne vendettero ben 250.000 copie); *Principles of western civilisation* (London 1902, 1908²); *The control of Tropics* (ivi 1898); molti articoli in *Supplement of Encycl. Brit.* In *Rivista di Scienza* di Bologna del 1908 K. lasciò un bel compendio del suo pensiero con l'articolo *The two principal laws of sociology*. — Per G. Toniolo (*L'odierno problema sociologico*, Firenze 1905, p. 150), il nome di K. avrebbe dovuto figurare nella sociologia al posto d'onore accanto a quello di A. Comte. — Ueberwegg-Oesterreich, V¹², 190. — R. Mackintosh, *From Comte to B. K.*, London 1899. — Fr. de Hovre, *La philosophie sociale de B. K.*, in *Revue néoscol. de philos.*, 17 (1910) 376-94.

KIDD Giacomo Beresford (1864-1948), n. a Birmingham, m. a Oxford, stimato teologo e storico anglicano, « warden » del Keble College a Oxford (1920-39), membro della House of Clergy. Si distinse nei sinodi e nella Church Assembly. Nel 1923, per incarico dell'arciv. di Canterbury, partecipò alle Conversazioni di Malines (v.). Dei suoi lavori segnaliamo: *History of the Church* fino al 461 (3 voll., 1922), che si ritiene in molti punti più seria e approfondita dell'« Histoire ancienne de l'Eglise » di Duchesne; — *The later mediaeval doctrine of the eucharistic Sacrifice* (1898); — *The thirty nine Articles* (1899); — *The continental Reformation* (1911); — *The Churches of eastern Christendom* dal 451 all'età contemporanea (1927); — *The Roman Primacy to a. D. 461* (1936). Naturalmente, la fede anglicana — con moderazione e con rispetto, antiromana — comanda in alcuni punti sostanziali la scelta dei fatti e più ancora la loro interpretazione. Ad es., per K. l'apostolo Pietro venne a Roma, vi predicò, vi subì il martirio, ma non vi fu vescovo se non nella misura in cui le funzioni del vescovo si confondevano con quelle del predicatore apostolico. Il primato della Chiesa Romana nacque dalla sua fondazione apostolica (i due massimi Apostoli, Pietro e Paolo, vi predicarono e vi morirono), dalla sua posizione di centro dell'impero, dalla sua potenza, influenza, attività caritativa...: ma si tratta, più che di reale supremazia, di notorietà, « primato di direzione, che è più del primato d'onore e meno del primato di giurisdizione »: inoltre è un primato che appartiene originariamente alla Chiesa-comunità, non già al vescovo di essa, il quale, anzi, da essa, quasi per riverbero, l'ha ricevuto a partire dal sec. II: non fu già il primato di Pietro che creò il primato della Chiesa Romana, ma, al contrario, l'eccellenza particolare di questa Chiesa, finì per ridondare anche sul suo capo, sul Papa, e non solo sui Papi dei secc. II e ss., ma perfino, per una specie di retroiezione storica, sui Papi del I sec. e sullo stesso Pietro. La teoria monarchica del papato, dopo lenta evoluzione, appare pienamente formata con papa Innocenzo I (v.) e soprattutto con S. Leone Magno (v.). Il quale: fa dire ai testi evangelici che il primato d'autorità fu conferito a Pietro da Gesù: crede che Pietro fu il primo vescovo di Roma: che il suo potere si perpetua nei suoi successori, e che egli è misticamente presente sulla cattedra di Roma: che il Papa ha la « plenitudo potestatis » su tutta la Chiesa: che l'autorità, limitata alla diocesi, degli altri vescovi deriva da Cristo non già immediatamente ma mediante Pietro e il Papa.

A parte queste interpretazioni, che alla luce incrociata dei testi neotestamentari e dei fatti storici facilmente appaiono eterodosse, K. è un profondo conoscitore e un lucido espositore della storia dottrinale primitiva.

KIDDERMINSTER (*Kedermyster, Kyderminstre*, Riccardo, O. S. B. († c. 1531), inglese, abbate (1487) di Winchcomb (Gloucester), dove quindicenne aveva professato e dove, terminati gli studi a Oxford, aveva insegnato. Addottoratosi in teologia (1500), era stato un anno a Roma. Nel 1512 ritornò a Roma per assistere al V conc. Lateranense ecumenico XVIII (1512-17). Promosse la disciplina regolare e gli studi nel suo monastero; nel regno andò predicando la fede e i costumi cristiani, acquistandosi fama di zelo e prudenza e influenza a corte. Avendo il Parlamento di Westminster limitato le immunità del clero (1512, 1515), K. in una celebre controversia difese la libertà della Chiesa e i diritti dei chierici all'esenzione dal foro secolare. Lasciò: *Tractatus contra doctrinam M. Lutheri*, conosciuto sotto il titolo *De veniis* (1521); *Compendium Regulae S. Benedicti;* un registro da lui composto nel 1523 (l'originale fu bruciato a Londra nel 1666; se ne conserva copia alla Bodleiana di Oxford), contenente la storia della fondazione, degli abbati e dei privilegi del monastero di Winchcomb, una vita di S. Patrizio e un trattato sull'antichità dell'abbazia di Glastonbury. —

Fonti e bibl. presso J. Baudot in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 2353 s.

KIEFL Franc. Saverio (1869-1928), n. a Höhenrain (presso Plattling), m. a Ratisbona. Ordinato sacerdote nel 1894, esercitò cura d'anime in vari luoghi; indi insegnò esegesi a Dillingen, a Passau, e poi (dal 1905) dogmatica e storia dei dogmi alla univ. di Würzburg. Dal 1911 era canonico a Ratisbona. Eminente filosofo, teologo, esegeta e storico, difese efficacemente il dogma contro gli errori del tempo e lo espose lucidamente, con profonda conoscenza della filosofia moderna, della storia religiosa, della dottrina biblica, in opere che non hanno perduto d'interesse, come: *Der geschichtliche Christus u. die moderne Philosophie* (1911), *Leibniz* (1913), *Die Theorie des modernen Sozialismus über den Ursprung des Christentums* (1915), *Sozialismus u. Religion* (1919), *Christentum u. Pädagogik* (1920), *Kathol. Weltanschauung u. modernes Denken* (raccolta di saggi, 1922[2-3]). Contro il naturalismo biologico di Fed. Gugl. Foerster (v.), difese la concezione soprannaturale cattolica nelle opere *F. W. Foersters Stellung zum Christentum* (1918) e *F. W. Foerster u. der Katholizismus* (1918). Partecipò alla polemica suscitata dagli scritti di Erm. Schell (v.) con intenti irenici verso Schell e pur con energica affermazione dell'eternità delle pene infernali e dei dogmi cattolici (*H. Schell u. die Ewigkeit der Hölle*, 1904; *Die Ewigkeit der Hölle u. ihre spekulative Begründung*, 1905; *H. Schell*, 1907; *Die Stellung der Kirche zur Theologie von H. Schell*, 1908); contro l'interpretazione di K., Stufler scrisse *Die Vertheidigung Schells durch Prof. Kiefl...*, 1905. Nel 1921 K. curò la 10ª ediz. della *Simbolica* di A. Möhler (v.). — J. Engert in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, V, col. 945.

KIELD, S. v. Ketillo.

KIENLE Ambrogio, O.S.B. (1852-1905), n. a Laiz presso Sigmaringa, m. a Beuron, scrittore di liturgia e di canto corale, cultore di cose monastiche. Entrato fra i Benedettini di Beuron (1873) e ordinato sacerdote (1877), ricoprì le cariche di cantore, maestro dei novizi, bibliotecario. Fu benemerito della riforma del canto gregoriano in Germania. Scrisse, tra l'altro, *Die Choralschule* (1884, 1899[3]; vers. franc. di L. Janssens, Tournai 1895[2]); *Kleines kirchenmusikalisches Handbuch* (1893); *Maass und Milde in kirchenmusikalischen Dingen* (1901). — *St. Benediktsstimmen*, 1905, 314-318.

KIEPACH Stanislao, O.F.M. (1754-1807), n. a S. Candido in Val Pusteria, m. ad Hall nel Tirolo, professore nelle scuole dell'Ordine, ripetitore a Friburgo di Br. e preside della congregazione dell'accademia dell'università, predicatore del duomo di Friburgo (1784), e (dal 1785) in Hall dove fu parroco fino alla morte. Nel 1790 stampò la sua prima *Orazione*, da lui recitata ad Hall in morte dell'imperatore, la quale, fra tutte quelle pubblicate in Germania, venne premiata Ci lasciò 10 volumi di prediche (Augsburg 1794-97), e altri numerosi scritti riguardanti punti di dottrina cristiana e le questioni del tempo. — Sigismondo da Venezia, *Biografia seraf. degli uomini illustri*, Venezia 1846, p. 848.

KIERAN, SS. v. Chierano.

KIERKEGAARD Sören Aabye (1813-1855), n. e m. a Copenhagen, originalissima figura di uomo e di pensatore, spirito squisitamente poetico e profondamente religioso, propugnatore di una religiosità nuova, seriamente, drammaticamente, integralmente vissuta, in contrasto sia con l'idealismo tedesco hegeliano, sia con il protestantesimo ufficiale, scrittore di gran classe, di finissima penetrazione analitica e di straordinaria potenza dialettica. Nelle sue numerose opere, tutte più o meno autobiografiche, si riflettono le esperienze della sua infanzia solitaria, della vita mondana, del fidanzamento con Regina Olsen, della volontaria rinuncia all'amata, i dubbi e le ansie del cristiano di fronte al problema della salvezza, le polemiche giornalistiche, le dispute con la Chiesa protestante. È sulla materia autobiografica si costruisce la sua riflessione: audace visione filosofico-religiosa della vita, dove il valore assoluto della verità personale e concreta del cristianesimo si afferma contro la verità generale e razionale dei sistemi filosofici.

Grandissima fu la influenza di K. sullo sviluppo del pensiero religioso contemporaneo, del quale è per più titoli il padre: le filosofie esistenzialistiche — in prima linea quelle di Heidegger (v.). e di Jaspers (v.) — trassero da lui motivi essenziali di ispirazione. E, pur essendosi scostato, in molti punti non poco, dalla verità, è un potente educatore delle anime, e merita una men secca esposizione.

I. Vita. Nacque il 5-V-1813, « figlio della vecchiaia» (ultimo di 7) di Mikael Pedersen (1756-1838) e di Anna Sörensdatter Lund (1768-1834). La madre non lasciò ricordi di sè negli scritti di K. Invece il padre, cui la fortuna raccolta col commercio del lino consentiva ormai di vivere di rendita, campeggia nell'opera del figlio come figura misteriosamente malinconica e tormentata, ammirata ed amata e insieme riprovata: da lui K. fu avviato a un cristianesimo fosco, duro, angosciato, drammatico, dominato da un opprimente senso del peccato e dall'assoluto rispetto del dovere; per questa « educazione insensata » K. non fu mai fanciullo e il cristianesimo dovette apparirgli come « la più disumana crudeltà ».

Negli studi al collegio Borgedyskole (dal 6-X-1821) e all'università (dal 30-X-1830) Sören si rivelò uno spirito d' « eccezione », meravigliosamente ricco di fantasia e di passione, di penetrazione psicologica, di riflessione, di potenza dialettica. Amante della solitudine pensosa, « visse strettamente da intellettuale. Le cose eterne, il commercio con l'idea e con Dio: ecco gli unici interessi che agitavano la sua anima ». Sottopose ad acuta, severa revisione critica le correnti ufficiali della filosofia e della teologia; resistette al malioso fascino del Razionalismo (v.), del panlogismo di Hegel (v.) e dell'Idealismo (v.) imperante, avvertendone l'incapacità di comprendere e di sanare la vera « realtà esistenziale ». Del resto s'accorse che la sua « vocazione » non era di offrire al mondo « risultati » bell'e fatti, ma di « creare dappertutto delle difficoltà », di rendere più difficili le cose, cioè di suscitare inquietudini e appassionata problematica che stimolasse gli uomini a tradurre in subiettività personale drammaticamente vissuta la verità obiettiva del cristianesimo.

Senonchè nel « cristianesimo autentico [che non è quello volgare della « cristianità »] si entra con un salto disperato », con « la più terribile delle decisioni », che si tenta sempre di differire: esso

« è una cura radicale che si cerca sempre di rinviare a più tardi possibile ». Anche K. patì questa situazione. Oscillò tra la ricerca pura di una verità per la quale dovesse « vivere e morire », e la caccia a infelici succedanei, come lo studio teologico in vista della carriera pastorale, lo studio del diritto, dell'arte drammatica...; camminò per alcun tempo sui « sentieri della perdizione », abbandonandosi alla mondanità, alle « futilità estetiche » dei profumi e della moda, ai piaceri dei bars, della gola, della carne. Aveva brutto aspetto, una voce « incirconcisa » sgradevole, uno spirito di contraddizione mordace e sarcastico, scontroso ed estremamente suscettibile, del resto bizzarro. Ma, se non si conciliò amicizie, il suo brio eccezionale, alimentato da buona erudizione, da vivace immaginazione e da prodigiosa abilità dialettica, condito da eccentricità e da ardite oscenità di linguaggio, lo rese ammirato e temuto... S'indebitò gravemente, accantonò gli studi, differì gli esami. E dovette separarsi dal padre (settembre 1837): gli fu assegnata una rendita annua di 500 rixdale, che egli arrotondò con lo stipendio percepito quale professore di latino nel liceo di Copenhagen (inverno 1837-38).

Il tormento della nativa malinconia e della riflessione gli impedì di affogare nella palude del godimento immediato: « rientrando in casa dopo una serata di cui ero stato l'anima .... avrei voluto tirarmi una pallottola in testa », così confessa K. in una nota del *Diario 1836*. Ritornò alla religione e si riconciliò col padre (1838).

Ad affrettare questo ritorno dovette contribuire la rivelazione di un terribile segreto di famiglia, che il vecchio Mikael Pedersen poco prima di morire († 8-VIII-1838) aveva fatto al figlio Sören. Quale segreto? probabilmente una grave colpa del padre, che « un giorno, ancor fanciullo, occupato a custodir le pecore sulla landa dello Jutland, per eccesso di sofferenza si levò su una collina a lanciare una maledizione contro Dio » (*Diario 1846*); è lecito congetturare che la cupa malinconia del padre si radicava in un disperato sentimento di colpabilità, di cui la coscienza di Mikael non riuscì mai ad assolversi. Sören ne fu sconvolto come da uno spaventevole terremoto spirituale: da quel momento si diè a riconfortar con le speranze cristiane il gemebondo spirito del padre, ma egli stesso fu preso dalla coscienza angosciosa che un orribile delitto e la conseguente punizione di Dio pesava sulla sua famiglia; per questa maledizione divina prevedeva che non avrebbe oltrepassato i 33 anni di età, longevità massima dei 5 suoi fratelli già morti (1819, 1822, 1832, 1833, 1834): si sentiva già prossima la morte e il 7-IX-1838 pubblicava la sua prima opera col titolo: *Estratto dalle carte di uno che vive ancora....* Col fervore religioso ritornò in K. l'amore allo studio. Ottenne un diploma di teologia (3-VII-1840) che gli permetteva di esercitare il ministero pastorale. Dopo un viaggio nello Jutland (10 luglio–6 agosto 1840), si iscrisse al Seminario pastorale (17-IX-1840). Il 12-I-1841 teneva il suo primo sermone in una chiesa di Copenhagen. Il 29-IX-1841, sostenuta una tesi *Sul concetto di ironia,* conseguiva all'università il grado di « magister artium ».

Intanto, per dar ordine alla sua vita, s'era deciso per il matrimonio, fidanzandosi (10-IX-1840) con la diciassettenne Regina Olsen, da lui conosciuta fin dal 1837. Ma già pochi mesi dopo nella sua anima torturata e retta si chiarì la convinzione che quella relazione non poteva conchiudersi col matrimonio, perchè egli era schiavo di una invincibile malinconia in parte fatalmente legata al suo originario temperamento fisio-psichico, in parte acquisita lungo le tragiche esperienze individuali e familiari; del resto, la differenza di età — 10 anni — tra Regina e lui veniva enormemente moltiplicata dal fatto che egli si sentiva già spiritualmente vecchio: un intellettuale, e per giunta, un' « eccezione »; infine, sempre più acutamente avvertiva la necessità di superare la fase « estetica » per installarsi nella fase « etica » e « religiosa » della vita. A poco a poco la passione giovanile dei primi giorni veniva placandosi nella vaga, malinconica dolcezza spirituale del ricordo e del sogno, mentre il volto fisico di Regina perdeva i suoi caratteri individuali e si trasformava in ideale. Per superare questi ostacoli, tentò di iniziare Regina ai segreti della sua tristezza e, con molte letture e conversazioni edificanti, di concentrare gli interessi di lei nella vita religiosa. Il risultato fu sconfortante: Regina parve difettare di sensibilità religiosa .. Con tale stato d'animo K. non poteva mettersi per la via comune del matrimonio senza tradire Regina e se stesso. Chiedendo perdono per « un uomo, il quale, benchè potesse molto, non fu capace di rendere felice una fanciulla », restituì l'anello di fidanzamento (11-VIII-1841). Poichè Regina non s'acconciava a perderlo, egli tentò di abbassarsi nella stima e nell'amore di lei, mostrandosi freddo, bizzarro, squilibrato e fingendo di essere a lei infedele, leggero e volgare impostore. La tattica riuscì allo scopo: l'11-X-1841 si separava per sempre da Regina. Malgrado le sottili giustificazioni che K. seppe dare a se stesso, il rimorso della sua condotta macchinosamente morbida e crudele verso la fidanzata non cesserà di perseguitarlo. Verso l'infelice fanciulla, come, per altro aspetto, verso suo padre, si riconoscerà debitore della sua educazione (« l'uno mi educò con la sua nobile saggezza, l'altra con la sua amabile futilità », *Diario 1849*) e della sua arte di scrittore e di poeta religioso: già nel 1843 poteva pubblicare numerose grandi opere, scritte con fecondo impeto, tra cui *Timore e tremore*, che stimava il suo libro migliore, « sufficiente ad immortalare il suo nome »: in essa K. prende per la prima volta nettamente posizione contro l'idealismo hegeliano e, mentre pone il problema del rapporto dell'individuo con il tempo e con la realtà, svolge l'idea dell'unione fra necessità e libertà, tra finito ed infinito, realizzata nell'io; mai come in questo libro la sua « dialettica lirica » e la sua arte di far sentire le esigenze della religiosità ci commuove tanto profondamente.

La rottura del fidanzamento con Regina fu il suo « fidanzamento con Dio » (*Diario 1852*), una disposizione provvidenziale per « guadagnarlo all'interesse delle idee » (*Diario 1854*) e per rivelargli la sua missione di banditore del cristianesimo genuino integrale. Concentrata la sua attenzione esclusivamente sui problemi della vita cristiana, accettò il celibato come condizione necessaria all'apostolato dell' idea (« ogni volta, che la storia del mondo fa un importante passo avanti e supera un passo difficile, s' avanza una formazione di cavalli di rinforzo: gli uomini celibatari, solitari, che

vivono soltanto per un'idea », *Diario 1847*) e nella sua dimora di Copenhagen si circondò di solitudine, amica del bosco, della notte, delle tombe e dell'eternità, benedicendo Dio che concedendogli, con l'eredità paterna, larga tranquillità economica, gli permetteva di interamente « sacrificarsi per fare avanzare l'idea » (*Diario 1853*).

Con meravigliosa energia sottopose a finissima analisi l'idea e la storia cristiana, comunicando al pubblico le sue meditazioni. Distinguendo il « cristianesimo » (l'ideale cristiano) dalla « cristianità » (la effettiva vita religiosa dei cristiani organizzati nella Chiesa ufficiale), vedeva in questa, con Pascal, « una società di uomini che con l'aiuto di qualche sacramento, si sottraevano al dovere di amare Dio », cioè denunciava la « cristianità » come estranea al « cristianesimo » e concludeva che il « cristianesimo non è ancora realizzato ».

In un primo tempo credette che i cristiani di oggi si trovassero in condizione privilegiata rispetto ai primi cristiani, perchè « oggi, dopo un cammino di 1800 anni, l'elemento cristiano ha impregnato la vita intera, in modo che la vita intera è penetrata, nella Chiesa cristiana, dall'elemento cristiano — filosofia cristiana, estetica cristiana, storia cristiana — ed ora è senza dubbio più facile trovare l'elemento essenzialmente cristiano: non si deve studiare la gemma in bocciolo ma la pianta in fiore » (*Diario* 1835). In seguito denunciò il cristianesimo attuale come una deviazione dal cristianesimo autentico, cominciata già da S. PAOLO (v.), aggravata dalla RIFORMA protestante (v.) più che dal cattolicesimo: la deviazione consistette nel considerare Cristo come « dono », grazia, anzichè come « modello » da imitarsi con spirituale contemporaneità. Ne nacque un « cristianesimo zuccherato », fatto di puerili dolcezze e di baldanzose sicurezze, che si proclama rappresentante della cultura e promette una salvezza gratuita o a buon mercato, adagiandosi in una vigliacca mediocrità che non solo è di fatto praticata, ma perfino viene eretta sistematicamente in dottrina e predicata come ideale, cosicchè non solo non evita e non combatte il peccato, ma lo convalida, lo rende inguaribile ed elimina il pentimento. Si dimentica che il cristianesimo è « scandalo per i giudei e follia per i gentili »: che il suo periodo aureo fu quando i cristiani erano considerati i « nemici del genere umano »: che esso è rivoluzione totale, la quale sconvolge e muta tutto l'ordine umano delle cose, mettendoci in urto col mondo: che esso non è uno « stato cristiano », un conformismo esterioristico organizzato in Chiese stabilite, bensì una religione viva, concreta, personale, la quale mette l'io « davanti a Dio » in rapporto assoluto: che non esige dall'uomo di entrare, come membro anonimo, in una comunità cristiana reggimentale, bensì di « divenire cristiano » e di entrare in contatto diretto con Dio, come un « unico », poichè l'umanità cristiana non è un continente ma piuttosto « un mare del Sud, pieno di isole » (*Diario* 1838). La Chiesa attuale, con indegno inganno, patteggia col mondo, mondanizzandosi e laicizzandosi: anzichè cambiare e negare il mondo, ha conservato in sè il mondo battezzandolo come cristiano: si è interposta tra l'uomo e Dio distruggendo l'interiorità religiosa: per assicurarsi protezioni temporali in vista di beni temporali, non si peritò di allearsi col potere politico creando una mostruosa « religione di Stato » che uccide la vera religione. I pastori non fanno che dilapidare gli ultimi resti della fede: il culto divino è un'abbominazione peggiore del furto e del sacrilegio: le chiese sono teatri, assai peggiori dei teatri, i quali non hanno l'arroganza di presentarsi come chiese e di promettere la salvezza: « se vedete un prete, gridate: al ladro! ». Se Cristo oggi riapparisse, i cristiani si precipiterebbero contro di lui per massacrarlo. Perciò K. si credette chiamato non già a convertire i gentili ma a « scristianizzare » i falsi cristiani, che per lungo abuso vivono in falsi rapporti con la vera religione.

Specialmente l'ultima sua grande opera, *Scuola di cristianesimo*, è tutta volta a far sentire l'infinita distanza fra i fedeli della Chiesa stabilita e il modello, rappresentato dal Cristo e dai suoi autentici imitatori: essere cristiani non significa, infatti, accettare con pigra acquiescenza i dogmi di fede, le pratiche liturgiche, i precetti ecclesiastici, e poi far compromessi coi piaceri e con gli onori del mondo, impaludandosi nella temporalità, bensì porsi anzitutto i terribili dilemmi che si presentarono ai contemporanei di Gesù e scegliere la soluzione conforme a lui, che è la più lontana dal mondo.

L'ardore polemico e l'ironia sottile, pur nobilitati dal più fervido misticismo, dallo spasimo di Dio e dall'acuta esigenza di una religiosità pura e totale, lo misero in urto con la « folla » e poi con la Chiesa protestante ufficiale. Con una serie di potenti articoli pubblicati nel maggio-dicembre 1845 sul giornale *Faedrelandet* (=La patria) protestò contro il giornale umoristico satirico *Corsaro*, « organo ignobile di ripugnante ironia », che contribuiva alla degradazione spirituale del pubblico di Copenhagen. Il *Corsaro* fu colpito a morte; ma prima di eclissarsi aveva ridicolizzato il pensatore mettendo in caricatura le molteplici curiosità eccentriche della sua vita privata (il parapioggia inseparabile, la foggia del vestire, specialmente dei pantaloni. .). K. riconosceva le sue bizzarrie, ma le giustificava come tattica generale intesa ad attirare l'attenzione dei volgari sul suo messaggio religioso; del resto l'ostilità del mondo era già da lui scontata come necessario appannaggio della vita integralmente cristiana. Nullameno quel « martirio del ridicolo » di cui fu fatto vittima, rincrudì la sua tristezza e il suo isolamento.

Adler, un pastore di Bornhelm, per eterodossia dottrinale e per sospetto squilibrio psichico era stato sconfessato dalla gerarchia ecclesiastica ed esonerato dall' ufficio di pastore. K. ne accostò gli scritti (giugno 1846) e ravvisò in lui uno scopritore del cristianesimo autentico e concluse che la Chiesa, destituendo l'Adler, dimostrava di essere lontana dal Vangelo.

Si rinsaldò nella convinzione di essere chiamato dalla Provvidenza a suscitare nella Chiesa la crisi purificatrice e redentrice che Adler aveva provata e risolta in se stesso. I rapporti di K. col vescovo di Copenhagen, Minster, già amico di casa venerato e stimato, erano diventati assai freddi e difficili non solo perchè K. non era stato sostenuto dal Minster nella lotta contro il *Corsaro* e, anzi, da lui era stato fortemente ripreso per le severe opinioni espresse nella *Scuola di cristianesimo* (1850), ma anche e soprattutto perchè K. vedeva nel Minster il tipo del cristianesimo degenere, il « portatore di tutta una generazione »: costui non era che « umana prudenza, intelligenza mondana,

ambizione di godimento, senz'altra grandezza che quella retorica »: la disgrazia di Minster era la disgrazia di K., che, « educato dal padre sui sermoni del Minster, egli stesso, per pietà verso il padre defunto, aveva indossato questa falsa divisa, anzichè denunciarla ». La denunciò quando, morto il Minster (30-I-1854), il teologo Hans Martensen nell'elogio funebre ebbe il malgusto di presentar il defunto come un « testimone della verità ». K. protestò vivacemente con un articolo scritto in febbraio e apparso nel dicembre in *Faedrelandet:* un « testimone della verità è un martire » e Minster fu ben lungi dal meritare siffatta gloriosa qualifica. La polemica s'allargò con nuovi articoli apparsi nel gennaio-marzo 1855, seguiti dai 10 numeri (l'ultimo è postumo) del pamphlet intitolato *L'istante*. Era la rottura clamorosa, definitiva di K. con la Chiesa ufficiale, presentata come « caricatura del vero cristianesimo o un immenso aggregato di errori e di illusioni, dove si mescola una magra e debole dose di cristianesimo autentico » (*Punto di vista esplicativo*).

Affranto nel corpo e nell'anima, il 2-X-1855 fu raccolto svenuto in istrada e trasportato all'ospedale Frederik. All'amico Emilio Boesen, allora pastore a Hörsens, confidava: « Salutami tutti gli uomini: io li ho amati tutti, tutti. Dì loro che la mia vita fu una grande sofferenza, incomprensibile e ignorata da tutti tranne che da me. Io ho potuto dare un'impressione di fierezza e di vanità: ma ciò non risponde al vero. Non sono migliore degli altri: l'ho detto e non ho mai detto diversamente. Avevo il mio pungolo nella carne: ecco perchè non mi sono sposato e non ho potuto esercitare alcuna carica. Sono diventato l'eccezione . . . Sono stato un flagello nelle mani della Provvidenza, che mi gettò nel mondo per servire . . . Ecco, la Provvidenza mi stende la mano e mi fa rientrare nell'arca: tale fu sempre la sorte degli inviati straordinari ». Richiesto (19 ottobre) se desiderava ricevere la S. Comunione, rispose: « Sì, ma non da un pastore: da un laico . . . I pastori sono dei funzionari reali . . . che non hanno nulla a che vedere col cristianesimo ». L'11 novembre si spense accettando la morte come una « testimonianza », un martirio, il sigillo necessario della sua missione. La Chiesa luterana dimenticò le sue invettive e gli concesse gli onori funebri. Ma la gioventù intellettuale gli decretò il trionfo. E la storia, come egli aveva presentito, lo accolse tra i massimi genii dello spirito, tra gli eroi del pensiero moderno.

II. Opere principali. *Estratto dalle carte di uno che vive ancora, pubblicato suo malgrado* (1838); *Aut-Aut. Frammento di una vita* (2 voll., 1843, sotto il nome VICTOR EREMITA); *Timore e tremore. Lirismo dialettico* (1843, sotto il nome JOHANNES DE SILENTIO); *La ripetizione. Saggio di psicologia sperimentale* (1843, sotto il nome COSTANTINO CONSTANTIUS); *Discorsi di edificazione* (1843-44, 6 serie); *Briciole filosofiche* (1844, sotto il nome GIOV. CLIMACO); *Sul concetto di angoscia. Semplice schiarimento psicologico preliminare al problema del peccato originale* (1844, sotto il nome VIGILIUS HAUFNIENSIS); *Prefazioni. Lettura divertente per diversi stati e condizioni, secondo l'ora e l'occasione* (1844, sotto il nome NICOLAUS NOTABENE); *Stadi nella via della vita* (1845, sotto il nome HILARIUS BOGBINDER); *Post-scriptum finale alle « Briciole filosofiche »*, sotto il nome GIOV. CLIMACO, seguito da *Una prima ed ultima spiegazione*, sotto il nome vero, 1846); *Gli atti dell'amore* (1847); *La crisi e una crisi nella vita di un'attrice* (1848); *Punto di vista esplicativo della mia opera* (scritto nel 1848, edito nel 1859 dal fratello Peder Christian, vescovo di Aalborg); *Due piccoli trattati etico-religiosi: Il diritto di morire per la verità* e *Il genio e l'apostolo* (1849); *Trattato della disperazione. La malattia mortale* (1849, sotto il nome GIOV. ANTICLIMACO); *Scuola di cristianesimo* (1850, sotto il nome ANTICLIMACO); *Sulla mia attività di scrittore* (1851); *Per un esame di coscienza: giudicate voi stessi* (I parte, 1851; II parte, scritta nel 1852-53, edita nel 1876 dal fratello); altri *Discorsi* (*Tre discorsi di circostanze immaginarie*, 1845; *Discorsi religiosi presentati da diversi punti di vista:* la purezza del cuore, i gigli dei campi e gli uccelli del cielo, il Vangelo delle sofferenze, 1847; *Discorsi cristiani*, 1848; *Discorsi per la comunione del venerdì*, 3 nel 1849, 2 nel 1851: *Un discorso edificante*, 1850). Rimase incompiuto e inedito il *Libro su Adler* preparato nel 1846-47. — Dal 1831 K. prese a notare su fogli volanti o su quaderni pensieri diversi, progetti, schemi, lettere, osservazioni biografiche, preghiere e meditazioni, che divisava di utilizzare nella composizione di opere. Gli editori chiamarono questo amplissimo, preziosissimo zibaldone *Fogli sparsi* e ne ordinarono le materie in tre sezioni: nella prima, che fu detta *Giornale* o *Diario*, si raccolgono le note di diario, appunti; nella seconda le note relative alla produzione letteraria di K.; nella terza le note relative alle meditazioni, alle ricerche, alle letture filosofiche e teologiche di K.

Edizioni generali. *Samlede Värker*, ed. da A. B. DRACHMANN, J. L. HEIBERG, H. O. LANGE, Copenhagen 1901-06, in 14 voll. — *Efterladte Papirer*, Copenhagen 1869-81, 8 voll. a cura di H. P. BARFORD, H. GOTTSCHED; ivi 1910 ss (già usciti 10 voll.) a cura di P. A. HEIBERG, V. KUHR. — *Gesammelte Werke*, vers. tedesca di quasi tutta la produzione di K., a cura di HERM. GOTTSCHED e CHRIST. SCHREMPF, 12 voll., Jena 1909-24. Alla vers. tedesca deve ancora ricorrere chi, ignorando la lingua danese, vuol avere una conoscenza meno lacunosa di K. Delle altre lingue, le più fornite di versioni sono la francese, l'italiana e l'inglese. Per le versioni italiane v. Bibl.

III. Il pensiero. — « Divenir cristiani ». Per quanto non sia facile ridurre ad unità sistematica la sconfinata varietà dei motivi che fioriscono nell'opera di K., si può dire che il significato e il valore del suo messaggio consista nel richiamare le coscienze alla *necessità di divenir cristiani*, cioè di accettare la fede cristiana, con tutte le sue implicanze e i suoi impegni, la quale non è soltanto la forma più alta di religiosità ma è la religiosità come tale. Ora, la qualifica di credente « cristiano » importa per K.:

A) Contemporaneità spirituale a Cristo. Il che — esclusa, ovviamente, ogni immediata significazione spazio-temporale di contemporaneità, applicabile soltanto ai « testimoni oculari » di Cristo — va inteso in senso transistorico. Cristo è l'Assoluto, cui non introduce nessuna propedeutica, nessuna apologetica razionale, nessuna dimostrazione storica (è « menzogna e falsificazione del cristianesimo » tentare di « spiegare il perchè e il come » e

« a che serve »; davanti a queste domande si deve rispondere: « Taci, è l'Assoluto »), ma soltanto il « salto della fede ». Ora, « di fronte all'Assoluto non c'è se non un tempo solo: il presente; per colui che non ne è contemporaneo l'Assoluto non esiste nemmeno. E poichè Cristo è l'Assoluto (« non è nè un attore, nè un personaggio storico, poichè, essendo il paradosso, è una persona estranea alla storia al massimo grado »), è facile vedere che rispetto a lui è possibile solo una posizione: quella del contemporaneo; tre, sette, quindici, diciassette, diciotto secoli sono estranei alla questione, non cambiano Cristo, nè rivelano chi egli fu, poichè questo è manifestato solo dalla fede . . . Un cristianesimo storico è un'insulsaggine, è una confusione anticristiana » (*Scuola di cristianes.*, vers. it., p. 77-80).

a) Dunque, essere « contemporanei » di Cristo significa entrare, mediante la fede, in rapporto assoluto con l'Assoluto, con Cristo che è verità assoluta: **rapporto assoluto** che, lungi dall'esserne motivato o condizionato o limitato, *1*) *trascende la storia spazio-temporale* interiorizzando la verità e trasformando il passato, che non è realtà per me, in contemporaneità, che è l'unica realtà per me (secondo le esigenze della subiettività religiosa, di cui sotto); *2*) e *trascende anche tutte le mediazioni logiche razionali*, ponendosi come una scelta, un « salto », non dedotto o derivato, ma immediato.

b) Quest'ultimo punto, particolarmente rimarchevole, merita qualche sviluppo. La persona di Cristo e la verità cristiana è, come si sa, un Mistero (v.) soprannaturale, soprarazionale, irriducibile a categorie razionali. Nel linguaggio energico di K., che riecheggia il linguaggio paolino, è **paradosso**, follia, assurdità. Il « paradosso assoluto » è, ovviamente, l'Incarnazione, l'Uomo-Dio Gesù Cristo (v.), il Finito-Infinito: un uomo che parla, agisce come un Dio: un Dio che parla, agisce, muore come un uomo. Da questo discendono (e quindi in qualche modo si razionalizzano) le altre « assurdità » cristiane. 1) *Nel campo della conoscenza*: l'Uomo-Dio non può farsi da noi conoscere come Dio direttamente mediante « comunicazione diretta », ma sommai soltanto attraverso i Miracoli (v.), che sono appunto « segni »; ora, questi segni non tolgono il paradosso, poichè da una parte richiedono pur sempre di essere interpretati, dall'altra non farebbero che richiamare l'attenzione sull'assurdo fondamentale, cioè sulla contraddizione interna della persona di Cristo, che è appunto il « segno di contraddizione » (Lc II 34), sicchè i segni di Cristo possono significare solo a patto che si rinunci alle norme comuni della significazione. Da un altro punto di vista: c'è una « contraddizione dialettica » nella religiosità cristiana che deve fondare la fede (non i motivi della fede, ma l'oggetto della fede), e quindi la salvezza e la beatitudine eterna, sui fatti storici della vita di Cristo, mentre si sa che la conoscenza storica raggiunge, al più, l'approssimazione e la semplice probabilità. In generale tutta l'Apologetica (v.) è vana, anzi è nociva perchè ci tradisce con le sue false luci: l'apologista è « un Giuda numero due ». Non si giudica Gesù Cristo, ma da lui dobbiamo essere giudicati: non Cristo ma noi stessi abbiamo bisogno di apologia: non si deve giustificare il cristianesimo davanti agli uomini, ma l'uomo deve giustificare se stesso davanti al cristianesimo: chi pretende elogiare, raccomandare, servire un Assoluto con ragioni dimostra di essere un imbecille. Beninteso, ci si può « preparare » alla fede con la speculazione, con lo stato di disperazione in cui si trova l'anima senza la fede, ma non la speculazione nè la disperazione « causano » la convinzione della fede, bensì lo Spirito Santo che causa l'oggetto della fede e il modo di credere. La fede, come facoltà dell'assurdo, non è adesione intellettiva, frutto di ragione, ma *obbedienza* assoluta, frutto di grazia e di libertà: la miscredenza, l'interrogazione è sempre rivolta, disobbedienza: tutte le obiezioni contro la fede partono da chi non crede, e a costui la fede non può e non deve rispondere. — 2) *Nel campo della vita morale*: la fedeltà a Cristo ci mette in contraddizione con noi stessi e col mondo, imponendoci la rinuncia, la lotta, assoggettandoci alla ostilità del mondo, sostituendo alla naturale equazione virtù = felicità la violenta (contraddittoria) equazione virtù cristiana = sofferenza. L'equazione normale si ristabilisce in un altro ordine, dove la felicità è partecipazione, a titolo di eredità paterna, della vita divina; ma anche questa parentela dell'uomo con Dio mediante Cristo, appare, a tutta prima, « come l'invenzione della demenza d'un Dio; tale dogma potè venire in mente solo a un Dio che ha perduto i sentimenti: così concluderà l'uomo che ancora possiede i suoi ». — 3) *Nel campo della storia cristiana:* vi è contraddizione — di fatto, non di diritto — fra il « cristianesimo » ideale e la « cristianità » effettiva delle Chiese stabilite, che slitta paurosamente verso il paganesimo, annullando in pratica, grazie a compromessi con ideali umani, « l'infinita opposizione ideale tra l'ordine cristiano e l'ordine mondano » ed eliminando quell'assurdo che è essenziale all'atteggiamento morale cristiano.

c) Il paradosso in chi lo considera suscita uno stato doloroso di **scandalo**, che è appunto l'eco psicologica penosa del conflitto tra la verità cristiana assoluta e i naturali istinti dell'uomo (esigenza di evidenze e di spiegazioni razionali, di piaceri...). La possibilità, anzi la necessità di « suscitare » scandalo, prevista da Gesù (Mt XVIII 6, Mc XIV 27, Lc VII 23...) e da S. Paolo (1 Cor I 23, Gal V 11...), è intrinseca alla verità cristiana, la quale, essendo appunto paradosso, mette in scacco totale e lascia in stato di fame tutte le facoltà naturali umane; ugualmente, dal punto di vista del fedele, la necessità di « subire » scandalo è condizione intrinseca all'apprensione del mistero cristiano: chi non prova scandalo, quegli, sbagliando largamente il bersaglio, non si trova davanti al mistero cristiano, bensì davanti a una finzione svuotata di ogni contenuto soprannaturale e ridotta nei limiti delle categorie umane. Non si può abolire lo scandalo: chi ha tentato di abolirlo, ha distrutto il mistero cristiano, come, ad es., il Razionalismo (v.), che, pretendendo di rendere intelligibile l'apparizione di Dio nello spazio e nel tempo, l'ha concepita come manifestazione dell'eterno divenire divino, cadendo nel Panteismo (v.).

d) Lo scandalo cristiano è « un'ambiguità dialettica » e ci pone davanti a un bivio: o si accettano le esigenze umane, e allora lo scandalo, come una barriera insormontabile, ci fa negare il paradosso cristiano e ci trattieue al di qua della fede; oppure si mettono in tacere le istanze umane, e al-

lora si abbraccia il paradosso cristiano e lo scandalo viene superato, « saltato » dalla *fede:* dall'urto dello scandalo è nata la vittoria della fede.

La quale resta, dunque, una scelta assolutamente indeducibile, una decisione libera arazionale, un « salto », un « rischio totale », e, pur sormontandolo, alberga sempre nel suo seno l'indicibile sofferenza dello scandalo: « temi e trema, poichè la fede è portata in un fragile vaso di creta: nella possibilità dello scandalo. Beato colui per il quale Gesù Cristo non è un'occasione di scandalo [che non si lascia arrestare dallo scandalo], ma che crede »; tuttavia nemmeno Gesù, « malgrado il suo amore, può impedire che tu sia o non sia scandalizzato di lui » e « soffre per te questa contraddizione » che, « venuto da lontano . . . , dalla gloria celeste e disceso in questo mondo . . . per salvarti, deve riferirsi a te per sapere se tu vuoi essere scandalizzato o non, se tu vuoi, salvato da lui, acquistare la felicità o, al contrario, fare la sua infelicità e contristarlo ».

e) Questa fede, scandalo, follia, rischio totale, che « mantiene l'anima fissata sull'assurdo » e muove tutta la vita in virtù dell'assurdo orientandola esclusivamente verso il « τέλος assoluto », è dunque abdicazione e rinuncia completa, definitiva a ogni richiesta immediata degli istinti naturali, alla evidenza logica nell'ordine razionale, alla felicità nell'ordine affettivo, al piacere nell'ordine sensibile, è martirio, sacrificio, crocifissione, annientamento totale e continuo di sè. È dunque *sofferenza*, come di uno che fa « rotolare un macigno su per la china di una montagna »: tale è il *pathos* della religiosità-paradossale cristiana, che è la forma più alta ed acuta del pathos essenziale a ogni religiosità.

B) *Subiettività* o *interiorità*. La vita cristiana, inaugurata col salto della fede, traduce in « essere » e in *soggettività* (cioè in esperienza personale concreta, in passione e in atti, in « realtà esistenziale », in storia individuale quotidiana) il « dover essere » e l'*oggettività* cristiana (cioè le verità cristiane superindividuali e astratte, annunciate nella Rivelazione, compendiate e universalmente proposte nel simbolo): è sintesi di soggettività e di oggettività, per cui la fede oggettiva (il contenuto della fede, la verità assoluta transistorica) diventa fede soggettiva (atto di fede, *Io credo*), e si fa « mia », « per me », grazie a una specie di « appropriazione » o di « assimilazione » stabilendomi in quel « rapporto personale con Dio » che è la religiosità. Ebbene, come tutti i riformatori religiosi, K. pone fortemente l'accento sulle esigenze della soggettività religiosa.

a) Non è a dire che egli ignori e neghi i diritti dell'*oggettività*; che anzi energicamente critica il soggettivismo di Schleiermacher (v.) e dei protestanti liberali. La Rivelazione, ben lungi dall'essere una creazione soggettiva dell'umanità, come pretesero alcuni filosofi, supera a tutta passata i poteri umani, ponendosi come realtà assolutamente paradossale e quindi come assoluto oggetto trascendente, il quale, appunto come paradosso, non potrà mai essere immanentizzato nel soggetto. E protesta contro le volatilizzazioni soggettivistiche dei concetti di credenza, incarnazione, tradizione, ispirazione, redenzione . . . perpetrate dai filosofi. Ottimamente osserva che « dal punto di vista cristiano, la verità non risiede nel soggetto, bensì in una Rivelazione che deve essere proclamata » (*Diario 1848*).

b) Senonchè « il cristianesimo è un atto oggettivo che si realizza nel mondo », un assoluto infinito che deve discendere nel finito e nel relativo della storia individuale. La *interiorizzazione soggettiva* dell'oggettività cristiana comincia con la conoscenza, per cui la *verità* universale diventa *certezza mia*, « verità per me », sapere (un sapere ristretto entro i limiti consentiti dalla paradossalità del cristianesimo). Ma la certezza, pur necessaria, non è sufficiente a soddisfare le esigenze del cristianesimo: il pensiero, per sua particolar natura, interiorizza in sè la verità, eppure la lascia ancora esteriore al soggetto che pensa, tant'è vero che l'età moderna, che è la più ricca di sapere, è la più povera di vita cristiana. Il sapere non ci salva. Infatti: 1) *da parte del cristianesimo*, si deve affermare che esso « non è una dottrina », sia perchè non è una dottrina razionalmente speculabile e dimostrabile, ma è paradosso e scandalo della ragione, sicchè ad esso si accede non già in virtù di rapporti intellettivi bensì in virtù del salto ateoretico e arazionale della fede, sia perchè esso non è pura dottrina, bensì « fatto », « comunicazione di esistenza », « soteria », messaggio non intellettuale ma « esistenziale », che, facendosi beffe di tutte le richieste umane immediate, razionali, volitive, sensitive, « rende l'esistenza paradossale e più difficile che non fosse mai per l'innanzi »; o, se si vuole, è una dottrina ordinata alla vita totale, che soggioga tutta la realtà umana, ragione, volontà, passione, cuore, azione, ed esige che l'uomo « s'impegni » non già a « comprenderlo » ma a « esistere in esso » e a realizzarlo nella sua esistenza. — 2) *Da parte dell'individuo*, poi, non sarà mai abbastanza avvertito che il cristiano non è un pensiero puro applicato a definire, nella sua dottrina e nella sua storia, il cristianesimo oggettivamente dato fuori del soggetto pensante, ma è un « esistente », una realtà individua, concreta originale ineffabile, fatta, oltrechè di pensiero, di errore, di verisimiglianza, di azione, di fede, di peccato, di angoscia, di tensione . . . ; rispetto ad esso la pura contemplazione è una « distrazione dell'esistenza » e il cristianesimo non è più soltanto un oggetto da contemplare, ma un fatto che si vive e una persona che si imita e si testifica: concentrando l'attenzione sulla dottrina di Cristo, in certo modo si rigetta e si sopprime Cristo, il « maestro » della dottrina, il quale, invece, « è infinitamente più importante della sua dottrina ».

c) È proprio il cristianesimo che afferma il primato della soggettività religiosa, affermando il primato dell'individuo concreto: « con lui, soltanto con lui vuol aver a che fare », non già con la folla, con la massa, con la specie umana. Ad es., partendo dal dogma e dalla coscienza del Peccato (v.), il cristianesimo parte dall'individuo, poichè chi pecca ed ha coscienza del peccato non è la specie o la folla ma esclusivamente l'individuo; si dice che il Peccato originale (v.) è un peccato della specie umana solo nel senso che è peccato di ogni individuo della specie: e il fatto che il peccato sia comune a tutti gli uomini non ingloba gli uomini in un concetto comune o in una società (tanto varrebbe credere che la morte comune faccia un club dei morti di un cimitero), ma li lascia dispersi come individui peccatori isolati. Parimenti, la Redenzione (v.) termina all'individuo, che è l'unica realtà, non già alla specie, che è pura astrazione; ed è falso credere che Cristo abbia riscattato in

blocco l'umanità: se così fosse, la Redenzione sarebbe conquistata automaticamente senza pena col semplice fatto di appartenere al blocco umano, cioè col semplice fatto di nascere uomo. Così, la fede, lo scandalo e il pathos della fede ovviamente impegnano non l'umanità o la folla, ma soltanto l'uomo-persona. E il giudizio di Dio cadrà non sulla massa ma sugli individui, uno per uno, mettendo a nudo i più riposti segreti della soggettività.

La perfezione dell'uomo è, dunque, di vivere isolatamente. Nelle zone inferiori dell'universo può ben essere che gli interessi della specie dall'ordinatore supremo sian fatti prevalere sugli interessi degli individui. Ma nel regno umano, soprattutto nella sfera della religiosità, il singolare prevale sulla specie: è essenziale alla religione l'isolare l'uomo dagli altri uomini e metterlo solo davanti alla sua coscienza e al suo Dio. L'uomo è fatalmente solo nella terribile impresa, interiore e incomunicabile, di «divenire cristiano». Non dovrà lasciarsi vincere dalla tentazione del numero o dal vezzo di contarsi come un numero anonimo in seno alla folla: sulla terra, forse, nessuno sfugge alla suggestione della massa, ma l'eternità «ha la potenza di porre su ciascuno in particolare il rude pugno della coscienza, di stringerlo e di isolarlo come individuo», e allora nulla gioverà ripararsi dietro la vigliacca scusa di aver fatto «come gli altri»: «ecco perchè questa coscienza di essere un individuo, fondamentale nell'uomo, è la sua coscienza eterna».

d) Come l'individuo deve conquistare, perfezionare e custodire la sua unicità incomunicabile combattendo ogni dispersione esteriore nella folla, così deve conquistare, perfezionare e custodire l'unità interiore dell'anima, cioè la *purezza di cuore*, concentrando tutte le potenze dell'anima in un unico desiderio, che abbia per unico oggetto l' «unum necessarium», il bene, Dio, al quale ogni agire e ogni patire siano ordinati: «la purezza di cuore consiste nel volere l'uno» e, dunque, è lotta contro la molteplicità anarchica delle idee, delle immagini, dei desideri, delle passioni, che polverizza l'individuo trasformandolo in una colonia di forsennati, in una piazza pubblica disordinatamente agitata, e degradandolo da soggetto-persona a oggetto-cosa schiavo di tutte le cose esteriori che l'anima accoglie senza saperle unificare e dominare.

C) ***Testimonianza e imitazione di Cristo.*** La subiettività della vita cristiana non è «direttamente» comunicabile, ma si può e si deve «indirettamente» comunicare con la testimonianza. Compiuto il salto della fede e operata l'assimilazione personale del cristianesimo, il fedele deve dichiararlo senza reticenze e timori. Stante l'ateoreticità — e quindi la ineffabilità e l'ininsegnabilità — della vita religiosa, si prevede che cosiffatta testimonianza dovrà consistere nel prestigio e nel fascino — unico riflesso esteriore — che esercita sul prossimo la santità dell'individuo. La santità è compendiata nella imitazione di Cristo. Questa, dai cristiani a 4 carati, si arresta a una sterile ammirazione di Cristo: cristianesimo comodo e infingardo: godimento di uno spettacolo a cui lo spettatore dà la sua approvazione ma al cui svolgimento non dà la partecipazione viva della sua opera: sarebbe come giocare alla guerra in una sala da pranzo. L'imitazione di Cristo è molto più impegnativa ed esige che «la tua vita offra con la vita di Cristo la più perfetta somiglianza di cui la vita umana è suscettibile», che «ti identifichi con lui nei sentimenti e nella azione e che perciò accetti la rinuncia totale, il dolore, la morte, per ottenere il perdono dei peccati». Senza dubbio, l'imitazione di Cristo impone anche la pratica delle opere buone — e Lutero erra quando le deprezza — ma esse valgono nella misura in cui emanano dalla fede. Ora l'imitazione di Cristo è appunto fede integrale, alimentata dalla Preghiera (v.), che è necessaria come respirazione dell'anima e trasforma l'anima dell'orante, consumata dalla Carità (v.): l'amore è il principio e il fine della rivelazione divina, la quale è fatta appunto per chi l'accetta e, dunque, per chi ama: l'amore ci trasforma e ci sublima in quanto ci fa divenire ciò che comprendiamo, rendendoci «contemporanei» di Cristo e unendoci a Dio: perciò l'amore è il compendio del cristianesimo e, quindi, come il cristianesimo, rischio, mistero, paradosso indeducibile: «l'amore è opera dell'amore».

Il peccato è appunto il rifiuto della testimonianza: il peccatore riconosce in teoria il valore eterno della sua persona e nullameno rifiuta in pratica di «scegliere se stesso» o di «essere se stesso» nel suo valore eterno. Oppure «sceglie se stesso» nei suoi valori finiti caduchi, in modo da escludere Dio; è «davanti a Dio» e «davanti a se stesso», avendo coscienza dei doveri verso se stesso e verso Dio inerenti alla sua natura eterna, ma in modo tale da mettersi «contro Dio» e «contro se stesso» in quanto la volontà non traduce in esistenza quei doveri e rifiuta di elevare la condotta alla misura infinita di Dio e di Cristo, che è appunto la misura della nostra natura eterna («dandoci Cristo per misura, Dio ci ha testimoniato fin dove giunge l'immensa realtà di una persona umana: soltanto nel Cristo è vero che Dio è la misura dell'uomo, la sua misura e il suo fine»). La perseveranza nel peccato, poi, cioè «lo stato continuo di peccato è un peccato di più», più grave e profondo: anzi, «ogni istante in cui il peccato persiste senza pentimento è un peccato nuovo», che, per una tragica dialettica, condurrà l'uomo non solo ad abbandonare il cristianesimo ma, infine, anche a combatterlo come favola e menzogna: è il peccato supremo «contro lo Spirito Santo».

Se il peccato è una relazione con Dio che consiste nel rifiutare Dio e Cristo come misura della vita umana, il contrario del peccato sarà soltanto una opposta relazione con Dio che consista nell'accettare Dio e Cristo: tale è soltanto la fede come adesione di tutto l'essere a Dio, non già la «virtù» umana, pagana, la quale, come semplice adesione a una norma razionale, non ci mette in relazione assoluta con Dio e ci lascia nel campo dell'etica, fuori del campo religioso. (Questa tesi, in più punti luterana, che oppone al peccato non già la virtù ma la fede, è da K. giudicata «una delle definizioni capitali del cristianesimo» e da lui fondata su Rom XIV 23: «omne autem quod non est ex fide peccatum est», dove, in verità, «fides» non sembra significare la fede teologale ma piuttosto la norma della coscienza).

IV. I tre stadi della vita. La religiosità cristiana è la più perfetta delle tre sfere, o stadi, in cui può svolgersi la vita umana.

I tre stadi: *estetico, etico, religioso,* si giudicano più o meno perfetti, e perciò si lasciano gerarchicamente disporre in ordine di valore ascendente

secondochè più o meno realizzano la perfezione umana o l'ideale dell'uomo.

1) Ora, l'Uomo (v.) si definisce per K. non già come razionalità ma come **passione,** sentimento: « ciò che io chiamo propriamente umano è la passione », che è il vero « contatore delle energie umane ». Senonchè la passione è ambigua, potendosi definire buona o malvagia a seconda del suo oggetto: essa non ha in sè il suo valore, ma vale quanto vale il suo oggetto. E K. è ben lontano dal consacrare « ogni istinto ancora incirconciso, ogni passione irsuta ». Ebbene, la perfezione dell'uomo è la *passione ideale* o il « pathos dell'idealità », avente per oggetto i valori assoluti, quelli dello spirito, infiniti ed eterni, che sono poi un unico valore assoluto, Dio: sicchè la fede, la speranza, l'amore di Dio, la partecipazione alla vita divina e quindi la beatitudine eterna è la più alta passione e segna il fastigio dell'uomo. La passione ideale è, dunque, la religiosità cristiana o, che è lo stesso, *passione della vita cristiana:* « il cristianesimo è spirito, lo spirito è interiorità, l'interiorità è soggettività, la soggettività è essenzialmente passione e, al suo massimo, passione che prova un interesse personale per la sua beatitudine eterna » (*Postscriptum*).

Da questo punto di vista l'esistenzialismo di K., assegnando come perfezione finale dell'uomo l'unione con Dio, si ritrova con la tradizione cristiana; ma, affidando al « cuore » il movimento dell'unione e intendendo il sommo bene come riposo della « volontà », si scosta dall'indirizzo intellettualistico, che crediamo più fondato e più rappresentativo del pensiero cristiano, per accogliere il Volontarismo (v.) della corrente scotistica (v. Scoto), che, in verità, egli deprava e abbassa a esacerbato Irrazionalismo (v.) e Sentimentalismo (v.): la funzione dell'intelletto non viene invocata neanche nella determinazione dell'oggetto della passione e dell'amore, il quale, per K., viene conquistato soltanto con un atto paradossale di scelta assolutamente libera.

2) I tre stadi sono situazioni umane rigorosamente chiuse, senza successione continua dall'uno all'altro: ognuno di essi è « ambiguo » rispetto agli altri, potendo essere seguito dall'uno o dall'altro: si passa dall'uno all'altro, in sù o in giù, per negazione dello stadio precedente, non già per evoluzione o per necessità logica o morale o biologica: sono gradini discontinui o piani paralleli nei quali l'uomo s'installa per decisione assoluta, immediata della volontà, cioè per **salto.** Il salto è appunto la scelta onninamente libera di uno stadio esistenziale, non motivata da alcuna ragione determinante fuorchè dalla stessa scelta: paradosso, dunque, che neppure il soggetto sa comprendere. Il salto è categoria esistenziale che si oppone alla **mediazione** dialettica di Hegel (v.) e del Razionalismo (v.), la quale, avendo coperta la distanza fra i contrari discontinui con dei « mezzi » che stabiliscono una continuità, crede possibile « passare » da un contrario all'altro attraverso quei mezzi con movimento logico necessario: sicchè un contrario resta necessariamente dedotto, determinato dal precedente: la molteplicità dei contrari, delle posizioni originali della vita è ridotta all'unità (continuità, omogeneità, identità) e quindi annullata. Gravissima illusione. È ben vero che l'unificazione del molteplice (identificazione dei diversi, universalizzazione degli individui, immobilizzazione del divenire) è essenziale al pensiero astrattivo, il quale, per sua natura, vive appunto astraendo dalla molteplicità dell'esistenza concreta e riconducendo all'unità sistematica del principio la molteplicità delle conoscenze. Ma l'esistenza effettiva è proprio molteplicità di posizioni, di azioni, di pensieri, di affetti. Chi dunque si pone dal punto di vista del pensiero, come Platone (v.) ed Hegel (v.), cade nel monismo assoluto annullando le differenze come provvisorie, relative, apparenti, e si lascia sfuggire la realtà più interessante, l'esistenza concreta: « il solo « in sè » che non possa essere pensato è l'esistenza, con la quale il pensiero non ha nulla affatto da vedere... Il pensiero puro... è astratto. Da che cosa fa astrazione il pensiero puro? Dall'esistenza, ossia proprio da ciò che esso dovrebbe spiegare ». Inoltre la mediazione è afflitta da intima contraddizione: essa accettando (per presupposto o per dimostrazione) l'unità dei contrari e annullando l' « alterità », rende impossibile il divenire (che è appunto passaggio da uno all' « altro »), come già aveva visto il vecchio Parmenide, e quindi rende impossibile anche quel particolare divenire intellettivo che è la mediazione.

3) La categoria del divenire esistenziale è, dunque, il salto immediato, indeducibile e paradossale. Per esso l'uomo si colloca in una delle tre sfere ricordate, che sono appunto i modi possibili dell'esistenza. (*Tutti* i modi possibili? K. lo crede, pur senza provarlo: perciò pensa che ogni uomo *necessariamente* viene a trovarsi in uno di essi).

A) ***L'Estetica.*** La passione o l'interesse dell'estetico ha per oggetto il Piacere (v.), o il *godimento immediato,* elevato alla dignità di fine ultimo della vita umana (v. Edonismo). Il piacere perseguito dall'estetico può essere volgare, come quello dei sensi (v. Sensualismo), o nobile, come quello dell'intelletto: il carattere essenziale che definisce il piacere, verso cui s'orienta la passione estetica, è l'*immediatezza,* per cui risponde direttamente agli istinti naturali. (Qui l' « immediatezza », termine molto frequente in K., è diversa da quella del « salto »; e distingue il piacere estetico della felicità della « fede », che non è immediata ma « paradossale »). L'estetico presuppone che l' « istante è tutto » e si comporta secondo la regola del « carpe diem », come se la persona umana non avesse elementi eterni nè rapporti col trascendente infinito ed eterno. È una « mens momentanea » (come diceva Leibniz della materia), che « vive nelle cose », affaccendata a moltiplicare e a custodire il piacere e perciò sempre in caccia di « novità », effusa nelle cose e dispersa in sè stessa, estremamente variabile, disordinata ed anarchica: vive a « piccole scosse », a fremiti e sussulti superficiali, come di « rana galvanizzata »: è l'opposto della « purezza di cuore ».

Anche considerata nelle sue forme più nobili la vita estetica è condannata allo scacco e alla disperazione: è centrata sul nulla, illusione, peccato. Infatti: 1) Se l'istante è tutto, cioè se nell'istante non c'è che l'istante, il tutto diventa il nulla: l'istante come istante è uno scorrere, dunque uno sparire, un'essere niente: ha valore di essere, di presente quando si concepisca come manifestazione temporale di una realtà eterna, permanente: ma l'estetico fa astrazione, appunto, dalla eternità. 2) Cercando il piacere, l'estetico precipita nel disor-

dine delle « piccole scosse » e, malgrado le apparenze, trova la disperazione. Il piacere immediato, o fatalmente instabile e si esaurisce « nel momento »: se si prolunga nel tempo, scema di intensità capovolgendosi in noia, disgusto: se si tenta di conservarne l'intensità con sempre nuove variazioni, allora si perde nella esasperata ansia di trovarlo e nella perpetua paura di perderlo: se, per sopprimere l'ansia e la noia, l'estetico rinuncia al godimento immediato del presente e si accontenta del piacere di ricordare il piacere passato, avrà, sì, conquistato, mercè la rinuncia, un elemento di interiorità, ma, non essendosi disancorato dal punto di vista del piacere, non riuscirà a sfuggire la malinconia e la disperazione, poichè il piacere passato, abolito e irripetibile, non ritorna più. Sicchè il piacere ha il sapore tossico di morte: l'estetico è « pisitanato » e « non è raro che finisca la sua vita col suicidio ».

La disperazione dell'immediatezza finita gli sarà invece salutare se lo stimolerà a « saltare » in un superiore stadio esistenziale. La disperazione può dar luogo a una situazione intermedia tra l'estetica e l'etica, che favorisce la « scelta » dell'etica: è l'*ironia*, sentimento che ci fa avvertire la contraddizione fra la condotta estetica, tuffata nella immediatezza del particolare finito, e i doveri etici inerenti ai principi infiniti ed eterni della nostra persona: l'ironista « coglie l'incoerenza fra la realtà del suo essere interiore e il fatto che egli non la esprime esteriormente ». Ma l'ironia è semplice consapevolezza di essere fuori strada: non è ancora impegno e decisione di mutar vita. Quando diventa ironia di se stessa — cioè quando si avverte la contraddizione tra le esigenze etiche e l'atteggiamento dell'ironista che assiste, spettatore passivo e indifferente, ai propri sbandamenti — allora ci porta più vicino alla sfera dell'etica.

B) *L'Etica.* L'oggetto del pathos etico non è più il piacere particolare, finito, effimero, bensì il dovere assoluto, generale, infinito, eterno. La norma etica è l'obbedienza al *dovere*, al *generale*, all'*ideale:* per essa ci spogliamo del particolare e diveniamo il generale, o, che è lo stesso, introduciamo il dovere generale nella soggettività particolare. La vita etica è appunto la sintesi del generale col particolare: affermare il particolare negando il generale è il peccato dell'estetica: affermare il generale senza farlo entrare nella soggettività è gioco di astrazione o, al più, semplice ironia: invece, applicare la norma generale al particolare concreto di ogni istante è propriamente la vita morale: la quale non è ripetizione automatica, meccanica, impersonale, monotona, ma è spontanea, sempre nuova, consapevole e sempre sveglia generalizzazione di ogni atteggiamento particolare ed eternizzazione di ogni istante; il che è affare estremamente serio e impegnativo, implica lotta e sofferenza continua, e richiede coraggio eroico.

L'etico ha scelto e realizza i valori universali eterni, i più alti, della persona e della vita umana e con ciò si colloca armonicamente nell' « ordine razionale delle cose », che tutti gli esseri assoggetta a una legge universale: da questo punto di vista la condotta etica è una *vocazione*, un compito, un incarico, affidato a ogni soggetto dall'ordine universale (e qui « vocazione » ovviamente non è intesa come « talento » o come « tendenza » naturale innata, ma, semmai, come esigenza a mettere in esercizio i talenti naturali secondo la legge del dovere). E il compito etico sarà appieno eseguito quando il soggetto sarà « pervenuto ad essere l'uomo unico [individuo originale irriproducibile] . . . e insieme l'uomo generale [talmente realizzando in se stesso la norma generale da potersi egli stesso presentare come norma generale: così suona anche una massima kantiana]. Essere l'uomo unico non è uno stato molto elevato . . . . ma essere individuo in modo tale da essere insieme il generale, questa è la vera arte della vita ».

In questa impresa l'etico è sostenuto dalla speranza della *mercede*. Infatti l'etica ci prospetta, come fine ultimo della vita, la gioia dell'azione compiuta secondo il dovere, presupponendo che la virtù (azione conforme al dovere) debba essere « compensata » dalla felicità, secondo la divisa: « cum pietate felicitas ». Con che l'interiorità del binomio etico: colpevole–incolpevole, si esteriorizza nel binomio: castigo-premio. Nell'etica interviene anche una certa *religione*, in quanto l'etico connette il dovere alla volontà di Dio, alle sanzioni future . . . , da lui ammesse se non altro a titolo di postulati, come in Kant. Ben si vede che questa religione non comanda l'etica, ma è ad essa subordinata poichè non impone all'etica un nuovo fine, un nuovo orientamento, un nuovo rapporto del soggetto al fine (come lo imporrà invece nello stadio propriamente religioso), ma si trova inscritta nel quadro dell'etica come presupposto o corollario o postulato del dovere. L'etica non è dunque l'adesione a Dio, ultimo fine, col rapporto (la fede) che la rivelazione (paradossale!) di Dio richiede al soggetto, ma soltanto l'adesione alla norma generale astratta del dovere in vista della felicità: tutti questi concetti dell'etica, ivi compreso Dio, non sorpassano le categorie razionali.

Ora bisogna prender coscienza che un'etica così concepita è condannata dall'esistenza allo scacco.

1) L'equazione virtù-felicità, che sostiene l'etica e comanda il ragionamento degli amici di Giobbe (v.), è vera nell'ordine assoluto eterno della fede, ma è smentita nell'ordine relativo temporale della storia, dove la felicità è in tragica rottura con la virtù, essendo il virtuoso solitamente trattato dagli Dei e dagli uomini come meriterebbe il malvagio e il malvagio come meriterebbe il virtuoso: sicchè l'etico, tradito dall'esperienza nella sua speranza razionale di gioia, cade in disperazione e, per ricostituire quell'equazione, dovrà superare l'etica e scegliersi altre coordinate spirituali. — 2) La generalità astratta della norma etica, attesa l'umana debolezza — e, dunque, di fatto, se non di diritto — porta con sè il pericolo di degradarsi e di venir tratta a coincidere con l'opinione pubblica, col pensiero della maggioranza: allora precipiterebbe il soggetto nella folla, la cui morale — anonima, collettiva, fatta di egoismo, di compromessi in vista del successo e del piacere, dunque puramente estetica — non ha nulla a che fare con la morale. — 3) Anche evitato il pericolo di degenerare nell'impersonalità passiva di un'etica pubblica, l'etica si trova fatalmente inadeguata a risolvere i problemi « eccezionali » dell'individuo, davanti ai quali è costretta o a tacere o a fornire soltanto regole « comuni » impertinenti. Abramo (v.) presenta un caso tipico di eccezionalità: l'ordine, che egli riceve da Dio, di immolare suo figlio Isacco (v.), dal punto di vista etico è l'as-

surdo più mostruoso; l'etico, per salvare gli attributi di Dio, dovrà considerare quell'impossibile comando come non avvenuto, irreale, un'allucinazione; e l'obbedienza di Abramo dovrà apparirgli come nefando delitto di un essere anormale, irregolare. Invece Abramo superò il punto di vista generale razionale dell'etica, scelse l'assurdo entrando nella sfera religiosa; e meritò l'encomio di Dio, diventando « il padre dei credenti ». — 4) Infine la realtà della LIBERTÀ (v.), del PECCATO (v.), del pentimento rimane estranea all'etica e impone al soggetto di entrare in un nuovo rapporto con Dio. Il pentimento, che accompagna il sentimento della colpevolezza, è la più alta affermazione dell'etica in quanto mi pento di averla violata, e insieme affermazione di me in quanto mi ritengo responsabile del mio atto malvagio; ma con ciò si viene a dire che l'etica si realizza massimamente nell'esistenza proprio quando il soggetto col peccato la viola e la nega e col pentimento nega se stesso come colpevole. Il peccato, profonda realtà esistenziale del soggetto concreto, pone l'uomo al difuori dell'etica sia perchè questa è confinata nell'astratto e nell'irreale, sia perchè essa fissa all'uomo ideale le norme della più alta perfezione ignorandone la natura peccatrice.

Il peccato nella sua realtà individuale concreta è ribelle a qualsivoglia « spiegazione »: se si potesse assegnare una spiegazione del peccato, questa lo renderebbe necessario, lo giustificherebbe e quindi lo annullerebbe come peccato. Il peccato sfugge alla metafisica, la quale, come dottrina delle categorie razionali più astratte, non può assimilare un fenomeno che è essenzialmente individuale concreto e che, per definizione stessa, è la negazione della razionalità; sfugge alla psicologia la quale potrà ben prevedere la « possibilità » del peccato legata alla finitudine della natura umana, ma non potrà mai spiegarne la « realtà »; sfugge all'etica la quale, come dottrina del dovere, non ne può considerare neppure la « possibilità ». Sicchè il peccato è paradosso, assurdo: dunque, accessibile soltanto alla dogmatica e alla fede. È soltanto la fede cristiana ci ha dato la coscienza della realtà e della gravità (in certo modo « infinita », come ben vide la vecchia Scolastica) del peccato: solo il cristianesimo coglie la vera essenza del peccato, che è una relazione personale diretta dell'uomo con Dio, per cui il peccatore è « davanti a Dio » ma in modo tale da essere « contro Dio »; chi esaurisce il peccato in un disordine accidentale o nella sua materia, trascurando la sua essenziale relazione a Dio di « sfida » « contro Dio », quegli dissolve il peccato, si trattiene negli stadi infrareligiosi e non è cristiano. « La coscienza del peccato sarà sempre la condizione *sine qua non* del cristianesimo .... E che questo sia la religione suprema sta appunto nel fatto che nessun'altra religione ha tradotto con pari profondità ed elevatezza il significato che ha per l'uomo il fatto stesso di essere peccatore. Sì, ciò che manca al paganesimo è proprio questa coscienza » (*Diario 1844*)

In genere, per quanto appaia strano, l'etica è incapace di comprendere nella loro realtà esistenziale il bene e la virtù, il male e il peccato, perchè questa realtà è definibile solo in funzione della libertà concretamente attuata, che sfugge a ogni considerazione generale. Proprio al suo fastigio l'etica si trova in crisi, si mostra sterile e si nega. La disperazione salutare dell'etica — sfiducia verso tutto il mondo dell'essere finito e del pensiero razionale — ci obbliga a lasciare questo « luogo di passaggio » per fare il salto verso un'altra zona e a rimetterci completamente, ciecamente a Dio

Al salto ci prepara l'*umorismo*, stadio intermedio fra l'etica e la religiosità, senso delle contraddizioni e della insufficienza del mondo etico, e dunque presentimento della necessità della fede: ma l'umorista, come l'ironista rispetto all'estetica, pur superando l'etica, non è ancora religioso poichè si limita a contemplare, quale spettatore passivo, esteriore, assai divertito, lo scacco dell'etica e la necessità della vita cristiana: egli stesso non ha ancora scelto Dio, la fede e la sofferenza cristiana.

C) *La religiosità*. Il pathos religioso ha per oggetto Dio stesso abbracciato totalmente e ciecamente dal soggetto col rapporto assoluto di una fede e di una speranza « paradossale »: nella sfera religiosa Dio non s'impone, come nell'etica, quale elemento necessario di un sistema razionale, bensì viene costituito quale principio e fine assoluto della vita, in cui si crede e si spera senza alcun motivo razionale o affettivo che giustifichi la fede e la speranza. Siamo nel campo dell' « infinito assurdo », che per K. è non solo *sopra*, ma anche *contro* la ragione. I caratteri di tale situazione, al suo culmine che è la religiosità cristiana, furono già esposti. Bastino qui alcuni sviluppi complementari.

La religiosità è la vita « secondo la fede », cioè, come fu detto, vita « secondo l'assurdo »: dunque, strazio e annullamento dell'essere umano temporale, « polemica » continua contro se stessi e contro il mondo, sofferenza essenziale, totale, definitiva. La ragione è disfatta: la fede e la speranza si ergono sul vuoto assoluto dei motivi di credere e sperare: il sentimento del peccato totale e del peccato personale e l'angoscia della possibilità di peccare non può essere cancellata dal sentimento del perdono: la rinuncia completa al mondo finito e la « rassegnazione infinita della fede » ci mette in urto col mondo e vieta la speranza di ricuperare il finito. Il cristianesimo è dunque paradosso assoluto: « La Rivelazione è riconoscibile al mistero, la beatitudine alla sofferenza, la certezza della fede all'incertezza, la facilità alla difficoltà, la verità all'assurdo » (*Postscriptum*). L'interiorità e il pathos vi sono portati al massimo grado. La sofferenza « è lo stato naturale del cristiano » (Pascal) e diventa la misura della sua « vita secondo la fede ».

K., nuovo Socrate cristiano, comincia là dove finisce Giobbe, il Socrate giudaico. In *Ripetizione*, K. invoca ben 4 volte Giobbe contro i moderni sofisti, i docenti della filosofia accademica ufficiale, i filistei della ragione, che, come i tre amici, pretendono giudicare la vita religiosa col troppo comodo parallelismo di verità e ragione geometrica, e con la meccanica delle successioni causali. Essi così ragionano: Giobbe soffre; la sofferenza è una punizione del peccato; quindi Giobbe è un peccatore. Tale è « il sillogismo della crudeltà » (*Diario 1851*), in cui cade ogni razionalismo etico, religioso, politico. Peraltro Giobbe stesso, rappresentante della religiosità giudaica, confrontato col cristiano, resta in parte prigioniero della ragione temporale, come tutto il giudaismo ufficiale, che aspetta da Dio la soluzione del dramma dell'esistenza in questo mondo, in una « ripetizione » di beni terreni: la quale di

fatto fu concessa a Giobbe e anche ad Abramo. Più grande è invece Maria, che accetta dall'Angelo la divina maternità senza nessuna cauzione di fronte a Giuseppe e alle altre fanciulle, e assiste impavida alla morte del Figlio, che il Padre non distaccò ma lasciò morire sulla croce: Maria è secondo K. il paradigma per la fede del Nuovo Testamento, come Abramo per la fede del Vecchio. Per il vero cristiano la ripetizione si attende solo nell'altra vita.

L'essere nel tempo si stabilizza nella fede, e la fede si attua nell'imitazione di Cristo L'uomo fuori della fede vive nell'*angoscia*. La quale non è, come spesso si crede, il fatale retaggio della coscienza umana come tale, ma è la dolorosa eco psicologica della possibilità del negativo, del peccato, che lo spirito, libero e instabile, è sempre tentato di scegliere anteponendo il finito all'assoluto. Ma appena l'uomo col divino aiuto si decide per la fede, egli ottiene la possibilità del positivo e respira fiducioso in Dio per Cristo: lungi dal disperare, egli vede nelle prove, nelle sofferenze, nelle persecuzioni del mondo non una mera trappola di Satana, come voleva Lutero, ma *l'esame* che Dio gli offre per provare la sua fedeltà. Alla angoscia subentra il *timore e tremore* dei viatori; alla tracotanza dei disperati spregiatori di Dio (il demoniaco nell'estetica, nella speculazione, nella politica . . .) subentra lo *scrupolo*, incertezza dolorosa e pur fidente se la tentazione sia peccato o prova; lo scrupolo, crogiolo tremendo ma indispensabile per uccidere l'io, è lenito dallo *spirito di abbandono*, in cui l'uomo rimette l'esito della sua avventura temporale a quel Dio che è l'amore. Radice ultima della nostra fiducia in Dio è la dottrina dell'unione ipostatica con cui Dio si è legato per sempre al nostro genere. Egli quindi non ci abbandonerà mai: « Innalzato, sollevato nei cieli, egli lo è per attirarci a sè dall'eternità e per l'eternità; elevato nella sua altezza, egli tuttavia non è indifferente o inattivo: è sempre pronto a chiedere per noi con sospiri indicibili. Non sta neanche seduto, perchè quando il pericolo è grande egli si erge in piedi, come lo vide Stefano » (*Diario 1847*).

V. Osservazioni. Tra protestantesimo e cattolicesimo. Che la religione cristiana impegni l'uomo in un rapporto personale e intimo con Dio è verità truistica, molto più antica di Lutero, a cui K. attribuisce il merito di averla scoperta. Ma quando K. s'accinge a precisare, nel rapporto religioso, il posto rispettivo dell'obiettività e della soggettività, si mostra impacciato, vago, incoerente; peraltro tende in generale a deprezzare l'oggettività (la dottrina stabilita, la società visibile della Chiesa e l'autorità gerarchica, l'organizzazione liturgica e sacramentale, il magistero e il sacerdozio che amministrano l'insegnamento e la grazia . . .), con che si accosta all'INDIVIDUALISMO religioso (v.), all'UMANISMO eterodosso (v.), alla RIFORMA luterana (v.), al RAZIONALISMO (v.), al LIBERALISMO (v.), propugnanti l'ideale di una religione puramente interiore sganciata dall'organizzazione visibile della Chiesa.

A) *Il cattolicesimo di K.* Quando K. riconosce che « la verità non risiede nel soggetto ma in una Rivelazione che deve essere proclamata » (*Diario 1848*), è orientato verso l'affermazione della Chiesa cattolica, poichè la « Rivelazione » non potrebbe essere « proclamata » (cioè annunciata, conservata, trasmessa, insegnata, garantita) se non da una autorità visibile, permanente, infallibile, istituita da Dio stesso. Difatti, contro Lutero la cui dialettica è sì difettosa da non veder mai se non un solo lato delle cose, K. ammette che la Chiesa fa parte essenziale del cristianesimo, come mezzo esteriore necessario per alimentare, garantire, preservare la stessa interiorità: per mezzo della Chiesa l'individuo s'appropria la fede e la verità oggettiva si realizza come verità soggettiva: senza di essa l'interiorità religiosa cristiana svaporerebbe nel vuoto e, cadendo in balia di tutti i capricci mutevoli, si capovolgerebbe nella più grossolana esteriorità.

Molti altri motivi dell'opera di K. dovevano avviare la sua teologia verso il riconoscimento della Chiesa cattolica. Ad es., la « contemporaneità » di Cristo a tutte le anime postulava come fondamento il dogma cattolico della Chiesa CORPO MISTICO di Cristo (v.), che K. avrebbe accettato se ne avesse avuta più adeguata conoscenza e se non se ne fosse ritratto per paura di dover ammettere, quale corollario, la realtà delle INDULGENZE (v.). Ma anche su questo punto, K. onestamente riconobbe che la psicologia religiosa comune è favorevole alla dottrina cattolica della Chiesa: il bisogno ineffabile di intercessori e di SUFFRAGI (v.) pone l'esigenza di una società soprannaturale e conferma il valore della Chiesa cattolica che, appunto, offre al cristiano debole, angosciato, ansioso della sua salvezza, il « tesoro delle buone opere . . . , vero, adeguato, unico contrappeso dell'eredità di Adamo », e offre alle anime dei poveri morti il soccorso del sacrificio della MESSA (v.). Inoltre K. ben vide che la realtà del PECCATO ORIGINALE (v.) e della REDENZIONE (v.) e il conseguente parallelismo paolino (Rom V 13 s) fra il vecchio e il nuovo ADAMO (v., VII), conferiscono al rapporto dell'individuo con Cristo un carattere non solo personale ma anche sociale: il che obbliga ad ammettere una società soprannaturale e a introdurre « la dottrina della funzione della Chiesa, del suo tesoro di buone opere e dei benefici che essa arreca, secondo i cattolici, come unico, adeguato contrappeso » della rovina provocata da Adamo.

Questi ed altri spunti antiluterani fioriscono copiosi, suggestivi, sinceri specialmente nel *Diario* degli ultimi anni, quando K., accostate direttamente le opere di Lutero, le sottopose a severa critica. Basti qui toccare alcuni punti centrali.

K. ammette il valore delle opere buone (v. FEDE e OPERE), contro Lutero cui rivolge rimarchevoli rimproveri. — *1*) Anzitutto Lutero per negare le opere, dichiara apocrifa l'epistola di S. GIACOMO (v.) e così, giudicando la Bibbia, dimostra di mettersi da un punto di vista più alto della Bibbia e contraddice la sua teoria della Bibbia come regola suprema. Altrove K. nota che questo punto di vista più alto della Bibbia per Lutero non è la Chiesa ma l'ispirazione personale e il « libero esame » (v. RIFORMA): infatti per Lutero è la Bibbia che costituisce la Chiesa e la sovrasta, mentre per K. « è la Chiesa che costituisce la Bibbia », tant'è vero che « la Bibbia fu scritta da cristiani ». — *2*) Inoltre Lutero, escludendo le opere (dopo d'aver presupposto che la natura fu intrinsecamente e totalmente corrotta dal peccato originale) e proclamando che la GIUSTIFICAZIONE (v.) è la semplice imputazione estrinseca dei meriti di Cristo, ha favorito la pigrizia e l'inerzia morale, « accreditato la mediocrità » e provocato lo scatenamento delle più malvage ten-

denze; se, ad es., si ammette che la castità è « impossibile » fuori del matrimonio, allora la lussuria del celibe resta legittimata. Così Lutero sovverte tutta la morale cristiana e santifica il vizio. A questo risultato Lutero giunge anche per un'altra strada: avendo egli negato ogni norma oggettiva esteriore di vita cristiana, l'interiorità religiosa, lasciata in balia di se stessa, fatalmente finì per mondanizzarsi immergendosi nei godimenti terreni e fuggendo ciò che vi ha di più essenziale nel cristianesimo: la rinuncia, il sacrificio. — *3*) Infine, e soprattutto, il più grave delitto perpetrato da Lutero fu l'aver creato un cristianesimo antropomorfico su misura e ad uso dell'uomo, al servizio degli interessi umani, anzichè, come doveva, al servizio della gloria di Dio. « La Riforma è una concessione allo spirito di malcostume e di sensualità »: alla canonizzazione dei santi e dei martiri cattolici, sublimi modelli di disinteresse centrati unicamente in Dio, sostituì la canonizzazione della mediocrità e dei « piccoli borghesi » centrati unicamente nei beni finiti e caduchi: al posto del Papa detronizzato ha messo il « pubblico ». Lutero sarà magari un « genio » religioso (il genio è chiuso nella terrestrità e nell'immanenza), ma non è certo un « apostolo » [e quindi non ha « autorità », secondo il pensiero di K.: v. sotto], poichè l'apostolo è tutto concentrato e sacrificato per realizzare il trascendente « regno di Dio » e la sua gloria. La Riforma luterana poteva essere il necessario salutare « correttivo del cristanesimo »: invece pretese presentarsi essa stessa « come norma, come un tutto », e divenne « fonte di errori », peggiorando sempre più fino a capovolgersi nel suo contrario. « Più io lo esamino, meglio vedo che il protestantesimo ha portato nel cristianesimo la peggiore confusione » (*Diario 1854*); mentre il « cattolicismo, malgrado tutto, ha conservato il concetto dell'idealità cristiana, il protestantesimo è finitudine da un capo all'altro » (*Diario 1854*).

Questa critica generale si traduce poi in critica di parecchi punti del dogma luterano, per es. nella MARIOLOGIA (v.). Per i protestanti, alla legge che ci fa nascere nel peccato non si sottrae nessuno, neanche Maria; la sua divina maternità è puramente « naturale » e non comporta comunicazione intima e diretta della Madre col Figlio, nè partecipazione di beni e comunione di affetti. Maria vien relegata, anch'ella, nella innumerevole schiera dei reietti, pur avendo generato Cristo Uomo-Dio, sicchè anch'ella sta di fronte al Figlio come un qualsiasi peccatore, senza confidenza e simpatia, in atteggiamento di colpevole. Tutti i suoi atti sarebbero uguali a quelli delle altre madri, tranne che ella si trovava in presenza del Figlio divino. La mariologia cattolica è un'aberrazione e il culto per la Vergine è « una formazione patologica del pensiero teologico: e le escrescenze devono essere tagliate »: così C. Barth... K., invece, spirito poetico e profondo, ha sentito l'eccezionalità della persona e della funzione di Maria, madre di Gesù. Sull'avvenimento dell'Annunciazione ha scritto pagine mirabili, con tenera ammirazione e devota compassione per questa fanciulla, che, pur non comprendendo le parole dell'Angelo ma presentendo un terribile futuro di dolori e di umiliazioni, senza esitazione offre totalmente se stessa al suo Signore, con un atto sublime di piena libertà. « Maria pronunciando il *fiat* dell'Incarnazione, faceva del suo essere... della sua intima situazione di donna tale una incondizionata offerta a Dio da equivalere alla morte, e più ancora ». « L'Angelo trovò colei che ci voleva, perchè Maria trovò quel che ci voleva ». È indubbio che ella fosse stata dai secoli chiamata al suo altissimo compito: ma ci fu un momento, quello della accettazione, in cui la sua libera volontà la fece partecipe in modo diretto al mistero della Incarnazione. Avrebbe potuto esitare, temere, « sentirsi disonorata per quell'appellativo » di madre e rifiutarlo: invece la sua forza sta nel non aver temuto di essere impari al compito richiesto, nell'aver superato in un unico ed immediato slancio le esitazioni e i timori umani. Perciò Maria è agli occhi di K. il modello di pietà, di religiosità, di dedizione: « da una donna tu impari la vera audizione della parola..., da una donna tu impari a tacere..., da una donna tu impari il calmo, profondo, religioso dolore che tace al cospetto di Dio..., da una donna tu impari la preoccupazione per l'unica cosa necessaria ». Ella è il prototipo della eccezionalità cristiana.

B) ***Il luteranesimo di K.*** Ma l'orientamento cattolico di K. rimase allo stato di pura aspirazione inefficace: l'individualismo estremo, le esacerbate esigenze della soggettività, i tenaci residui dell'educazione luterana gli impedirono di fare il salto nel cattolicesimo, che pure andava profilandosi prospetticamente nel suo orizzonte mentale come l'unica vera religione. Contro i motivi cattolicizzanti, K. lascia sussistere nella sua opera motivi acattolici protestanti, senza tentarne la conciliazione, non certo per crassitudine speculativa, ma forse, come piace ad alcuni, per difetto di tempo, chè, rapito immaturamente da morte, non potè trarre alla chiarezza e all'unità dell'incontraddizione la molteplicità delle esigenze che il suo spirito agitava.

Non sconfessò il suo principio soggettivistico che « il cristianesimo non è una dottrina » da custodire, e da insegnare: con che la Chiesa non ha più ragion d'essere e cade come sacco vuoto. L'AUTORITÀ (v.), il POTERE (v.) — e quindi il SACERDOZIO (v.) e la GERARCHIA (v.) — per K. si esauriscono del tutto nel prestigio personale dell'« apostolo », cioè nella sua santità, che gli merita di essere considerato come « testimonio », « martire di Cristo » e come modello da imitare: è autorevole la persona « coerente », « al cui insegnamento corrisponde esattamente la vita personale », o, che è lo stesso, la cui vita « ripete » e « reduplica » il suo discorso; ora è chiaro che questa autorità-santità, fondata su un rapporto puramente interiore dell'apostolo con Dio, è totalmente soggettiva, adunque « paradossale » indimostrabile: non può autenticarsi con prove sensibili e giustificarsi con garanzie esterne. Principio gravemente eterodosso, irriducibile alla dottrina cattolica sul potere gerarchico e sulla Chiesa: e K. potè prospettarsi anche la possibilità di una gerarchia senza preti.

Da questo punto di vista, la Chiesa doveva apparire a K. come un'istituzione nociva all'interiorità religiosa, o, al più, come accidentale e provvisoria: « nessun delitto è così assolutamente contrario a Dio come tutto ciò che è ufficiale. Perchè? perchè l'ufficiale è l'impersonale » (*Diario 1854*), sicchè la Chiesa ufficiale non può che mortificare e « affievolire il rapporto personale con Dio nel quale consiste la religione ». Essa manipola il cristianesimo levigandone la paradossalità per adattarlo alle capacità degli uomini: e così, ad es., allontana Cristo

nel tempo mentre Cristo dovrebbe essere «contemporaneo» alle anime, maschera la terribile realtà del peccato originale facendone «una cosa in fondo estranea all'individuo»... È a dire però che, senza quegli addomesticamenti della fede operati dalla Chiesa, gli uomini incapaci di un rapporto personale con Dio abbandonerebbero del tutto la religione: sotto questo aspetto la funzione della Chiesa può dirsi benefica o, meglio, tollerabile come il minor male. Tuttavia l'ideale della Chiesa sarebbe quello di divenire inutile e di scomparire come organizzazione sociale visibile giuridica gerarchica dotata di realtà, di fini e di autorità propri: la «comunità» cristiana è così detta solo per denominazione estrinseca, poichè — a prescindere dai suoi compromessi terreni e considerata nella sua forma ideale perfetta, che si realizza solo nell'eternità — essa non è che l'aggregato atomistico di individui, di «unici» i quali combattono non già sotto capi comuni e per un fine comune, ma ognuno per sè con personale iniziativa.

Per lo stesso pregiudizio soggettivistico K. non riconobbe il valore strumentale e simbolico della organizzazione esteriore (conventi, abito, superiori, regole, riti...) del MONACHISMO cattolico (v.) medievale, il quale, peraltro come ideale di interiorità religiosa e di rinuncia, trovava in lui tanta simpatia.

A Lutero K. rimase agganciato anche nella fondamentale dottrina della FEDE (v.) e del PECCATO originale (v.). Per K., come per Lutero, la fede è un «salto nell'assurdo», una confidenza assoluta in Cristo senza motivi razionali di credere o di confidare, un cominciamento assoluto che si instaura senza disposizioni preparatorie. Il peccato originale colpì l'«esistenza» stessa dell'uomo e ne corruppe totalmente la natura; perciò la natura non può portar nulla alla fede, tranne il «sentimento del peccato», o, che è lo stesso, la fede florisce nell'anima non già in seguito a un movimento preparatorio, ma soltanto attraverso la «coscienza del peccato». (Qui K. si scosta alquanto da Lutero, tendendo a credere che l'uomo non ancora giustificato possegga almeno la «coscienza del peccato» e che questa lo «prepari» a credere mediante il movimento di «rassegnazione infinita» mentre, per Lutero, l'uomo non ancora giustificato non ha nemmeno coscienza del peccato, la quale è fornita soltanto dalla fede, cosicchè lo stesso «divenir peccatori», cioè consapevoli del peccato, fa parte del «divenir cristiani»). Ne consegue che l'opposto del peccato non è la virtù, impossibile e inefficace senza la fede, ma soltanto la fede. Consegue ancora che il cristianesimo non è, come pretendeva Minster, una «cultura» capace di «nobilitare» l'uomo sviluppando ciò che è sano nella sua natura, ma è assoluto paradosso e scandalo che «cancella» totalmente la natura.

In generale, l'atmosfera di angoscia, che, per K., avvolge la vita cristiana, è ispirata al principio luterano che «la grazia è vana quando non vien ricevuta in una coscienza angosciata e torturata»: timore e tremore, inquietudine, dubbio, disperazione sono i sentimenti ineliminabili dell'anima protestante sommersa dal peccato totale, schiacciata dal paradosso assoluto, privata della Chiesa e dei sacramenti. K. «è rimasto prigioniero di una concezione che gli mascherava il senso della Chiesa e dei suoi sacramenti, impedendogli di comprendere che essi sono il rimedio dell'angoscia e del dubbio..., le fonti della pace. Il cattolico, invece, sa dove può trovare Cristo; e la Chiesa è sempre presso di lui...» (R. JOLIVET, *Introduction*..., p. 229).

C) Al *conflitto* di motivi luterani e di esigenze cattoliche K. non seppe dare una soluzione pacificante. Piace ad alcuni congetturare che, se fosse vissuto più a lungo, avrebbe abbracciato il cattolicesimo: questione palesemente neutra, suscettibile di qualsiasi risposta. Egli stesso si espresse con chiarezza: «Il protestantesimo, dal punto di vista cristiano, è decisamente una falsità, una disonestà, che falsifica tutta la concezione cristiana del mondo e della vita, poichè vuol essere non soltanto il correttivo necessario per un luogo e per un tempo determinati, ma addirittura un principio per il cristianesimo. Tuttavia da questo riconoscimento all'entrare nella Chiesa cattolica, c'è un passo che io non posso fare: si attende forse che io lo faccia, perchè oggi si è completamente obliato ciò che è il cristianesimo» (citato da Ruttenbeck, presso J. WAHL, *Etudes*..., p. 381, nota). Per parte nostra — sia contro le tentazioni di canonizzare K., sia contro le interpretazioni dell'ESISTENZIALISMO (v.), che, in generale, appellandosi a K., ne trascura il contenuto cristiano — basti aver osservato come nel grande tormentato spirito di K., correttore di quello che doveva essere il correttivo del cattolicesimo, emergono istanze e orientamenti che si risolvono in acuta, sincera, preziosa apologia del cattolicesimo.

VI. Tra irrazionalismo e razionalismo. K., pur vantandosi di «esser riuscito a ridurre tutte le categorie al fatto di *esser cristiano* e di averle connesse a quel fatto con tale solidità che nessun dialettico potrà mai distaccarle», tuttavia professa di non avere un sistema e di abborrire la sistematicità. Questa, infatti, è una bugia, poichè, mentre promette la dimostrazione logica totale, di necessità si fonda sull'indimostrabile, su intuizioni, postulati accettati senza prova come fondamento di ogni sapere provato. Ma, quand'anche fosse possibile, mortifica e uccide la ricchezza misteriosa della problematicità umana. La esigenza critica di mettere in cornici logiche un problema finisce per divorare il quadro e dissolve il problema: il sistema è necessariamente chiuso, fisso, immutabile, morto; inconciliabile, dunque, con la esistenza effettiva, che è sempre «aperta», viva, irrequieta. La vita umana, tanto meno la vita religiosa, non è un fenomeno razionale come una geometria, e non si lascia comprendere da una METAFISICA razionale (v.), nè da una RELIGIONE nei limiti della ragione (v.). Chi vive, chi crede, chi soffre, chi agisce non è la ragione. Ogni problema dell'esistenza non è solo dialettico, ma *dialettico-patetico:* perciò si risolve non già con la calma sovrana della speculazione, come una partita a scacchi, bensì col continuo intervento della volontà, della passione, cioè con libera scelta e dunque con movimento ateoretico paradossale. Tant'è vero che si può fornire una perfetta dimostrazione razionale di Dio, della spiritualità, dell'immortalità..., eppure non sentirsene interiormente «convinti», trascinati, «impegnati»; l'erudito e il critico può conoscere la Bibbia perfino in tutte le sue minuzie, senza «divenire cristiano», poichè legge la Bibbia come un diversivo con intento libresco, mentre il cristiano legge la Bibbia «davanti a Dio», «come un fidanzato leg-

gerebbe la lettera della fidanzata » per trarne sostanza di vita appassionata.

a) K. non si stanca di richiamare con formule energiche, spesso violente, il primato della concretezza individuale sulla generalità astratta, del subiettivo sull'obiettivo, dell'intuizione sulla dialettica, della passione sulla logica, della qualità sulla quantità geometrizzabile, del punto e dell'istante irripetibile sullo spazio-tempo continuo ed omogeneo, della fede sulla ragione, della volontà sull'intelletto: il comprendere, la filosofia delle idee pure ci lascia davanti al possibile, che è irreale, mentre l'agire, il volere, la passione ci colloca nell'esistenza reale: la verità si conquista non già grazie al puro pensare ma grazie a un atto libero di « audacia che sceglie l'incertezza obiettiva con la passione dell'infinito » (è una definizione della fede). Tutto il significato del messaggio di K. sta nell'insistere sulla necessità di « optare » con tutta la nostra personalità tra l'infinito e il finito, accettando il paradosso e il rischio assoluto della fede, impegnandoci a testimoniarla nella vita « in timore e tremore ».

b) La vita cristiana non è, dunque, scienza che si possa insegnare o imparare: è esperienza drammatica, paradossale, di cui non si può dare « comunicazione diretta » e che si abbraccia col « salto ». Perciò K. scrive le sue opere non già per « insegnare » al lettore offrendogli dogmi e conclusioni bell'e fatti, ma per narrare gli andirivieni della sua anima in cammino verso il cristianesimo; e narra le sue peripezie religiose non già per rivelare se stesso agli altri ma per stimolare gli altri, come già faceva il grande Socrate, a rivelarsi a se stessi. L'unità delle sue opere non è costituita da un sistema scientifico determinato, ma dalla logica della vita, della ricerca, della crescenza e della evoluzione spirituale, incommensurabile con la logica razionale.

Senonchè la logica razionale si lascia più facilmente bestemmiare che evitare: lo stesso K. è uno dei più fini e potenti ragionatori che la storia del pensiero ricordi: egli stesso si vanta di aver ridotto ad unità — e quindi a sistema — tutte le categorie della vita, inquadrandole nei tre stadi e unificando i tre stadi sotto l'unico punto di vista del « divenir cristiani ». L'antiintellettualismo e l'Irrazionalismo (v.), del quale K. più che il Romanticismo (v.) è considerato l'ispiratore nell'età moderna, è diventato ormai un motivo abbastanza banale e fu distorto in senso eterodosso, degenerando anch'esso, ad es. col Problematicismo (v.), nella più sterile retorica dell'Idealismo (v.) di Hegel (v.) che voleva combattere.

c) L'irrazionalismo di K. ha un significato accettabile, prezioso quando venga preso a piccole dosi. La sua critica al pensiero filosofico, depurata dagli accenti polemici paradossali, può assumersi non già come condanna della ragione bensì come sano riconoscimento dell'insufficienza della ragione a risolvere integralmente il problema della vita. 1) K. denuncia ancora una volta la falsità del paradosso socratico che uguagliava la scienza dialettica alla virtù e alla salvezza. La filosofia razionale non è l'adeguato equivalente della vita: essa infatti traduce l'essere in pensiero astratto, in idee pure, in puro « posse », mentre la vita traduce il « posse » in « esse » concreto individuo. Senza questa traduzione pratica dinamica la filosofia « non varrebbe un'ora di tempo » (Pascal). Poichè, dunque, la vita non è solo « cognoscere » (dottrina) ma è anche « facere veritatem » (santità), l'intelletto da solo non ci salva se non interviene la volontà, l' « impegno » etico religioso, la passione, che traduca l'idea astratta universale in « azione » concreta personale. 2) Inoltre, questa volontà, ineliminabile dall'esistenza, è ateoretica, non solo perchè essa non è il pensiero, ma anche e soprattutto perchè essa non è « determinata » all'agire dalle ragioni del pensiero: mentre il logos puro cammina fatalmente lungo una sola strada uniforme, la volontà è sempre ambigua, davanti al bivio di due alternative, fra le quali essa « sceglie » con sovrana Libertà (v.), signora della sua scelta e di tutte le ragioni di scegliere. Beninteso, per K. — che in ciò si stacca radicalmente da certa filosofia moderna « dell'ambiguità » — le alternative non sono ambedue equivalenti: una sola, precisamente l' « essere cristiano », rappresenta il « dover essere » che « dovrebbe » cattivare la volontà; nullameno, per quante ragioni l'intelletto accumuli in favore di una alternativa, la volontà non resta vincolata nella sua scelta e, se sceglie un bene, non è perchè sia stata conquistata da quel bene ma perchè ella stessa si è lasciata conquistare da esso. Fin qui sarà difficile dissentire da K. Il quale, poi, da parte sua aggiunge che solo il cristianesimo è capace di risolvere integralmente il problema della vita, perchè solo esso può realizzare il necessario passaggio dal comprendere all'agire, dalla logica all'esistenza, in quanto solo esso, insegnando la realtà del peccato, si colloca nel campo dell'esistenza individuale, integrando la dialettica della speculazione con la dialettica del peccato, che è la dialettica assolutamente originale e paradossale della volontà, della scelta, della vita concreta, dove sono in gioco non tanto il « comprendere » o l' « ignorare » la giustizia, ma piuttosto il « volerla » o il « non volerla » scegliere.

d) Peraltro si deve dire che K., impregnato di pessimismo luterano circa i poteri della natura umana più di Pascal (v.), discredita oltre misura la funzione dell'intelletto, che è pur sempre il necessario preliminare preparatorio, se non pure determinante, della Volontà (v.), e, in particolare, della fede (v. Ragione e Fede). È vero che nè il contenuto della Fede (v.), nè l'atto di fede non si possono razionalmente « dedurre » ed esaurire in categorie razionali, ma non è vero che non si possano nemmeno « introdurre » in qualche modo e che le ragioni « introduttive » non pesino in qualche modo sulla « scelta » della fede. Gli argomenti filosofici, psicologici e storici elaborati dall'Apologetica (v.), pur non essendo ragioni sufficienti a « fondare » la fede come un teorema geometrico, non sono vani, bensì necessari affinchè l'atto di fede sia un atto « umano ». K. non approfondì l'essenza della filosofia e la sua funzione in ordine alla verità. K. non solo « presuppone » tutta la metafisica, l'etica, la Rivelazione cristiana (Dio, spiritualità e immortalità dell'anima, valore della persona, i comandamenti di Dio, il peccato, la Redenzione . . .), ma anche esclude che queste verità possano essere date altrimenti che come presupposte. L'uomo chiede: « quali sono gli ideali cui debbo essere coerente? e per quali titoli si impongono alla condotta pratica? ». E non s'accontenterà delle generose omelie di K. Lacuna gravissima: per essa, la sua opera « resta sospesa in aria, e inconcludente nel suo ri-

sultato, che può, anzi, a sua volta, essere suscettibile di aberrazioni . . . K., è vero, dice di essersi portato con la sua barca al largo [trascurando questi problemi di teologia fondamentale]... ma se egli con ragione disdegna le vele di carta, i remi bacati e gli strumenti di navigazione avariati, tuttavia [doveva accorgersi che] senza veli e remi e strumenti non si viaggia, e lo stare così in alto mare può essere al primo soffiar di venti il prodromo di una catastrofe » (C. Fabro, *Diario,* I, p. CX). Infatti se la teologia fondamentale propedeutica è del tutto vana, come K. sembra affermare, bisogna dire che la fede è un cominciamento assoluto riferibile totalmente e immediatamente alla causa prima, alla grazia di Dio, il che aggraverebbe fino all'assurdo e vanificherebbe il problema dei rapporti tra Grazia (v.) e Libertà (v.), e quindi la religiosità, portandone i termini oltre ogni significazione. La scelta, il salto della fede non sarebbe una decisione dell'uomo, ma opera di Dio e quindi sarebbe fittizia perdendo ogni carattere di scelta o di salto; e l'uomo di fronte alla verità non avrebbe altro dovere se non l'attendere di esserne da Dio gratificato. Quand'anche la scelta fosse opera dell'uomo, non sarebbe opera « umana », consapevole, deliberata, ma puro capriccio, assoluto azzardo, « rischio totale » appunto, e dunque addirittura inconsapevole, irrilevante per la vita morale, mentre per la dottrina classica la scelta della fede è suggerita dai motivi come atto « prudente ». Di colpo tutto il magistero cristiano, attuato da Cristo, dagli Apostoli, dai dottori, dalle gerarchie della Chiesa storica resterebbe condannato come impossibile e inutile. La missione stessa di K. resterebbe annullata da una contraddizione interna, perchè verrebbe a inculcare la necessità di una fede che, per definiziome, non può essere inculcata e introdotta . . . Si ha un bel gridare contro la ragione: ma finora non si è trovato un altro modo di essere uomini e di condurre una vita umana.

e) Forse K. non volle giungere a queste conseguenze. Se il suo antihegelismo fosse anche un rigoroso antiintellettualismo, sarebbe troppo facile affogare questo grande e attento pensatore nelle più miserande contraddizioni: troppo banalmente si lascerebbe cogliere in castagna a insegnare un cristianesimo che non è dottrina insegnabile, a enunciare e a comunicare in termini di logos semantico l'incomunicabile, a tradurre la verità esistenziale ineffabile della vita in idee pure trasmesse da un « professor publicus » sulla cattedra o con lo scritto, a esplicare il mistero e a mediare il paradosso: « io ho tentato di dimostrare la necessità del paradosso », dice K., senza avvertire che, se il paradosso è dimostrato come necessario, cessa di essere paradosso. Queste incoerenze sono attribuite a K. da Chestov, che, per parte sua, dinnanzi al paradosso propone alla ragione il suicidio totale. K., cedendo alla retorica antiintellettualistica, talora si scusa di questo suo sforzo dimostrativo attribuendolo a « una certa debolezza » dello spirito, il quale, in definitiva, non già per viltà ma per ripugnanza intrinseca, davanti al paradosso si ribella e chiede ragioni. Ma altrove K., più sincero e più saggio, riconosce che « il paradosso assoluto nel suo completamento disparirebbe » (*Diario 1843*), cioè non sarebbe nè pensabile, nè enunciabile, bensì il puro ignoto, non noto neanche come ignoto, nulla: il mistero assoluto non ha significazione nè enunciabilità alcuna.

In realtà si vede in K. uno sforzo razionalistico gigantesco, che, purgato dalle violenze passionali, è ben legittimo: è il compito della più sana teologia la quale accetta il mistero dopo aver dato alla formula di fede una significazione univoca enunciabile — che è già una prima « spiegazione » — e con tutte le risorse dell'intelletto tenta di penetrare sempre più nel contenuto del mistero, pur senza pretendere di esaurirlo in teoremi razionali. Così sfrondate, le istanze irrazionalistica e razionalistica appaiono conciliabili e complementari in un integrale sistema di pensiero.

f) Invece in K., furono portate al parossismo e rimasero opposte, in conflitto. Tale conflitto di tendenze pare ad alcuni essere stato l'origine e la vera natura della « coscienza infelice » e dell' « angoscia » di K.: egli si sentiva insieme religioso e poeta, razionalista e fideista, dialettico e volontarista, cristiano e miscredente. La sua sofferenza non era lo spasimo — veramente cristiano, essenziale — della volontà tesa verso la realizzazione integrale dell'ideale cristiano (che rimane sempre trascendente rispetto alle realizzazioni umane finite), ma era soltanto l'inquietudine — umana, razionalistica, accidentale e personale — dell'uomo che si sente distornato dal cristianesimo per il prevalere delle esigenze umanistiche razionali, affettive, sensibili, contro l'ideale cristiano che egli stesso si era proposto. Perciò, con umiltà e con verità, K. non si riconosceva quella santità e quella coerenza che fa l'autorità, il maestro, il profeta, il « testimone del vero », proclamandosi soltanto un poeta della religiosità, un poliziotto e uno spione dell'eternità nelle mani della Provvidenza, un « condiscepolo » degli uomini che con l'educazione ricevuta fa pressione sui suoi fratelli. K. fu martire non già della fede ma del suo umanismo razionalistico che si trovò in lotta con la fede e perciò il suo martirio dimostra non già la sua ortodossia ma, semmai, l'inconciliabilità di quell'umanismo col cristianesimo da lui vagheggiato. Per giunta, commise l'errore di elevare la sua personale esperienza angosciosa al piano dottrinale facendo dell'angoscia un principio essenziale della vita cristiana: come Lutero, il quale sentendo la fede come inquietudine elevò l'inquietudine a legge della fede, K. trasformò il tragico scacco dei suoi sforzi speculativi in condizione essenziale della religiosità, risolvendo — in realtà, dissolvendo — la fede nella sofferenza, nel paradosso, nella soggettività. Il martirio di K., da questo punto di vista, è il dramma della ragione che abdica per aver troppo esigito: con che il cristianesimo assumeva, o aggravava, un carattere disumano e smisurato, allontanandosi sempre più dalle possibilità dell'uomo — che, in fatto, non sa rinunciare alle sue esigenze naturali — ed esacerbando sempre più lo stato di coscienza infelice.

g) Piace ad alcuni definire la posizione di K. come « ascetica » e « mistica »: nulla di male, quando non si pretenda identificarla con l'ascetica e con la mistica cristiana. K., come nessun altro prima o dopo di lui, predicò l'Abnegazione (v.), la rinuncia totale, l'annichilimento dell'essere finito. A dir vero nelle prime opere (*Ripetizione, Timore e tremore*) pensava che « il movimento della fede . . . dovesse effettuarsi in modo da non perdere il mondo finito, ma di riguadagnarlo integralmente »: con la

« rassegnazione infinita della fede » si rinuncia a tutto per riconquistare tutto, come avvenne di Abramo e di Giobbe: anzi, « per la fede io non rinuncio a nulla, ma, al contrario, io ricevo tutto », sicchè i « cavalieri della fede e della rassegnazione infinita » possono sperare di ricuperare il mondo dell'estetica e dell'etica, ormai trasformato e canonizzato dalla religiosità. In seguito, K. si convinse, invece, che la religiosità non è solo « superamento » ma propriamente « negazione » radicale del mondo finito estetico ed etico, cosicchè non potrà mai riconciliarsi con esso nè giustificare alcuna speranza di riconquistarlo: Giobbe che, dopo la « prova », ottiene la « ripetizione » dei beni finiti in doppia misura, non può essere additato come « eroe della fede ».

h) Si deve riconoscere che questa rinuncia totale accentua — anche se poi contamina e nasconde — un genuino principio cristiano, che K. con efficaci iperboli rigoriste richiama contro il lassismo volgare: la vita cristiana è un affare personale tremendamente serio, che si conduce nella lotta, nel sacrificio, nella pena, poichè il peccato ci ha messo in condizione di non poter vivere moralmente se non asceticamente: la Rivelazione è una realtà a scala sovrumana: e Dio, nella sua sovrana EMINENZA (v.) predicata dalla TEOLOGIA negativa (v.), non va poi preso in monellesca familiarità come un nonno bonaccione che i nipotini incaricano a piacimento di fare il bello e brutto tempo, di far piovere regalucci e di custodir le loro valigie . . .

Ma questo sano principio in K. si trovò mostruosamente esacerbato, dilatato, deformato, vuoi dalla sua nativa malinconia, vuoi dal suo conflitto interiore, vuoi dalla sua concezione luterana che vedeva nella natura una totale corruzione, vuoi dalla sua teologia. Questa appare infetta da estremo NOMINALISMO (v.) quando pone tra Dio e l'uomo una « differenza qualitativa assoluta », cioè l'equivocità; esclusa l'analogia, l'infinito e il finito non trovano alcun rapporto razionale fra loro e, in particolare, non possono concepirsi come effetto o creatura l'uno dell'altro, ma si pongono uno di fronte all'altro come massi erratici, come isolotti incomunicanti; in campo etico, poichè il bene sta dalla parte dell'infinito, il finito dovrà apparire come il male assoluto, che è poi l'assoluto nulla, e quindi sarà cancellato con una negazione totale: è il MANICHEISMO dualista (v.), che K., in particolare, raggiunge anche nel disprezzo della donna (: egoismo personificato, nata per rovinare lo spirito nell'uomo) e nella condanna del matrimonio (: « è abbominevole bugia dire che il matrimonio è gradito a Dio: dal punto di vista cristiano, è un delitto [incompatibile con la condizione di cristiano] e ciò che v'ha di odioso in esso è che l'innocente si trova, per questo stesso delitto, introdotto nel cerchio di criminali che è la vita umana »).

i) Per queste influenze l'ascetismo di K. è la condanna totale definitiva del mondo finito. Non è dunque, cristianesimo, che, santificati gli esseri tutti come creature di Dio, ci consente l'uso di tutti i beni nei limiti fissati dalla nostra appartenenza a Cristo: « omnia vestra sunt, vos autem Christi » (I Cor III 22 s). Che anzi, l'ascetismo di K. rende il cristianesimo spaventosamente duro e impossibile. Egli stesso non se lo nascose e vi insistette con morbosa violenza: sì, il giogo di Cristo è leggero e soave (Mt XI 30) quando si abbia fatto sacrificio di tutte le esigenze umane di razionalità, di verosimiglianza di conforto, di gioia, di pace, ma fare questo sacrificio è terribilmente difficile: « essere cristiano significa che tu sarai torturato in tutte le maniere »: « se la più terribile delle sofferenze terribili, e la macerazione perpetua dell'anima ti fa orrore, ebbene, sii tanto sincero da confessare che tu non hai un vero rapporto col cristianesimo »: « il destino di questa vita è di portarci al massimo grado del disgusto di vivere »; beninteso, Cristo è amore, dolcezza e sarà la nostra mercede nell'altra vita, dove la nostra rinuncia si conclude in gioia, a differenza dell'ascetica di SCHOPENHAUER (v.) e del BUDDISMO (v.) che si conclude nel nirvana e nel nulla, ma la situazione del fedele di Cristo che deve vivere in questo mondo ed esprimervi la sua condizione di cristiano è talmente assurda e spaventevole che l'uomo senza fede la giudicherebbe la più squisita crudeltà inventata da Dio e concluderebbe che « Dio è crudele, odia ogni esistenza, è il nostro nemico mortale ».

l) Un cristianesimo così configurato perde ogni possibilità di tradursi in soggettività umana; la missione di K., che richiamava gli uomini alla necessità di « divenir cristiani », doveva fatalmente fallire. E difatti fallì: nei contemporanei di K., i quali, mentre egli scriveva « cose da far piangere anche le pietre, si risero di lui »; fallì nella stessa persona di K., che, con intimo strazio, doveva confessare: « io non ho la fede: io non posso fare il movimento della fede: io non posso chiudere gli occhi e gettarmi a testa bassa, pieno di confidenza, nell'assurdo: la cosa mi è impossibile » (*Timore e tremore*), e ripetere anche in fine di vita: « Ho sempre detto che io non ho la fede » (*L'istante*). In realtà egli aveva una profonda, sincera volontà di credere e una pietà ardente; tuttavia, a mano a mano che la sua mente accesa creava il tipo di un cristianesimo completamente paradossale, tutta la sua natura se ne ritraeva spaventata, non solo e non tanto per accidia o per vigliacca paura del sacrificio, ma anche e soprattutto per la insuperabile ripugnanza di ogni uomo ad aderire a un paradosso totale. Non ci meraviglia che egli non potè fare il salto nella religiosità, indugiandosi nello stadio di ironista, di umorista, di poeta del religioso: ci meraviglierebbe il contrario. Egli se ne fece colpa: ma la sua colpa fu il non aver saputo pacificare il conflitto delle profonde insopprimibili esigenze naturali e l'aver turbato il delicatissimo equilibrio cristiano tra ragione e fede, natura e grazia, finito e infinito, cristianesimo e umanismo, oggettività e soggettività, eternità e tempo, trascendenza e immanenza: sacrificò uno dei termini a tutto vantaggio dell'altro, il quale sembrò così dilatato e sublimato, ma in realtà diventò un mostro, perdette ogni figura e si vanificò nel nulla. Il paradosso si definisce tale soltanto in rapporto al pensiero umano razionale e sussiste soltanto nella vita terrena, poichè, ovviamente, si discioglie e cessa davanti alla vera fede e nella vita eterna. Ora proclamando il paradosso cristiano, K. dimostra di porsi dal punto di vista razionalistico immanentistico del pensiero razionale e della vita terrena, proprio mentre afferma, con la necessità di accettare il paradosso, la necessità di abbandonare quel punto di vista umano e di metterci dal punto di vista della vera fede e della saggezza eterna. D'altra

parte non poteva mettersi dal punto di vista della fede poichè l'assurdo, se veramente è tale, non è in realtà dissipato neanche dalla fede, checchè dica in contrario la retorica fideista: è propriamente il nulla e al nulla non s'affida nessuno. « K. vuol sempre assolutizzare la negatività, perchè è dessa il criterio della verità: ma questo è intellettualismo ed è precisamente sostituire un altro metro, ancor però umano e finito, a quello divino che è veramente coesistenza di finito e infinito, di tempo e di eternità. Il criterio divino non è tanto paradosso o urto di contraddittori — ciò che è una categoria dell'intelligenza umana — quanto trascendenza salvifica di « mistero » . . . : il fedele non « comprende » la verità che nel mistero si « nasconde », ma può certificarsi, nella certezza della Rivelazione, che veramente Dio l'ha in essa nascosta » (C. FABRO, *Diario,* I, p. LXXIX s).

m) Così K. cadde vittima del lugubre fantasma irrazionalistico, che il suo pretenzioso razionalismo, fallito davanti alla fede religiosa, per disperazione aveva creato. Rispetto alla religione non poteva essere che elegiaco poeta, un amante infelice: « l'amore infelice sembra essere il segno distintivo del fenomeno K. E di tutti questi amori infelici (per sua madre, per il mondo, per suo padre, per Regina, per se stesso) si trova l'espressione condensata nel suo amore infelice per il cristianesimo. Egli resta nel timore e tremore, incatenato nella ambivalenza » (FISCHER, presso WAHL, *Etudes* . . . , p. 439). La discordanza della sua vita pratica dalla sua dottrina è imputata da alcuni a difetto di sincerità nell'esposizione della dottrina (« non fu nè un cristiano sincero, nè un incredulo sincero », SCHREMPF, presso WAHL, ivi, p. 441, nota) e da K. stesso a difetto di volontà nell'attuarlo; ma forse, salva la rettitudine di K., è imputabile solo alla dottrina stessa la quale avendo subìto scacco nella smisurata pretesa di universale giustificazione, uccise ogni esigenza di giustificazione e impose all'uomo l'impossibile eroismo di aderire al nulla dell'assurdo. Nell'incoerenza di K. e nel suo interiore martirio vediamo la controprova pratica della genuina verità cristiana e la sua nemesi contro ogni distorsione del razionalismo e dell'irrazionalismo.

VII. Non ci rammarichiamo che oggi K. susciti tanto interesse: non c'è nulla di più profondo e di più istruttivo di quanto egli seppe dire circa il problema dell'esistenza, la persona e la soggettività, la problematica del tempo, la fede, la scelta, l'impegno, la vita religiosa . . . Ci rammarichiamo soltanto che questo interesse, almeno in Italia, si esaurisca in un chiasso sterile e fastidioso estromettendo con una smorfia ciò che è l'ispirazione, il contenuto, il significato e il valore dell'opera di K.: la religiosità. « Tutti vogliono parlare di lui, ma decisi a tutti i costi a respingerne l'appello religioso, a ignorarlo » come ormai superato, « e tutto il chiasso che si fa non ha che lo scopo di coprire la sua voce . . . L'ufficialità filosofica italiana si è mantenuta e cercherà di mantenersi disperatamente ostile al vero K . . . . perchè manca di una corda, quella che vibra in tutta l'opera kierkegaardiana, la religiosità » (C. FABRO, *l. c.*, p. CXVII–CXIX). Infatti « al di là di tutte le ambiguità di una ragione che abdica per aver troppo esigito, noi sentiamo che la dialettica appassionata di K. traduce anzitutto l'ardore di un'anima, la quale ebbe sete di Dio e della sua giustizia e meritò di intendere la risposta promessa a tutti coloro che cercano gemendo » (JOLIVET, *l. c.*, p. 241) e che K. invocava coi versi di Brorson da lui voluti come epigrafe sulla sua tomba: « Ancora poco tempo — e il cielo è raggiunto — tutta questa lotta sarà dissipata. — Nella sala piena di rose — io posso senza sosta — per l'eternità — parlare con Gesù ».

VIII. Bibl. — JEAN WAHL, *Etudes Kierkegaardiennes*, Paris, J. Vrin 1951[3], che ci sembra lo studio più completo, a tutt'oggi, del pensatore danese; in appendice, estratti dal *Giornale 1834–39* e *1849-54*, in vers. francese, a commento del testo (p. 453–575), note (p. 576-635), bibliografia (indicazione delle versioni tedesche, francesi e inglese, p. 637-40; studi, in ordine cronologico fino al 1937, p. 640-44; breve cronologia di K., p. 645); cf. A. DE WAELHENS in *Rev. néoscol. de Philos.*, 41 (1938) 302-308. — La bibliogr. fu aggiornata da R. JOLIVET, *K.*, nella collana *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philos.*, a cura di I. M. Boschenski, fascicolo III (pp. 32), Bern 1948. — Per parte nostra ci limitiamo a completamenti bibliografici indicanti le versioni italiane di K. e alcuni studi più recenti.

A) Versioni italiane. *Don Giovanni. La musica di Mozart e l'Eros* (dall'opera « Enten-Eller »), vers. di KIRSTEN MONTANARI GULDBRANSEN e R. CANTONI, Milano, M. A. Denti [1945], con saggio introduttivo di R. CANTONI su « La vita estetica nel pensiero di K. » (p. 9-40). — *Aut–Aut. Estetica ed etica nella formazione della personalità* (dall'opera « Enten-Eller »), vers. degli stessi autori, ivi 1945[2], con saggio introduttivo di R. CANTONI su « K. e la vita etica » (p. 9–35). — *Il concetto dell'angoscia*, vers. di META CORSSEN, Firenze, Sansoni 1942; Milano, Bocca 1950[2]. — *I gigli dei campi e gli uccelli del cielo*, vers. di E. A. ROSSI, Milano, Bocca 1945, e di G. D. M., Roma, Ediz. della Bussola 1945: tre discorsi su Mt VI 28. — *Timore e tremore*, vers. di FR FORTINI e K. M. GULBBANDSEN, Milano, Ediz. di Comunità 1948, con importante prefazione di J. WAHL. — *Scuola di Cristianesimo*, vers. di AG. MIGGIANO e K. M. GULDBRANDSEN, ivi 1950. — *La malattia mortale*, vers. di META CORSSEN, pref. di P. Brezzi, ivi 1947. — *Diario*, introduz. e vers. di CORN. FABRO, Brescia, Morcelliana 1948-51, 3 voll. (pp. CXXXIX-447, 652, 447), con utilissimo « Indice (dizionario) dei termini » più tecnici di K. (vol. III); l'introduzione è giudicata « quanto di meglio si sia scritto in Italia » su K. — *La ripetizione*, vers. di E. VALENZIANI, Milano, Bocca 1945. — *Il diario del seduttore*, Milano, Bocca 1946[4]. — *Lo specchio della parola*, Firenze, Fussi (Collez. « Socrate »). — *Pagine di K. dal Diario della maturità*, in *Humanitas*, 5 (1950) 1-11. — *Preghiere*, a cura di C. FABRO, Morcelliana, Brescia 1951. — *L'ora. Atto di accusa al cristianesimo del regno di Danimarca* a cura di A. BANFI, Milano, Bocca 1951. — Se non andiamo errati, il primo studio notevole che fece conoscere K. in Italia è quello di FRANCO LOMBARDI, *S. K*, Firenze, « La Nuova Italia » 1936.

B) Studi più recenti. — TÖRSTEN POHLIN, *S. K., l'homme et l'oeuvre*, vers. dallo svedese di P. H. Tisseau, Bazoges-en-Pareds 1941. — J. WILD, *K. and classic philosophy*, in *Philosophical Review*, 49 (1940) 536-51. — F. GROSSART, *Grundmotiv u. Aufbau der pseudonymen Schriften K. s*, in *Deutsche Vierteljahrschrift f. Literaturwissensch. u. Geistesgesch.*, 19 (1941) 139-82. — A. F. L. VAN DIJK, *Perspectieven bij K.*, Amsterdam 1940. — M. BENSE, *S. K. Leben im Geist*, Hamburg 1942. — K. WARMUTH, *K. in der Gegenwart*, in *Theolog. Blätter*, 20 (1941) 226-41 — V. BELLISARIO, *Il dramma di K.*, in *Riv. di filos. neoscolastica*, 34

(1942) 127-36. — R. VAUCOURT, *Deux conceptions de la philosophie: Husserl et K.*, in *Mélanges de science relig.*, I (Lille 1944) 193-239. — PH. MERLAN, *Toward the understanding of K.*, in *Journal of Relig.*, 23 (1943) 77-90. — K. LÖWITH, *On the historical understanding of K.*, in *Rev. of Relig.*, 7 (1943) 227-41. — R. LOMBARDI, *Il momento religioso nel pensiero kierkegaardiano*, in *Civ. Catt.*, 1944-III, p. 87-98. — R. ARNOU, *L'existentialisme à la manière de K. K. et Sartre*, in *Gregorianum*, 27 (1946) 63-88. — C. VECCHI, *Il problema dell'arte nell'esistenzialismo di K.*, in *Riv. di filos. neoscol.*, 38 (1946) 61-68. — W. NIGG, *S. K.*, Bern 1946. — TH. HAECKER, *La nozione della verità in S. K.*, vers. it. di L. Meini, Milano 1945. — D. F. SWENSON, *Something about K.*, Minneapolis 1945. — F. BRANCATISANO, *Angoscia e inquietudine in S. K.*, in *Noesis*, I (1946) 291-316. — S. NAVARRIA, *S. K. e l'irrazionalismo di Karl Barth*, Palermo 1946. — R. JOLIVET, *Introduction à K.*, Edit. de Fontenelle, Abbaye de S. Wandrille 1946², fondamentale. — A. DE LILIENFELD, *A la rencontre de S. K.*, Liége 1946. — J. M. FITZPATRICK, *K. and the Church*, in *Journal of Relig.*, 27 (1947) 255-62. — L. THOMAS, *The moderness of K.*, in *The Hibbert Journal*, 45 (1947) 309-20. — H. BOUILLARD, *La foi d'après K.*, in *Bulletin de littérat. ecclés.*, 48 (Toulouse 1947) 18-30. — C. FABRO, *K. e Marx*, in *Atti del Congresso intern. di filos.*, I (Milano 1947) 3-16. — ID., *La religiosità di K nel suo «Diario»*, in *Humanitas*, 3 (1948) 209 16. — TH. HAECKER, *Der Buckel K s*, Zürich 1947. — P. MESNARD, *Le vrai visage de K.*, Paris, Beauchesne 1948, importante. — D. G. M. PATRICK, *Pascal and K*, London 1948, 2 voll.; K. occupa il II vol. — L. CHESTOV, *K. et la philosophie existentielle*, vers. dal russo di T. Rageot-B. de Schloezer, Paris 1948, con un notevole discorso introduttivo sul peccato originale in K. — H. L. SEARLES, *K. s philosophy as a source of existentialism*, in *The personalist*, 29 (Los Angeles 1948) 173-86. — T. H. CROXALL, *K. studies*, London, Lutterworth, molto utile. — TH. HAECKER, *K the Cripple*, introduz. di A. Dru, London 1948, molto interessante. — T. WAGNER-SIMON, *S. K.*, in *Schweiz. Rundschau*, 48 (1948) 505-19. — C. FABRO, *Foi et raison dans l'oeuvre de S. K.*, in *Rev. des sciences philos. et théol.*, 32 (1948) 169-206. — ID., *K. poeta-teologo dell'Annunciazione*, in *Humanitas*, 3 (1948) 1025-34. — G. M. SCIACCA, *L'esperienza religiosa e l'Io in Hegel e K.*, Palermo 1948. — J. COLLINS, *The mind of K.*, in *The modern Schoolman*, 26 (1948) 1-22; 26 (1949) 121-47, 219-51, 293-322. — A. KÜNZLI, *Die Angst als abendländische Krankheit*, Zürich 1948. — H. LEISEGANG, *Hegel, Marx, K. Zum dialekt. Materialismus u zur dialekt. Theologie*, Berlin 1948. — P. RAMSEY, *Existenz and the existence of God. A study of K. a. Hegel*, in *Journal of Relig*, 28 (1948) 157-76. — K. e Newman, in *Newman Studien*, I (Nurnberg 1948) 77-101, di E. PRZYWARA. — J. COLLINS, *The meaning of existence*, in *New Scholast.*, 22 (1948) 371-416. — W. STRUVE, *Die neuzeitliche Philosophie als Metaphysik der Subjektivität* (K. e Nietzsche), in *Symposion*, 1 (1948) 207-335. — T. W. ADORNO, *K. Lehre von der Liebe*, in *Zeitschrift f. Rel.-u. Geistegesch.*, 3 (1951) 23-38. — W. STARK, *K. on capitalism*, Ledbury 1950. — M. BENSE, *Hegel u. K.*, Köln [1948]. — U. CANTORO, *Variazioni sull'angoscia di K.*, Padova 1948. — G. FRANCOVICH, *Valery y K.*, in *Filosofia y letras*, 16 (Mexico 1948) 27-94. — R. JOLIVET, *Les doctrines existentialistes de K. à J. P. Sartre*, Edit. de Fontenelle, Abbaye S. Wandrille 1948, magistrale. — TH. KAMPMANN, *K. als religiöser Erzieher*, Paderborn 1949. — C. FABRO, *L'uomo di fronte a Dio in S. K.*, in *Euntes docete*, 2 (1949) 291-320. — ID., *Critica di K. all'Ottocento*, in *Atti del XV Congr. naz. di filos.*, p. 375-85. — G. M. SCIACCA, *Significato dell'irrazionalismo di K*, ivi, p. 643-52. — R. THOMTE, *K. s philosophy of religion*, London 1949. — A. CHRISTENSEN, *K. s secret affliction*, in *Harvard theological Review*, 42 (1949) 255-71. — J. HOHLENBERG, *S. K.*, trad. tedesca dal danese di Bachmann-Izler, Basel 194), la migliore, crediamo, biografia di K. — FRIT. BRANDT, *The great earthquake in S. K. s life*, in *Theoria*, 15 (1949) 38-53. — J. W. LEENDERTZ, *K., Schopenhauer, Nietzsche en de existentie-philosophie*, in *Philosophia*, II (Utrecht 1949) 337-78. — R. FRIEDMANN, *K. The analysis of the psychological personality*, London 1949. — G. MUELLER, *K y Hegel*, in *Rev. Univers. Buenos Aires*, 4 (1949) 353-87. — V. A. BELLEZZA, *Lo «specchio della parola» di K.*, in *Arch. di filos.*, 18 (1949) 120-23. — ID., *La lotta al teocentrismo nell'esistenzialismo di K.*, ivi, p. 49-60. — D. F. SWENSON, *Kierkegaardian philosophy in the faith of a scholar*, Philadelphia 1949. — W. REHM, *K. u. der Verführer*, München 1949. — M. GRISTALDI, *Materialismo storico ed esistenzialismo. K. e Marx*, in *Humanitas*, 4 (1949) 1043-46. — G. MASI, *La determinazione della possibilità dell'esistenza in K.*, Bologna 1949. — R. CANTONI, *La coscienza inquieta. S. K.*, Milano 1949. — R LENOIR, *K. et la musique*, in *Rev. d'esthétique*, 2 (1949) 416-21. — H. DIEM, *Die existentialdialektik von S. K.*, Zürich 1950. — L. GABRIEL, *Existenzphilosophie. Von K. bis Sartre*, Wien 1950. — T. H. CROXALL, *K. on «authority»*, in *The Hibbert Journal*, 48 (1950) 145-52. — L. MALEVEZ, *Subiectivité et vérité chez K. et dans la théologie chrétienne*, in *Mélanges J. Maréchal*, II (Bruxelles 1950) 408-23. — H. V. MARTIN, *K. The melancholic Dane*, New-York 1950. — E. GRANGIER, *Abraham, oder K., wie Kafka u. Sartre ihn sehen*, in *Zeitschrift. f. philos. Forschung*, 4 (1950) 412-21. — F. BURI, *K. u. die heutige Existenzphilosophie*, in *Theol. Zeitschrift*, 7 (1951) 55-65. — J. SPERNA WEILAND, *Philosophy of existence and christianity*, Assen 1951. — J. COLLINS, *K. a. christian philosophy*, in *Thomist*, 14 (1951) 441-65. — H. V. MARTIN, *The Wings of faith* New-York 1951. — B. ROMEYER, *Autocritique de K.*, in *Giorn. di metaf.*, 6 (1951) 394-407. — S. FRUSCIONE, *K. di fronte alla esistenza di Dio*, in *Civ. Catt.*, 1951-I, p. 618-31.

KIEV (ucraino *Kiiv*, lat. *Chiovia*, *Kiovia*). v. RUSSIA. Cf. anche Pietro MOGHILA, NICONE...

KIHN Enrico (1833-1912), n. a Michelbach, m. a Würzburg. Ordinato sacerdote nel 1857, percorse una gloriosa carriera di professore in materie ecclesiastiche (ad Hammelburg, Eichstätt, Würzburg) e di scrittore, lasciando vistosa eredità di egregi lavori in patrologia e in teologia: *Die Bedeutung der antiochen. Schule* (1866); *Theodor v. Mopsuestia u. Junilius Africanus als Exegeten* (1880); *Junilii Africani Instituta regularia divinae legis* (1880); *Der Ursprung des Briefes an Diognet* (1882); *J. A. Möhler* (1889³); *Enzyklopädie u. Methodologie der Theologie* (1892); *Patrologie* (1904-1908, 2 voll.). Ancora utile è il suo *Prakt. Methode zur Erlernung der hebr. Sprache* (1898²).

KILIANO (*Chillenus, Cillianus*) di Aubigny (Pas-de-Calais), S., irlandese di stirpe regia (secolo VII), pellegrinò a Roma e, nel ritorno, ritrovato il suo compatriotta e parente S. FIACRIO di Meaux (v.), costruì una cella ad Aubigny dove condusse santa vita eremitica, glorificata da molti miracoli e dalla devozione pubblica. Festa 13 nov. — Una *Vita* antica di K. è richiamata nella *Vita S. Faronis* scritta da Ildegaro vescovo di Meaux

(v. Faro, S.). Una più recente *Vita S. Killiani confessoris Albiniacensis* è pubblicata in Analecta Bolland. XX (1901) 434-44. — Cf. anche S. Fiacrio.

KILIANO di Würzburg, S. v. Chiliano di W.

KILWARDBY Roberto, O.P. (c. 1200-1279), famoso filosofo e teologo inglese, uno dei più noti avversari del Tomismo (v.). Vari aspetti della sua vita sono incerti. Studiò a Parigi, ove fu pure maestro delle arti e lettere nel periodo 1220-30. Ritornato in Inghilterra (c. 1230), insegnò probabilmente a Oxford. Entrato qui tra i Domenicani (1240-45), fu reggente dello Studio dopo Simone di Hinton nel 1254, provinciale d'Inghilterra (1261), rieletto nel 1272, arcivescovo di Canterbury (nominato l'11-10-1272, consacrato il 16-2-1273) fino al 1278. Creato da Nicolò III cardinale di Porto e S. Rufina (1278), venne in Italia e morì a Viterbo.

Convinto teologo agostinista, si oppose all'aristotelismo di S. Tommaso, di cui, tra le 30 tesi proscritte, fece condannare (Oxford, 18 marzo 1277), non come eretiche, ma come pericolose, 7 proposizioni circa la generazione, la passività della materia, l'unità delle forme sostanziali nell'uomo..: cf. De Wulf, II, p. 240-41. I motivi metafisici che opposero a S. Tommaso questo suo illustre confratello inglese sono gli stessi del cosiddetto Agostinismo (v.).

La sua produzione è ancora in gran parte inedita. Lasciò *Commenti* alle opere, specialmente logiche, di Aristotele, al *De sex principiis* di Gilberto Porretano (v.), a Prisciano, a Boezio, e un celebre *Commento alle Sentenze*, di cui fu edito il prologo (*De natura theologiae*, a cura di Fr. Stegmüller, Münster i. W. 1935, pp. 56), dove tratta, nello spirito agostiniano, della natura, dell'oggetto, del fine della teologia, dell'analogia dell'ente, del metodo della scienza sacra e delle sue relazioni con le altre scienze. Scrisse ancora vari trattati filosofici, come *De conscientia*, *De spiritu imaginativo* (« uno dei documenti più espressivi della penetrazione di Aristotele presso i maestri di Oxford, e, insieme, del loro agostinismo perfezionato », D. Chenu), e il famoso *De ortu et divisione philosophiae* considerata dalla Sharp e da altri comunemente « la più notevole introduzione alla filosofia lasciataci dal Medioevo ». In esso si distingue una *Philosophia rerum divinarum* cioè teoretica (che ha tre sezioni: *naturale, matematica, metafisica*, secondo il vecchio schema epistemologico), dalla *Philosophia rerum humanarum*, ossia pratica (che ha due sezioni: *attiva*, comprendente l' etica e la meccanica, e *sermocinalis* comprendente grammatica, logica, retorica). Del suo studio e del suo metodo sono importante documento le *Tabulae super originalia Patrum* (a cura di D. A. Callus, in « Studia mediaevalia in hon. R. J. Martin », Bruges 1948, p. 243-70).

Bibl. — Quétif-Echard, *Scriptores O. P.*, I, 374-80. — M. D. Chenu in *Dict. de Théol .cath.*, VIII, col. 2354-56. — Ellen M. F. Sommer-Seckendorff, *Studies in the life of R. K.*, Roma 1937. — M. De Wulf, *Storia della filosofia medioevale*, II (Firenze 1945) 190-92 e 200 con abbondante *Bibl.* — F. Pelster in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, V, col. 953. — M. D. Chenu, *Le « De spiritu imaginativo » de R. K.*, in *Rev. des scienc. philos. et théol.*, 15 (1926) 507-17. — Id., *Le « De conscientia » de R. K.*, ivi 16 (1927) 318-26. — F. Stegmüller, *Les questions du Commentaire des Sentences de R. K.*, in *Rech. de théol. anc. et méd.*, 6 (1934) 55-79, 215-28. — D. E. Sharp, *The « De ortu scientiarum » of R. K.*, in *The new Scholasticism*, 1934, 1-30. — F. Stegmüller, *R. K., über die Möglichkeit der natürlichen Gottesliebe*, n *Divus Thomas* (Piacenza), 33 (1935) 306-19.

KIMCHI. v. Qimchi D.

KINDERMANN Ferdinando, *Cavaliere di Schulstein* (1740-1801), n. a Konigswälde, m. a Leitmeritz, esimio pedagogista e riformatore scolastico, promosse validamente, instancabilmente l'istruzione popolare non tanto con la sua, assai modesta, attività letteraria, quanto con l'opera zelante, illuminata, di insegnante e di ispettore e con le sue geniali iniziative, come le « Industrieschulen » (la prima fu da lui fondata nel 1777 a S. Niklas in Praga), di cui beneficiò tutto l'impero e specialmente la Boemia. La corte imperiale di Maria Teresia e di Giuseppe II l'ebbe in grande onore e lo cumulò di distinzioni: parroco di Kaplitz dal 1771, divenne tra l'altro abbate mitrato di Petur in Ungheria (1777), e infine vescovo di Leitmeritz (29-I-1790). — J. Aigner, *Der Volks-und Industriereformator Bisch. F. K.*, Wien 1867. — Knecht in *Kirchenlex.*, VII, col. 471-74. — Ottima bibl. e altre indicazioni presso F. X. Eggersdorfer in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, V, col. 960 s.

Al-**KINDI** (*Abu Yusuf Ya'qub ibn Ishaq*), famoso filosofo e scienziato enciclopedico arabo, n. a Bassora, vissuto poi a Bagdad († c. 873), detto dagli Arabi il *filosofo* per antonomasia.

Lasciò numerosi commenti sulle opere di Aristotele, che, per incarico del califfo Al-Mamun, tradusse in arabo. E si ritiene essere stato il primo a introdurre l'aristotelismo nella filosofia Araba (v.). Si ricordano poi a centinaia altri suoi scritti sulle più diverse materie, dalle scienze naturali alla teologia (in uno combatte la Trinità cristiana), che in massima parte andarono perduti o restarono inediti. Alcuni, in versione latina medievale, penetrarono, utilizzati o confutati, nella Scolastica occidentale (v.), come: *De intellectu* tradotto in latino da Giovanni Ispano (v. Ibn Dawud); *De somno et visione*, *De quinque essentiis*, *De ratione*, tradotti da Gerardo di Cremona (sec. XII). Qualche opuscolo, in versione latina, si trova nell'ediz. di Alb. Nagy, *Die philosophischen Abhandlungen des Al-K.*, in « Beiträge... » di Baeumker, II-5, Münster i. W. 1897. Una introduz. di Al-K. ad Aristotele fu edita da Guidi-Walzer, in *Atti dell'Accad. dei Lincei*, serie VI, VI (1940); uno scritto morale di Al-K., ivi, vol. VIII, a cura di Walzer-Ritter.

Il *De intellectu* ebbe particolare importanza nella storia della filosofia occidentale. In esso Al-K. pretende trattare dell'Intelletto (v.) « secundum sententiam Platonis et Aristotelis », ma in realtà s'ispira al *De anima* di Alessandro d' Afrodisia. Nell'intento di spiegare la natura dell'astrazione e la distinzione aristotelica fra intelletto attivo e intelletto passivo, egli enumera 4 intelletti: « il primo è quello sempre in atto [fuori dell'anima]: il secondo è quello in potenza nell'anima; il terzo è quello che nell'anima passa dalla potenza all'atto effettivo; il quarto è quello che chiamiamo dimostrativo, da Aristotele assimilato ai sensi perchè il senso è vicino alla verità e in comunicazione con

essa». I primi tre si trovano presso Alessandro d'Afrodisia sotto il nome di νοῦς ποιητικός, νοῦς ὑλικός, νοῦς ἐπικτετός, rispettivamente; il quarto è l'anima sensitiva. Ora, è notevole che già per Al-K., come per la filosofia ARABA (v.) posteriore, il primo intelletto «sempre in atto» è una sostanza spirituale separata, divina, unica, distinta e superiore all'anima individuale umana, e agisce su questa per renderla, da intelligente in potenza, intelligente in atto: «l'anima è intelligente in potenza: diviene intelligente in atto per l'azione del Primo Intelletto, quando volge il suo sguardo verso di esso. Allorchè una forma intelligibile si unisce all'anima, la forma e l'intelletto dell'anima diventano una cosa sola, identità di conoscente e conosciuto. Invece il Primo Intelletto sempre in atto, che attira l'anima per farne un intelletto in atto da intelletto in potenza che era, non s'identifica col conosciuto. Sicchè, dal lato dal Primo Intelletto, questo Intelletto e la forma intelligibile conosciuta dall'anima non si identificano; invece, dal lato dell'anima, l'intelletto conoscente e l'intelligibile conosciuto sono la medesima cosa».

In teologia Al-K. combattè la dottrina, ortodossa nell'islamismo, della distinzione degli attributi divini dall'essenza divina. — Per la *Bibl.* v. ARABA filosofia. — ENC. IT., XX, 202. — N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, I (Torino 1946) 389, 406. — E. GILSON, *La philosophie au moyen-âge*, Paris 1947², p. 346 e passim.

Al **KINDI** (*'Abd al-Masih ibn Isḥaq al-K.*), scrittore nestoriano, nato e vissuto in Caldea, celebre per una opera polemica contro l'ISLAM (v.), resa nota in Occidente soprattutto dallo studio di Will. MUIR alla fine del sec. scorso.

Alla lettera inviatagli da Abdallah ibn Isma'il el Hashimi, in cui si prendevano le difese dell'Islam contro il cristianesimo al-K. rispose con una efficace *Apologia*, dopo l'anno 300 dell'Egira (912 d. C.). Fu attribuita talvolta al famoso filosofo musulmano AL-KINDI (v. sopra, e ARABA *filosofia*), ma par bene che l'autore dell'Apologia sia un cristiano, distinto dal filosofo musulmano, pur appartenendo forse alla stessa famiglia dei Bani Kinda.

Toccato il dogma della Trinità, che Maometto deformò per influenza di eretici cristiani, soprattutto di Marcioniti, al-K. contesta a Maometto la santità di vita e gli contesta la missione profetica, non riconoscendo in lui i caratteri del profeta autentico e la conferma dei miracoli, ma si astiene dagli insulti alla sua persona che fioriscono (ma non sono fiori!) nella prima polemica cristiana. Il Corano, nella cui composizione influirono prima il monaco cristiano Sergio e poi due rabbini ebrei, è di origine umana o addirittura malefica, non essendo dato da Cristo nè essendo contenuto nella Bibbia. Ciò insinua anche la sua stessa genesi storica, poichè fu «compilato» in fasi successive da parecchie mani, in versioni e rimaneggiamenti discordanti, che poi 'Uthman, per togliere ogni motivo di scisma, fece raccogliere e uniformare in un testo unico definitivo, redatto in 4 copie, poste in consultazione a Mecca, Medina, Melitene, Damasco, e ordinò che si distruggessero tutti gli altri manoscritti. Sicchè il testo attuale non rispecchia l'autentica predicazione di Maometto e la stesura genuina, che era assai conforme al Vangelo, consegnato al profeta dal monaco Sergio. Inoltre, dopo un acuto ed erudito esame filologico testuale, al K. conclude che il Corano non è poi quel capolavoro letterario che i musulmani esaltano.

La rapida e vasta diffusione dell'Islamismo si può spiegare dal fatto che esso è una religione comoda, esterioristica, facile, adatta anche agli spiriti egoisti, utilitari ed ipocriti. A questo proposito al-K. critica, con energia e con garbata ironia, la preghiera, il digiuno, la circoncisione (fu circonciso Maometto?), la proibizione delle carni impure, le abluzioni..., pratiche che non costituiscono un vantaggio dell'Islamismo sul Cristianesimo; anzi al contrario, perchè presso i cristiani hanno valore reale spirituale, mentre presso i musulmani sono soltanto riti esteriori, farisaici. Circa il libero arbitrio e l'imputabilità degli atti, balza evidente la discordanza dell'insegnamento coranico; ad es., come si potranno conciliare le sure II, III, X, XI che impongono la «guerra santa contro gli infedeli», e poi insegnano che la fede è distribuita e predestinata dall'imperscrutabile volontà di Dio?

Dopo un sostanzioso compendio della teologia cristiana, al-K chiude invocando sul suo avversario la benedizione di Dio che gli illumini il cammino verso la vera fede salvifica.

Con forza dialettica di argomentazione, con maestria di lingua, con signorile abilità di tatto, al-K. penetra nell'intimo del mondo musulmano, che perfettamente conosce, e fa centro. Arabo che scrive ad Arabi, presenta Cristo e il Cristianesimo nella veste asiatica conforme alla sensibilità araba: metodo che sarà caro anche a RAIMONDO Lullo (v.) e che fu così poco seguito dagli apologisti bizantini e occidentali, troppo presi a rilevare dell'Islamismo gli aspetti che parlassero alla sensibilità greca e latina. — F. ROSENTHAL, *Al-K. als Literat*, in *Orientalia*, 11 (1942) 262-88. — J. MUÑOZ SENDINO, *Al-K. «Apologia del cristianismo»*, in *Miscelanea Comillas*, XI-XII (Comillas, Santander 1949) 337-460, anche estratto: ediz. della vers. lat. dell'Apologia fatta da Pietro Toletano (anche l'Apologia di 'Abdallah ibn Isma' il al-Hasimi). — Cfr. C. GRAF, *Gesch. der christl. arabischen Literatur*, II, p. 135-45.

KING: — **Edoardo** (1735-1807), della contea di Norfolk, scrittore inglese che fece qualche rumore ai suoi tempi non tanto per il suo *Saggio sul governo inglese* (1767), i *Munimenta antiqua* (4 voll., incompleti: storia degli antichi castelli), e gli *Inni all'Essere supremo* (imitati dai cantici orientali), quanto per le sue opere di genere apocalittico, piene di fantasie e di eccentricità: *Frammenti di critica* (2 voll. 1788-1801: vi si sostiene, tra l'altro, che S. Giov. Batt. era un angelo, lo stesso che già apparve nella persona di Eliseo: il sole è una casa del cielo e la terra continuamente s'avvicina ad esso fino a quando ne sarà consumata: l'inferno è al centro della terra: Gesù deve riapparire una seconda volta sulla terra....), *Osservazioni* sugli aeroliti (1796) e *Sui segni del tempo* (1798: nelle scoperte scientifiche e negli eventi politici dell'Europa del tempo K. vede avverate alcune profezie oscure della Bibbia).

Enrico (1592-1669), nativo del Buckinghamshire, vescovo anglicano di Chichester (1642, reintegrato nel 1660), poeta religioso di notevole valore, che mise in metro i *Psalms of David* (1661) e lasciò ancora egregi *Poems, Elegies, Paradoxes a. Sonnets* (1657). — *Poems and Psalms* di K. furono rieditι da J. HANNAH, London 1843, con bio-

grafia; gli *English Poems* da L. Mason, New-Haven 1914.

Guglielmo (1650-1729), prelato irlandese, dal 1702 arcivescovo di Dublino, lord giudice d'Irlanda nel 1717, 1721, 1723. Difese i protestanti contro i cattolici protetti da Giacomo II (giustificando la sua condotta nello scritto inglese *Situazione dei protestanti in Irlanda sotto il governo del re Giacomo*, London 1691, 1692[3]) e contro i presbiteriani scozzesi (*Discorso concernente le invenzioni degli uomini nel culto delle divinità*, 1694) Sostenne animosamente la rivoluzione orangista, subendo dagli avversari 2 volte la prigionia nel castello di Dublino, assalti e insulti d'ogni genere. Lasciò gran numero di sermoni e di opuscoli. Maggior celebrità gli venne dal trattato *De origine mali*, dove, contro il dualismo manicheo, tenta di conciliare l'esistenza effettiva del male con gli attributi di Dio (Dublino 1702); Bernard lo fece conoscere in Francia (1703); Bayle prese a confutarlo; Leibniz vi fece alcune *Osservazioni*, edite in francese nel III vol. della « Raccolta di diversi scritti sulla filosofia » a cura di Desmaizeaux, Amsterdam 1720, 3 voll.; Ed. Law lo voltò in inglese con note e una dissertazione (London 1732, 1739, 2 voll.). — Si distingua da un omonimo (1663-1712), scrittore londinese di materie diverse, circa il quale v. Biografia Univ., XXX (Ven. 1836, 168-70.

Leonardo Guglielmo (1869-1919), n. e m. a Londra, eminente assiriologo, condusse per conto del British Museum importanti esplorazioni in Oriente (1901) e scavi a Ninive (1903-04), pubblicando poi preziosi testi assiri e babilonesi. — Enc. It., XX, 203.

Pietro (1669-1734), n. in Exeter, m. a Ockam, parente per via materna del filosofo Locke. Da mercante, compiti gli studi di giurisprudenza, con brillante carriera salì fino al gran cancellierato del regno. S'interessò con vasta erudizione anche di storia ecclesiastica, lasciando in inglese lodate *Ricerche sulla costituzione, la disciplina, l'unità e il culto della Chiesa primitiva nei primi 3 secoli*, raccolte dalle opere contemporanee (London 1691; criticate da Schlater in *Ritratto originale della Chiesa primitiva*, London 1717) e *Storia del simbolo degli Apostoli*, con osservazioni critiche a ogni articolo (London 1702; vers. lat. di Goffr. Oleario, Lipsia 1706-08).

KINGA, B. v. Cunegonda, 3.

KINGO Tommaso Hansen (1634-1703), n. a Slangerup, m. a Odense, pastore a Slangerup (1669-1677), poi vescovo di Fyn, profondo, potente, ispirato poeta lirico religioso, cui si devono una suggestiva, ampia raccolta di canti spirituali (la prima parte apparve nel 1674, la seconda nel 1677) e soprattutto il salterio ufficiale della Chiesa protestante di Danimarca (prima parte nel 1689; ediz. definitiva nel 1699, corretta da una commissione apposita), nel quale, peraltro, incluse, adattandole, anche produzioni di altri poeti. — Enc. It., XX, 203.

KINGSLEY Carlo (1819-1875), n. a Holne nel Devonshire, m. a Eversley nell'Hampshire, cappellano della regina Vittoria (1859), canonico a Chester (1869) e poi, dopo un viaggio in India (1871), a Westminster (1873), professore di storia moderna a Cambridge (1860-69). Con profonda serietà morale di vita e d'intenti, con traboccante senso di umanità alimentato da romantico, tenero amore per la natura e per la scienza ma guastato non poco da un temperamento utopistico, fantastico, facilmente vittima di generose illusioni, promosse indefessamente il Socialismo cristiano (v.), capeggiato allora da F. D. Maurice, nella sua molteplice attività, sempre appassionata e colorita, di predicatore, di conferenziere, di parroco, e soprattutto di giornalista, di poeta, di narratore e di romanziere. Si acquistò un posto onorevole nella letteratura inglese con romanzi storici, sociali e politici, avventurosi ed esotici, con idilli, con opere per l'infanzia, con poemi e poesie. Il « prete cartista », come veniva chiamato, che sognava di migliorare le condizioni delle classi povere col cristianesimo, qualche cosa seppe ottenere, come le famose « scuole dei cenciosi », le associazioni operaie per l'« unione del capitale, del lavoro e del talento ».

Bibl. — Edizioni. *Poems*, raccolta completa, London 1872, 1889[2]. — *The life a. work of C. K.*, London 1901-03, 19 voll., ivi comprese *Letters a. Memoires of the life of C. K.*, raccolte dalla moglie.
Studi. M. Kaufmann, *C. K., christian socialist a. social reformer*, London 1892. — C. W. Stubbs, *C. K. a. the social movement*, London 1899. — M. Cazamian, *Le roman social en Angleterre*, Paris 1903. — Enc. It., XX, 203. — G. Kendall, *C. K. a. his ideas*, London, Hutchinson.

KINO Eusebio Franc. v. Chini Eus. Fr.

KIN-TO SIÉ († 1858), catechista cinese, martire. N. a Fou-tcheou nel Kiang-si (da famiglia cristiana?), esercitò un ufficio nel tribunale di Nanchang. Indi si trasferì a Ou-tcheng, dove, risiedendo nella casa della missione con la moglie, si consacrò con massimo zelo al compito di catechista cristiano e al soccorso dei poveri, dando splendido esempio di squisite virtù, che lo resero caro ai cristiani e anche ai pagani. Davanti al mandarino Peng-in-ling, mandato dall'imperatore per reprimere la ribellione nel Kiang-si (1858), negò di essere un ribelle, ma confessò di essere cristiano e si rifiutò di calpestare la croce. Perciò fu decapitato: aveva allora più di 70 anni.

La sua causa fu introdotta a Roma il 22-5-1935: cf. AAS 27 (1935) 415-17.

KIRCHER Atanasio, S.J. (1602-1680), n. a Geisa presso Fulda, m. a Roma. Entrato nell'Ordine (1618), e ordinato prete (1628), insegnò varie discipline nel collegio di Würzburg. Presto scacciato dall'invasione svedese durante la guerra dei trent'anni, trovò rifugio a Lione, ad Avignone, a Vienna e finalmente al Collegio Romano (1635), donde non si mosse più. Per alcuni anni vi insegnò matematiche; ma poi fu lasciato libero di attendere alle sue indagini, per le quali aveva una speciale inclinazione. Mente versatile, volontà energica e intraprendente, abbracciò molte branche del sapere, tanto da passare come uno dei più eruditi del tempo. Scrisse innumerevoli opere di filologia, classica e orientale, di liturgia, di musica, di astronomia, di chimica, di scienze naturali, di fisica e matematica (44 videro la luce durante la vita del K.), fra le quali citiamo le più significative: *Musurgia* (Roma 1650); *Ars magnetica* (Roma 1651); *Obeliscus Pamphilius* (Roma 1650); *Oedipus aegyptiacus* (4 voll., Roma 1652-54), con cui credette di avere scoperta la chiave dei geroglifici; *China illustrata*, (Amsterdam 1667), dove mise a profitto letture, lettere e informazioni raccolte dalla viva voce di mis-

sionari; *Rituale ecclesiae aegiptiacae* (Roma 1647); *Arca Noë* (Amsterdam 1675); *Turris Babel* (ivi 1679). Fu in vivo commercio epistolare con i più dotti del suo tempo, come dimostrano, non foss'altro, i 14 voll. di lettere (presso l'Archivio della Pontif. Univ. Gregoriana di Roma) inviate al K. Costruì la prima lanterna magica, raccolse cimeli di antichità classiche, cristiane, orientali, americane, che uniti insieme formarono il *Museo Kircheriano*, ancor oggi esistente a Roma. In così densa e svariata produzione non tutto è stato esattamente ponderato, nè criticamente elaborato; s'incontrano stravaganze fantastiche e spiegazioni inesatte, inattendibili: molte lacune, peraltro, si devono allo stato della scienza, ai suoi tempi ancora bambina. Nullameno egli ci trasmise un patrimonio culturale vastissimo e prezioso. Tutto il lavoro di quest'uomo « dalle cento arti » fu ispirato dalla nobile idea di trovare e magnificare Dio nelle sue creature.

Bibl. — Sommervogel, IV, 1046-77; IX, 548. — *Autobiografia e Lettere*, pubblicate da H. A. Langenmantel, Asburgo 1684. — K. Brischar, *P. A. Kircher. Ein Lebensbilder*, 1877. — Per l'accusa libellistica di aver falsificato documenti, cf. B. Duhr, *I Gesuiti, favole e leggende*, 1908, II, 328-35. — Enc. It., XX, 209. — L. Koch in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, V, col. 1052. — J. Gutmann, *A. K. und das Schöpfungs- und Entwicklungsproblem*, Fulda 1938.

KIRCHER Giovanni (sec. XVII), pastore protestante, dopo molti viaggi e molte letture passò al cattolicesimo dando ragione della sua conversione nella famosa *Aetiologia* « in qua migrationis suae ex lutherana synagoga in Ecclesiam catholicam veras et solidas rationes succincte exponit et perspicue et judicandi dexteritate pollentibus pie, accurate et modeste considerandas proponit auctor » (Vienna 1640), che suscitò fiera tempesta di recriminazioni da parte protestante (G. G. Dorsche, *Kircherus devius*, Strasburgo 1641; Abr. Calov, *Examen anti-Kircherianum*, Königsberg 1643; G. Corr. Schragmüller, 1643), ma fu difeso dal gesuita Enr. Wagnereck (1653). — Hurter, *Nomenclator*, III³, col. 746 s.

KIRCHMEYER Tommaso, pseudonimo *Nao Georgos* (c. 1508-1563), n. a Straubing, m. a Wiesloch. Abbracciata la Riforma luterana, esercitò il ministero pastorale in vari centri di Germania. Assalì le « superstizioni della Chiesa Romana » con tanto furore, cieco e scomposto, che dispiacque anche ai luterani e fu censurato dal concistoro di Weimar. Non mancava di cultura, di estro, di fantasia e di facilità nello scrivere; fu detto l'« Aristofane del sec. XVI ». Dei suoi scritti ricordiamo i drammi: *Pammachius* (1538), il più rimarchevole pamphlet drammatico di tutto il periodo della Riforma; *Mercator, seu Judicium* (1540, 1560; vers. franc. 1558, 1561), « in cui la vera e la falsa religione sono messe tra loro a confronto »; *Incendia, seu Pyrgopolynices* (1541), « in cui si espongono i misfatti di alcuni membri del gregge papistico »; *Hamannus* (1543), *Hieremias* (1551), *Judas Iscariotes* (1552), tragedie bibliche. Accenniamo ancora: *Regnum papisticum* (1553, 1559), *Satyrae libri V priores* con l'aggiunta di due libri *De animi tranquillitate* (1555), *De dissidiis componendis* con l'aggiunta di una *Satyra in J. della Casa* (1559), *Annotationes* in I Giov (1544), *De infantum ac parvulorum salute . . . conclusiones 145* (1556), *Epitome ecclesiasticorum dogmatum* in esametri. — P. H. Diehl, *Dramen des Th. Naog.*, München 1915 (tesi dottorale) — Altre indicazioni presso A. Herte in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VII, col. 439. — Kaulen in *Kirchenlex.*, IX, col. 30 s.

KIREEVSKIJ Ivan Vasil'evic (1806-1856), n. a Mosca, m. a Pietroburgo, pubblicista, filosofo della religione, uno dei fondatori dello « slavofilismo », il cui principale teologo sarà Khomiakov (v.). Dal suo primo maestro Zukovskij assorbì la passione nazionalista. Recatosi in Germania nel 1830, ascoltò Hegel a Berlino e Schelling a München, accendendosi di entusiasmo, come i suoi compatriotti i « giovani degli archivi », per l'idealismo tedesco, con preferenza per la forma mistica estetica dello Schelling. Per curiosa ironia, fu proprio la filosofia tedesca che fornì la base alla teoria nazionalistica dello slavismo russo. Rientrato in patria, K. fondò (1832) l'*Evropeec* (l'Europeo), che fu tosto soppresso dalla censura. Dopo alcuni anni di silenzio, riprese l'attività difendendo ed esaltando con accenti mistici messianici la civiltà russa contro la civiltà occidentale, cioè l'ortodossia contro il protestantesimo e il cattolicesimo, la fede e l'amore contro il razionalismo, il giuridismo e il formalismo meccanicistico, Schelling contro Hegel, Costantinopoli contro Roma. Le sue idee, esposte tra l'altro nell'articolo (in russo) *Sul carattere della civiltà europea e sui suoi rapporti con la civiltà russa* (1852), furono fortemente sviluppate e sistematizzate dal Khomiakov (v.).

Bibl. — Le opere di K. furono raccolte da M. O. Geršenzon, *Poluve sobranie sotschinenij*, Mosca 1911, 2 voll. — T. G. Masaryk, *La Russia e l'Europa*, vers. dal russo di E. Lo Gatto, I, Roma 1925. — B. Jakovenko, *Filosofi russi*, Firenze 1925. — F. Haase in *Lex. f. Theol. u Kirche*, VI, col. 1. — Altre indicazioni bibliogr. presso Enc. It., XX, 210. Aggiungi: A. Koiré, *La jeunesse d'Iv. K.*, in *Le monde slave*, 1922, pag. 213-37.

KIRION (*Kyrion, Kiuron, Kyron, Kvirion, Quiricus* o *Quirinus* dei latini), katholicos di Georgia (sec. VI-VII). Nativo della provincia georgiana di Gavaxethi, dopo aver fatto gli studi in paese greco (a Nicopoli?) entrò nell'alto clero di Tvin e fu consacrato vescovo di Metzkhita grazie alla protezione del katholicos armeno Mosè I. Per convinzione o per ambizione personale e nazionalistica, si sottrasse all'autorità dei patriarchi armeni, accettò il conc. di Calcedonia ripudiando il Monofisismo (v.), e operò così la definitiva separazione della Chiesa georgiana dell'armena, malgrado i richiami, le minacce e le scomuniche del patriarca armeno Mosè e del suo successore Abraham, malgrado gli sforzi del principe Sempat Pakratuni e il volere dello stesso re persiano Cosroe II. Nel sinodo di Tvin (596 o 597) Abraham scomunicò i dissidenti e proibì ai propri fedeli di recarsi in pellegrinaggio a Metzkhita per venerarvi le reliquie della Croce. K. rispose vietando ai georgiani di pellegrinare ai santuari armeni di Vagharshapat. K. inviò a papa Gregorio I una lettera (perduta), cui il Papa rispose dando istruzioni sul battesimo degli eretici (*Epist.* XI, 67, PL 77, 1204-08). Si conserva ancora la corrispondenza di K. col patriarca armeno Abraham (*Girkh thghtoch*,

libro delle lettere, Tiflis 1901). — *Bibl.* sotto ARMENIA, GEORGIA, IBERIANI. — *Dict. d'histoire et de géogr. eccl.*, IV, col. 304.

KIRSCH Giovanni Pietro (1861-1941), prelato, insigne storico e archeologo, n. a Dippach nel Lussemburgo, m. a Roma. Dal 1884, alla scuola di mons. Antonio de Waal e del grande G. B. de Rossi in Roma, nella dotta cerchia del « Collegium Cultorum Martyrum » e presso l'archivio e la biblioteca Vaticana, si formò quella mirabile cultura intorno alle antichità cristiane e alla storia ecclesiastica in genere, della quale diede incessanti prove nel suo insegnamento all'univ. cattolica di Friburgo (dal 1890), nella collaborazione a riviste ed enciclopedie specializzate, nei suoi contributi a congressi internazionali d'archeologia cristiana, nel rifacimento del celebre corso di « Storia Ecclesiastica » dell'HERGENRÖTHER (v.), e in una serie di monografie pregevolissime. Pio XI nel 1925 lo propose al Pontificio Istituto di Archeol. Crist., allora creato, e dal K. diretto, corroborato e grandemente amato fino alla morte. — E. JOSI in *L'Osservatore Rom.*, 6 febbr. 1941. — Altri necrologi in *Ephem. theol.*, *Lovan.*, 17 (1940) 360; in *Revue d' Hist. eccl*, 37 (1941) 312, 38 (1942) 615; in *Aevum*, 15 (1941) 272 s; in *Hist. Jahrbuch.*, 61 (1941) 467-74; e sopratutto in *Riv. di Arch. crist.*, 17 (1941) 7-47 (di G. BELVEDERI), con l'elenco delle pubblicazioni scientifiche.

KISSLING Giov. Batt. (1876-1928), storico della Chiesa, n. a Gensingen, ordinato prete nel 1899, dal 1920 professore di storia ecclesiastica e di diritto canonico a Braunsberg, dove morì. Si leggono ancora con gran profitto i suoi magistrali studi: *Geschichte des Kulturkampfes* (1911-16, 3 voll.), *Der deutsch. Protestantismus 1817-1917* (1917-18, 2 voll.), *Gesch. der deutsch. Katholikentage* (1920-23, 2 voll.).

KISTEMAKER Giov. Giacinto (1754-1834), n. a Nordhorn (Hannover), m. a Münster in Vestfalia. Sacerdote nel 1777, nel 1779 fu addetto all'insegnamento nel ginnasio di Münster, di cui nel 1794 assunse la direzione che tenne fino al 1819, partecipando attivamente ai lavori di riforma della scuola. Nel 1785-6 ottenne anche la cattedra di filologia e nel 1795 di esegesi all'università. Nel 1823 fu anche nominato canonico della cattedrale ed ebbe onorificenze e cariche varie. Oltre ai lavori di filologia, qui si vogliono ricordare soprattutto i suoi lavori esegetici, tra cui i 7 volumi (1818-23): *Die Heil. Schriften des N. T. s*, versione e note dove spesso si rettifica l'interpretazione dei due VAN ESS (v.). — HURTER, *Nomenclator*, V-1 (1911) col. 932-4. — H. KAUPEL in *Lex. für Theol. und Kirche*, VI, col. 3.

KITTEL Gerardo (1888-1948), figlio di Rodolfo (v. seg.), n. a Breslavia, m. a Tubinga. Insegnò Nuovo Testamento a Kiel (1913), a Lipsia (1917), a Greifswald (1921), a Tubinga (1926). Compilò e diresse l'apprezzato *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (apparsi 5 voll., Stuttgart 1932-1950). L'opera si è ormai dimostrata uno strumento di lavoro assolutamente indispensabile per qualsiasi studio nel Nuovo Test. e segna una data importante nella storia degli studi biblici. Notevoli anche i suoi studi sul giudaismo.

Rodolfo (1853-1929), teologo e biblista protestante, di tendenza moderata, n. a Eningen (Württemberg), m. a Lipsia. Insegnò Vecchio Testamento a Breslavia (1888), a Lipsia (1898), a Ruhestand (1924). Notevoli e numerosi sono i suoi lavori filologici, esegetici e storici sul Vecchio Testamento. In particolare ricordiamo l'edizione critica della *Biblia hebraica* (Lipsia 1905-1906) curata in collaborazione con altri; egli potè preparare Gen e Is anche per la III edizione (Stoccarda 1928 ss) continuata sotto la direzione di Kahle e portata a termine da A. Alt e O. Eissfeld nel 1937 (1949[1]). I bombardamenti militari della guerra 1939-1945 hanno distrutto il materiale di questa edizione: — *Der Babel-Bibel-Streit und die Offenbarungsfrage*, 1908[5]; — *Geschichte des Volkes Israel*, 1927-29[1], voll. 3; — commento ai *Salmi*, 1929[3] — A. SCHULZ in *Lex. für Theol. und Kirche*, VI, col. 3-4. — GUNKEL in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, III[2] (1929) col. 1048. — ENC. IT., XX, 217 *a*.

KITZINGEN, antica abbazia di monache O.S.B., nella dioc. di Würzburg (Bassa Franconia, Baviera), fondata prima del 741, soppressa nel 1544. Al tempo di S. Bonifacio era abbadessa S. Tecla († 800). — L. H. COTTINEAU, I, col. 1522.

KLAAS. v. KOLYN.

KLADRAU, o *Cladrub*, lat. *Cladrubium* (SS. Benedetto e Wolfango di), abbazia benedettina in dioc. di Praga (Boemia), fondata nel 1108 dall'arciduca Swatopluk per i monaci slavi di Brewnow. Nel 1115 passò ai monaci tedeschi. Esercitò giurisdizione su di una città, su due borgate e 128 villaggi. Fu soppressa nel 1785.

La basilica romanica, costruita dall'abate Lamberto nel 1140-86, fu ridotta a stile gotico nel 1700 e affrescata da Cosma Damiano Asam. Gli edifici del monastero furono trasformati in azienda agricola. — L. H. COTTINEAU, I, col. 793, 1522.

KLAPWELL Riccardo. v. KNAPWELL R.

KLAUS. v. NICOLA di Flüe.

KLEE Enrico (1800-1840), teologo, di Münstermaifeld (Coblenza). Terminati gli studi teologici nel Seminario di Magonza, diretto allora dal grande LIEBERMANN (v.), e ordinato prete (1823), vi insegnò esegesi e storia ecclesiastica (1824), poi anche filosofia (1825). La fama del suo sapere lo chiamò alla cattedra di dogmatica ed esegesi di Bonn (1829), dove ebbe molto a soffrire da parte dei seguaci di HERMES (v.), cui non erano graditi il suo metodo, la sua dottrina e la sua fedeltà alla Chiesa cattolica. Perciò accettò di succedere a MÖHLER (v.) in Monaco (1839), dove l'anno dopo l'eccessivo lavoro ne stroncò la fragile salute.

Lasciò solidi e sobri lavori: *Tentamen theologico-criticum de chiliasmo primorum saeculorum*, tesi di laurea a Würzburg, 1824; *Die Beichte*, Francoforte 1828; *System der kath. Dogmatik*, Bonn 1831; *Encyclopädie der Theologie*, Magonza 1832; *Katholische Dogmatik*, Magonza 1834-35 in 3 voll., 1861[4] in un sol volume, il suo capolavoro, « opera piena di stupenda erudizione patristica, elaborata con gran diligenza, geniale e ordinata, e, benchè sia guastata da alcuni errori, per lo spirito cattolico che la anima contribuì a restaurare gli studi teologici in Germania » (HURTER, col. 893); *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Magonza 1837-38 in 2 voll., vers. ital., Milano 1843. In teologia morale lasciò: *Die Ehe* (Magonza 1833) e il postumo *Grundriss der kath. Moral* (ivi 1843, 1847[2], a cura di H. Himioben). Meno felici e sufficienti riuscirono i suoi commenti esegetici a *Giov* (ivi 1829), *Rom* (ivi 1830), *Ebr* (ivi 1833).

La sua erudizione scritturistica e patristica non si avvale di adeguata penetrazione filologica nelle fonti e della conoscenza della teologia scolastica. Del resto, in piena rettitudine, si lasciò soggiogare troppo dal mal genio filosofico del cartesianismo, per cui sostenne, ad es., l'innatezza dell'idea di Dio, rifiutando le prove classiche a posteriori dell'esistenza di Dio e la triplice via scolastica per la conoscenza di Dio; sulla fede in Dio fondò la certezza del mondo esteriore e la validità delle nostre conoscenze. Il rapporto tra natura e sopranatura, in particolare tra ragione e fede, non è da lui ben precisato; la Rivelazione sembra presentata come assolutamente necessaria anche per la conoscenza delle verità naturali; sicchè ogni religione viene ad essere positiva (v. FIDEISMO). K. accoglie il GENERAZIANISMO (v.); rifiuta la visione beatifica in Cristo; sostiene che i bambini morti senza battesimo sono giustificati dalla fede dei loro genitori, o da una loro libera decisione al momento della morte. — BIBL. in *Kirchenlexikon*, VI, col. 743-46; in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VI, col 15 s; in *Dict. de Théol. cath*, VIII, col. 2359 s; in HURTER, *Nomenclator*, V², col. 892-94. — M. GRABMANN, *Storia della teologia catt.*, vers. ital., Milano 1939, p. 330.

KLEIN Bernardo (1793-1832), musico, n. a Colonia, m. a Berlino. Fecondo compositore anche di musica sacra (*Messe, Inni, Mottetti*, un *Pater noster* a 8 voci), il K. lega particolarmente il suo nome ad alcuni Oratori (*Giobbe, Jefte, David*) dallo stile corretto ma freddo, e pei quali ebbe grandi ma non duraturi successi. Sono riflessi del « meraviglioso » romantico tedesco dei primi dell'Ottocento. Diresse i concerti ecclesiastici nel duomo di Colonia e fu professore di musica sacra all'Istituto Regio di Berlino.

KLEIN Felice, n. nel 1862 a Château-Chinon (Nièvre), prete il 19-XII-1885, professore di filosofia alla scuola St-Etienne di Meaux (1890), professore onorario di letteratura francese a l'« Institut Cath. » di Parigi, cappellano dell'ambulanza americana di Neuilly (1914), si acquistò celebrità nel movimento americanista: v. AMERICANISMO; HECKER ISACCO TOMM. Su questo argomento continua la pubblicazione dei suoi ricordi: *La route du petit Morvandiau*, 6 voll., particolarmente importanti il IV, *Une hérésie fantôme: l'Américanisme* (Paris, Plon 1947, pp. 447) e il V, *Sans arrêt* (ivi 1949, pp. 346), che narrano la fine della crisi americanista. Si distinse ancora per la sua vasta collaborazione, molto apprezzata, al *Correspondant*, ad altri numerosi periodici francesi e americani, per le sue traduzioni (*Opportunité* e *L'éducation supérieure des femmes* di mons. Spalding, vescovo di Peoria U. S. A.; *L'Eglise et le siècle* di mons. Ireland), e per altre moltissime opere di varia indole, come: *Vie de mgr Dupont des Loges*, vescovo di Metz (1804-1886); *Dieu nous aime; Mon filleul au jardin d'enfants; Au pays de la vie intense; L'Amérique de demain; La guerre vue d'une ambulance; Les douleurs qui espèrent; En Amérique à la fin de la guerre; La séparation aux Etats-Unis; Le card. Lavigerie et ses oeuvres d'Afrique; Autour du dilettantisme; Le fait religieux et la manière de l'observer* (importante, Paris, Lethielleux 1903); *Nouvelles tendances en religion et en littérature; Quelques motifs d'espérer; Une expérience religieuse: Madeleine Semer*, convertita e mistica (1874-1921), vers. it. di C. Albergotti, Torino-Roma, Marietti 1926; *L'enfance du Christ*, per la « Biblioth. cath. illustrée », Paris Bloud et Gay 1931 . . ., opere che ebbero larga fortuna di edizioni e di versioni, come quelle che, evitando gli approfondimenti speculativi e aperte alle tendenze dell'anima moderna, divulgano il pensiero cristiano in maniera facile e brillante.

KLEIN Magno, O.S.B. (1717-1783), n. a Wasserhofen (in Carinzia), m. a Göttweig, dove, monaco dal 1738, era stato bibliotecario, segretario dell'abbate, cellerario, « magister hospitum » e poi (1768) abbate, tra i più celebri di tutta la serie.

Pubblicò: *Codex traditionum monasterii Laurishamensis* (2 voll., Tegernsee 1766), *Notitia Austriae antiquae et mediae* (ivi 1781) e lasciò manoscritti 17 tomi di annali ecclesiastici della Germania e dell'Austria conservati nell'archivio del monastero, e altre raccolte di storia austriaca. Il Nunzio apostolico Garampi lo lodò come uno dei più dotti della Germania. — G. PFEILSCHIFTER, *Die St. Blasian. Germania sacra*, 1921, 38-40, 109. — HURTER, *Nomenclator*, V³, col. 419.

KLEINMEYER, anche *Kleinmayrn, Kleinmayern (von)* Damasceno, O.S.B. (1735-1810), n. a Zell nel Tirolo, monaco dal 1752, m. a Landsberg. Insegnò morale e diritto canonico a Wessobrunn e a Benediktbeuern, diritto canonico all'università di Salisburgo (1773-89), di cui fu anche rettore (1788-92). Dal 1798 al 1803 fu abbate, l'ultimo, di Wessobrunn, dopo aver rinunciato al titolo di abbate del collegio di S. Anselmo in Roma, dove egli stesso aveva compiuti gli studi.

Lasciò, tra l'altro, *System des geistlichen Rechtes* (Salisburgo 1767), *Systema de perficiendo studio theologico* (Tegernsee 1767) e curò l'edizione dei *Principia juris* di Greg. Zallwein. — M. SATTLER, *Collectaneen-Blätter zur Gesch. der Bened. Univers. Salzb.*, 1890, passim. — HURTER, *Nomenclator*, V³, col. 804 s.

KLEINSCHMIDT Beda, O.F.M. (1867-1932), n. a Brakel (Westfalia), m. a Paderborn, francescano dal 1888, ordinato sacerdote nel 1892, ebbe uffici di insegnante e di rettore in varie case e collegi dell'Ordine, fino al provincialato di Sassonia (1915-19) e al lettorato di liturgia nello studio di Paderborn (1925-32). A lui in gran parte si deve la fondazione della pregiata rivista *Franziskanische Studien* (ed. F. Doelle, a Münster i. W. dal 1914), di *Monumenta Germaniae Franciscana*, cessata in seguito per la nequizia dei tempi, e di *Franziskustimmen*, organo per i Terziari francescani.

Si distinse soprattutto per i suoi studi sull'arte francescana della quale è il più benemerito cultore nei tempi moderni.

Tra le sue opere, oltre a innumerevoli articoli di rivista e a libri di pietà, vanno segnalati: *Lehrbuch der christl. Kunstgeschichte* (1910, 1926²); *St. Franziskus in Kunst und Legende* (1911, 1926⁵⁻⁶); *Die Basilika S. Francesco in Assisi* (3 voll., 1915-28; ediz. speciale del vol. II, 1930); *Die Gottesmutter Maria und St. Franziskus in Kunst und Geschichte* (1926); *Das Auslanddeutschtum in Übersee und die kathol. Missionsbewegung* (1926), dove mette a profitto il materiale raccolto nei suoi viaggi scientifici dall'America alla Cina; *Meine Wander-und Pilgerfahrten in Spanien* (1928); *Die hl. Anna, ihre Verehrung in*

Geschichte, Kunst, und Volkstum (1931); *Antonius von Padua in Leben und Kunst, Kult und Volkstum* (Düsseldorf 1931); *Auslandeutschtum und Kirche* (2 voll., 1931), che fu l'ultimo suo lavoro. — *Acta Ord. Fratr. Min.*, 1932, p. 198-201. — *Franziskanische Studien*, 19 (1932) 171 s.

KLENKOK (*Klenke, Cleynecoch*, detto pure *Magirus*) Giovanni, agostiniano († 1374), n. a Buken (Hannover) sul principio del sec. XIV, professore all'università di Oxford e quindi di Praga, teologo, giurista, efficace predicatore. Impugnò validamente, col suo *Decadicon*, errori contenuti nelle leggi dei Sassoni (*Sachsenspiegel*), ottenendo da Gregorio XI (8 aprile 1374) la condanna di 14 articoli dei 21 impugnati. Subì perciò molte persecuzioni, e fu costretto a fuggire da Magdeburgo, calato per le mura in una sporta. Morì ad Avignone, penitenziere apostolico e uditore del S. Palazzo. Scrisse *Commenti* biblici (su S. Matteo, sugli Atti) e *Quodlibeta totius juris*. Nei *Commentari in libr. Sentent. duplici stylo litterali et quaestionali* corregge le errate citazioni da S. Agostino. — Ossinger, *Bibliotheca Augustiniana*, Ingolstadii et Augustae Vindel. 1768, p. 489 — Hurter, *Nomenclator*, II (1906) col. 622.

KLESL (*Klesselius, Khlesl, Klesel*) Melchior, Card. (1552-1630), n. e m. a Vienna, personalità fra le più eminenti nel periodo della Controriforma (v.) in Austria e nell'impero. Figlio di un fornaio protestante, passò, ancora studente, al cattolicismo per opera del gesuita G. Scherer, e percorse rapida brillante carriera. Canonico a Brünn nel 1576, ordinato prete nel 1579, prevosto della cattedrale viennese di S. Stefano e cancelliere dell'univers. di Vienna (1579), vicario generale del vescovo di Passau per l'Austria (1580-1600), amministratore del vescovado di Wiener-Neustadt (1588), direttore della commissione per la Controriforma in Austria (1590), vescovo di Vienna (1598), plenipotenziario e direttore del consiglio segreto (« vicekaiser ») dell'arciduca e imperatore Mattia (1599), cardinale (« in pectore » 2-XII-1615, proclamato 11-IV-1616), partecipò come un protagonista agli avvenimenti politici e religiosi dell'impero, con metodi personali, bruschi, non sempre graditi ai principi secolari nè alla Curia romana, ma col generoso intendimento di ricondurre la pace tra i popoli e tra le confessioni, di ricristianizzare le masse attuando le riforme tridentine. Per il suo atteggiamento ambiguo nella questione della successione imperiale, gli arciduchi Massimiliano e Ferdinando lo fecero arrestare (20-VII-1618) e deportare in Tirolo (in St. Georgenberg, 1619), confiscandone i beni. Liberato (23-X-1622) per le ripetute proteste della Curia romana, si recò a Roma, dove subì un breve periodo di carcere mite in Castel S. Angelo e un processo nel quale efficacemente si difese. Dimesso col consenso dell'imperatore (18-VI-1623), partecipò al conclave donde uscì eletto Urbano VIII (1623). Nel 1627 riprendeva la sua attività in Vienna, stavolta più religiosa che politica e più conciliativa. — J. v. Hammer Purgstall, *K. s, Kardenals, Direktors des Kabinets Kaiser Matthias, Leben*, Wien 1847-51, 4 voll. — Altra bibl. presso E. Tomek in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VI, col. 44 s. — Id., *Kirchengesch. Oesterreichs*, II (Innsbruck-Wien 1949) 483 ss. — Enc. It., XX, 224. — Pastor, *Storia dei Papi*, X-XIII (v. indici). — Ciaconius, IV, 441 s. — Hurter, *Nomenclator*, III³, col. 747.

KLETTENBERG (*von*) Susanna Caterina (1723-1774), n. e m. a Francoforte sul Meno, pietista di profondo e sincero sentire, che influì su Friedr. Karl Moser, J. K. Lavater e soprattutto sul giovane Goethe. — *Die schöne Seele. Bekenntnisse, Schriften u. Briefe der S. K. von K.*, a cura di H. Funck, Leipzig 1911.

KLEUTGEN Giuseppe, S. J. (1811-1883), uno dei più meritevoli filosofi e teologi del sec. XIX. Nacque a Dortmund in Westfalia. Dopo gli studii del ginnasio, si iscrisse nel 1831 come « philologiae studiosus » all'univers. di Monaco e frequentò filosofia a Münster. Dopo qualche peripezia incontrata da lui per essersi iscritto in un club di studenti in quei tempi di turbolenze, entrò nella Compagnia di Gesù (28-IV-1834). Studiò poi a Friburgo i. S. (1836-40), dove insegnò diritto naturale e compose nel 1837 le *Institutiones philosophiae practicae* in fogli litografici per comodo dei suoi scolari. Passò poscia a Brig (1840-43) per erudire nella rettorica i giovani Gesuiti: frutto del suo insegnamento è *Ars dicendi priscorum potissimum praeceptis et exemplis illustrata* (1847; Torino 1928²¹). Dal 1843 fu a Roma, dove ricoprì importanti uffici di segretario, consultore, professore. Eletto Leone XIII, K. lesse teologia dommatica nell'università Gregoriana e diede alla luce le *Institutiones theologicae de ipso Deo* (1881), commento breve e succoso alle questioni analoghe della *Somma* dell'Aquinate. Ma queste opere minori scompaiono dinanzi ai due ponderosi lavori sulla teologia antica (*Die Theologie der Vorzeit*, 1853-70, 3 voll.; 1867-74², 5 voll.), e sulla filosofia antica (*Die Philosophie der Vorzeit*, 1860-63, 1878², 2 voll.), tradotti in francese e in italiano: eccellenti per fondo di dottrina, per chiarezza di metodo e corredo di erudizione, accolti con plauso universale dai cultori della sapienza antica; K. con limpido e serrato raziocinio dimostra quel filo d'oro che congiunge la dottrina degli scolastici alle cattoliche verità: ribatte inoltre le accuse e i sofismi degli avversari, combattendo anche le dottrine di Günther (v.), Hermes (v.) e Hirscher (v.). È pure merito singolare del K. l'avere egli aggruppato « nova et vetera », esaminando con serenità di giudizio i progressi della scienza sperimentale moderna, come non contrari ma anzi complementari al patrimonio dell'antica dottrina. Dalla chiara esposizione ch'egli fa della moderna scienza scorgesi pure come dall'abbandono del metodo e dei principi dell'antica filosofia siano scaturiti i molti errori, che hanno contaminato il campo scientifico nel sec. XIX. Degli altri scritti di K. segnaliamo: *Uber alte u. neue Schulen* (1846, sotto il pseudonimo J. W. Karl; 1869²; vers. lat. 1889) e i *Kleinere Werke* raccolti in 5 voll. (1869-74). Morì a S. Anton presso Kaltern (nel Sud-Tirolo), dove passò gli ultimi anni di vita. Leone XIII all'annunzio della morte, disse: « *erat princeps philosophorum* ».

Bibl. — Sommervogel, IV, 1113-16. — Langhorst, in *Stimmen aus Maria-Laach*, 25 (1883) 105-124, 393-403, 489-510. — D. Liesen in *Der Katholik*, 1 (1883) 523-543. — *Civiltà Cattolica*, 1883-I, 633-35; 1911-II, 44-45. — F. Lakner in *Zeit. f. kath. Theol.*, 57 (1933) 161-214. — J. Hertkens-L. Lercher, *J. K. Sein Leben u seine literar.*

Wirksamkeit, Regensburg 1910. — P. BERNARD in *Dict. de Théol cath.*, VIII, col. 2359 s. — HURTER, *Nomenclator*, V³, col. 1501-03. — M GRABMANN, *Storia della teol. catt.*, vers. it., Milano 1939, p. 331, 521. — W. BARTZ, *Das Problem des Glaubens in Auseinandersetzung mit J. K. behandelt*, Trier 1950; cf. J. BACKES, *Wesenfragen des Glaubens*, in *Trierer theol. Zeitschr.*, 59 (1950) 298-300. — R. SCHLUND, *Zur Quellenfrage der Vatikanischen Lehre von der Kirche als Glaubwürdigkeitsgrund*, in *Zeitschr. f. kath. Theol*, 72 (1950) 433-59 (la fonte immediata della dottrina vaticana circa la Chiesa come motivo di credibilità non è l'opera scritta del card. Dechamps bensì, in primo luogo, la *Theologie der Vorzeit* di K.).

KLIMKE Federico, S.J. (1878-1924), n. a Golleow (Slesia Sup.), m. a Roma, gesuita dal 1897, professore di filosofia prima a Cracovia, poi (1918) a Innsbruck e infine (1920) nella Pontif. Univ. Gregoriana di Roma. La breve vita non gli concesse di esplicare appieno le sue mirabili doti di intelletto; ma già le opere da lui pubblicate costituiscono un apporto valido all'indagine filosofica: *Der Monismus u. seine philosoph. Grundlagen* (1911, 1919⁴; tradotto anche in italiano, Firenze, Fiorentina 1914); *Institutiones historiae philosophiae* (2 voll., Friburgo Br. 1923); *Der Mensch* (1908, critica di Wundt); *Hauptprobleme der Weltanschauung* (1919⁴); *Unsere Sehnsucht* (1922). Il K. dirigeva la rivista *Gregorianum* per la parte filosofica.

KLONOWICZ Fabiano Sebast., *Arcenus*, detto l'« Ovidio sarmatico » (c. 1550-1602), insigne poeta polacco, n. a Sulmierzyce, nella terra di Kalisz. Addottorato in filosofia a Cracovia, si stabilì a Lublino, dove esercitò la professione di giudice (podestà), specializzandosi nelle questioni con i giudei, e vi morì in estrema miseria nell'ospedale. Combattuto da molti potenti nemici, acquisiti sia per la sua abitudine di andare a fondo nella difesa dei perseguitati, sia per il bisogno innato di deplorare ogni atto immorale ed anticristiano, e di difendere la giustizia a vantaggio di tutti gli oppressi, infelice nella vita coniugale, anche in arte ebbe molti nemici e scarsi riconoscimenti dei suoi meriti, che furono esimii, ma che furono adeguatamente valutati solo molti decenni dopo la sua scomparsa. Tra le sue opere poetiche, latine e polacche, che hanno, oltrechè valore artistico, grande importanza documentaria come descrizione della vita del tempo (specialmente dei borghesi, dei contadini, dei lavoratori, degli umili), citeremo: *Roxolania*, Cracovia, apud Andr. Petricov, 1584, e *Victoria Deorum*, Cracovia 1600. — ENC. IT., XX, 227.

KLOPP Onno (1822-1903), n. a Leer nella Frisia orientale, m. a Penzing (Vienna), storico egregio di straordinaria erudizione e diligenza, convertito dal protestantesimo al cattolicesimo (1873).

Le sue opere storiche (in numero di 263), solide e magistrali, scritte con sentimenti guelfi antiprussiani, benchè non interessino direttamente le scienze ecclesiastiche, giovarono molto alla causa cattolica, rettificando giudizi ingiuriosi verso la Chiesa e i cattolici. Sono elencate nella biografia stesa da suo figlio WIARD von KLOPP, *O. K., ein Lebenslauf*, Osnabrück 1907, riedita da F. SCHNABEL, *O. K. Leben u. Wirken*, München 1950. Ricordiamo soltanto: *Der 30 jähr. Krieg* fino alla morte (1632) di Gustavo Adolfo (1891-96, 3 voll.), *Der Fall des Hauses Stuart...* (1875-88, 14 voll.), *Gustav Adolf* (1895), *Melanchthon* (1897). Incaricato da re Giorgio V, intrapprese l'edizione delle opere di *Leibniz* (1864-84, 11 vol.), che dovette sospendere dopo l'annessione (1866) dell'Hannover alla Prussia. — Ottime informazioni e *bibl.* presso J. UTTENWEILER in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VI, col. 48 s. — Cf. anche ENC. IT., XX, 227 e HURTER, *Nomenclator*, V³, col. 1975, n. 1.

KLOPSTOCK Friedrich Gottlieb (1724-1803), n. a Quedlimburg, m. ad Amburgo, poeta di fama universale, legata non tanto ai drammi biblici (*Der Tod Adams*, 1757; *Salomo*, 1764; *David*, 1772), che sono in realtà semplici storie dialogate, nè ai drammi nordici di letteratura « bardita » (*Hermanns Schlacht*, 1769; *Hermann u. die Fürsten*, 1784; *Hermanns Tod*, 1787), ispirati a una erronea conoscenza dell'antico mondo germanico, nè ai suoi saggi filologico-estetici (*Deutsche Gelehrtenrepublik*, 1774: *Fragmente über Sprache u. Dichtkunst*, 1778-79; *Über die deutsche Rechtschreibung*, 1778), quanto alle sue liriche (*Oden*, raccolte e pubblicate nel 1771, divise in 3 libri: Dio, Amore, Patria; altre se ne aggiunsero in seguito), e soprattutto al poema epico religioso *Messias* (iniziato già negli anni universitari, pubblicato dal 1748 al 1773), in 20 canti, scritto in versi esametri e giambici non rimati, dove, ispirato dalla Bibbia, dal « Paradiso perduto » di MILTON (v.) e forse dalla poesia del Tasso, volle cantare, dopo la caduta originale cantata dal Milton, la redenzione umana nella passione, morte e risurrezione trionfale di Cristo. La critica, definitiva, della *Messiade* fu già fatta da Schiller: « Per quanto sia una splendida creazione di poesia musicale, come poesia plastica lascia molto a desiderare ... I personaggi in quest'opera sono buoni esempi di concetti, ma non hanno individualità nè vita ...: si direbbe che il poeta estragga, da tutto ciò che egli tratta, il corpo per ridurlo a spirito ... La *Messiade* mi è tanto cara come tesoro di sentimenti elegiaci e di descrizioni ideali, quanto poco mi appaga come rappresentazione di un'azione e come opera epica ». Anche l'insieme della composizione, dove l'azione del cielo e l'azione dell'inferno contrastano tra loro e pure convergono nello stesso scopo, la morte di Cristo, soffre in chiarezza e in unità. La figura del protagonista, Cristo, rivestita di opposti caratteri, divini ed umani, riesce, più di tutte, scialba, sfumata. Ma, fallito come epico, K. rimane un lirico di valore eterno, anche se talora non sa evitare la vaporosità del sentimentalismo « crepuscolare ». « Nella lingua del cuore sta la grande forza del K. » (Herdor): l'amicizia, l'amore, la patria, l'eternità, la religione (in verità, contaminata dal pietismo), il dolore, la morte sono sentiti con intensità immediata, trasfigurati dagli alati slanci della fantasia ed espressi con originale, suggestiva nobiltà e potenza. « Prima di lui furono scritte delle poesie, ma egli solo è poeta », fu detto.

Vero riformatore, pose le basi del nuovo linguaggio poetico tedesco, come Lutero aveva fondato la prosa tedesca. In una commovente scena del *Werther* di Goethe (l. I, lettera 16-VI-1771), dopochè Lotte, estatica, ebbe pronunciato il nome di K., Werther conclude: « Nobile poeta! ... potessi io non più udir pronunciato da altri il tuo nome così spesso profanato! ».

L'entusiasmo per K. perdurò a lungo, specialmente tra i membri del « Dichterbund » fondato nel 1772 a Gottinga, detto poi « Hainbund » (J. H. Voss, G M. Miller, M. Claudius, A. Leisewitz, Bürger, S. Gessner, Hoelty . . .), il cui organo era il famoso *Almanacco delle Muse*. — Per la vita, le opere e le edizioni generali di K., v. la biografia fondamentale di F. Muncker, *K. Geschichte seines Lebens u. seiner Schriften*, Stuttgart 1888, 1900². — Versioni ital. della *Messiade*: Pomba–Torino 1853; Salesiana, Torino 1885. — Per altre indicazioni bibliogr. v. Enc. It., XX, 227 s. — P. Bommersheim, *Die Welt K. s. in seinen religiösen Oden*, in *Dichtung u. Volkstum*, 43 (1943) 1-14. — M. Kindt, *K.*, Berlin, Wichern 1941-43 (pp. 713).

KLOSTERMANN Augusto (1837–1915), biblista protestante, n. a Steinhude (Schaumburg–Lippe), m. a Kiel. I suoi lavori abbracciano Vecchio e Nuovo Testamento. Nella critica testuale è molto ardito. Il figlio Erich, n. a Kiel nel 1870, professore a Strasburgo (1911), a Münster (1919), a Königsberg (1923) e in Halle (1928), si è dedicato di preferenza al Nuovo Testamento e all'antica letteratura cristiana. — A. Meyer in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, III¹ (19 9) col. 1097.

KLOSTERNEUBURG (originariamente *Niveburg*, o *Neuburg*), famosa abbazia dei Canonici Regolari di S Agostino, a oriente della città omonima (Bassa Austria), fondata nel 1106 da Leopoldo III il Santo († 1136), margravio di Bamberga (nel luogo dove fu ritrovato il velo di Agnese, sua moglie, rapito dal vento, come narra la tradizione). La basilica, in stile romanico, lombardo, contaminato poi da sfarzoso e pur piacente barocco, a tre navate con 2 torri e magnifiche cupole, fu consacrata nel 1136; in essa si ammira tra l'altro una preziosa *Via Crucis* romanico-gotica. Il convento, di cui nel 1730 si intrapprese la ricostruzione, presenta tutti gli stili, dal romanico al gotico, al barocco, ma, tranne le due torri, non offende l'armonia artistica Possiede ricca biblioteca (c. 300.000 voll., e pregiati incunaboli), una pinacoteca, un museo (ordinato alla fine del sec. XVIII dall'abbate Lorenz e poi sempre più arricchito) con inestimabili tesori di arredi e oggetti sacri di tutte le epoche dalla romanica alla moderna: specialmente ammirati sono una statua di Cristo morto (sec XVI) e una Madonna in cemento; nella sala capitolare campeggia il celebre « altare di Verdun », il cui dorso, opera di Nicola da Verdun (1181), è diviso in 51 riquadri istoriati a incisione e smalto.

Bibl. — Abbondanti segnalazioni presso V. O. Ludwig in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VI, col. 54 s. — L. M. Cottineau, I, col 1523 s. — W. Pauker, *Das augustiner Chorherrenstift K.*, Wien 1922. — V. O. Ludwig, *Der Verduner Altar*, ivi 1929. — F. Wintermayr, *Das Urkundenwesen im Stift K. im XII u. XIII Jahr.*, in *Mitteilungen des Instituts f. österreichische Geschichtsforschung*, 57 (Wien-Gratz 1949) 123-92, con illustraz. — F. Maschek, *Wie entstand das Stift K.?*, ivi, p. 404-10.

KLUG Ignazio (1877-1929), n. a Keilberg, ordinato prete nel 1900, m. a Passau, dove dal 1916 era professore di teologia morale e di etica sociale, autore fecondissimo e grandemente benemerito di ottimi scritti, solidi, popolari, molto diffusi, di apologetica, dogmatica, morale, ascetica, psicologia, pedagogia, come: *Gottes Welt* (1907-09, 8 voll.), *Gottes Wort u. Gottes Sohn* (1909), *Gottes Reich* (1910), *Ein Sonntagsbuch* (1911, 2 voll.), *Der kath. Glaubensinhalt* (1914), *Der ewige Weg* (1913), *Die ewigen Dinge* (1915), *Die ewigen Quellen* (1916), *Das ewige Heimweh* (1916, romanzo), *Die Schule Gottes* (1917), *Der Mensch u. seine Ideale* (1918), *Das Leben* (1919), *Die Güter des Lebens* (1920), *Einkehr* (1920 s, 2 voll.), *Ringende u. Reife* (1921), *Kämpfer u. Sieger* (1924), *Der Heiland der Welt* (1923), *Die Tiefen der Seele* (1926), *Willensfreiheit*, *Willenshemmungen*, *Willeserziehung* (1928), *Der Helfer Gott* (1928), *Der Güte Meister* (1929), *Kriminalpädagogik* (1930), *Das Reich der Werte* (1931), *Der Paradiessucher* (1933).

KLÜPFEL Engelberto, agostiniano (1733–1811), nato a Wipfeld in Franconia, professò nel 1751, e studiò fruttuosamente a Friburgo di Sv., a Erfurt, a Friburgo di Br. Dal 1758 al 1767 insegnò filosofia e teologia in parecchi conventi. Chiamato all'università di Friburgo Br., vi fu professore, per 38 anni, con gran profitto di numerose generazioni d'alunni. Rinunziò alle cattedre di Würzburg e Vienna. Nel 1805 lasciò l'insegnamento per prepararsi — come diceva — alla morte. Scrisse molte opere teologiche, apologetiche, patristiche, scritturistiche: tra esse, le sue *Institutiones theologiae dogmaticae* furono adottate ufficialmente negli Stati ereditari dell'Austria. Il K. appare « dotato di molteplici cognizioni scientifiche e di retto sentire ecclesiastico, che hanno per centro l'idea della parola rivelatrice di Dio » (Grabmann, *Storia della teol. catt.*, vers. ital., Milano 1939², p. 308).

Bibl. — Lanteri, *Postrema saecula sex Religionis August.*, III (Romae 1860) 244-6. — Hurter, *Nomenclator*, V³, col. 651-54. — Lopez Bardón, *N. Crusenii Monastici contin.*, III (Vallisoleti 1916) 260 s. — W. Rauch, *E. K.*, *ein führender Theolog der Aufklärungszeit*, Freib. Br. 1922. — G. Pfeilschifter, *Ein Briefwechsel zwischen... Kl. und... Lumper*, *1780-1798*, in « Festschrift Seb. Merkle », Düsseldorf 1922, p. 217-42.

KNABENBAUER Giuseppe, S. J. (1839–1911), uno dei più insigni esegeti cattolici, n. a Deggendorf in Baviera, m. a Maastricht in Olanda. Gesuita dal 1857 e sacerdote dal 1871, sino a due anni innanzi alla morte insegnò S. Scrittura alla gioventù del suo Ordine, svolgendo in pari tempo una rara attività di scrittore. Collaborò a tutti i primi 81 volumi di *Stimmen aus Maria Laach*, in minor misura ad altre riviste, fra cui *La Civiltà Cattolica*, e pubblicò in lingua tedesca vari libri, fra i quali va segnalato un commento ad Isaia (Friburgo i. B. 1881). Ma il merito principale del Kn. sta nei commenti latini al Vecchio e al Nuovo Testamento da lui dati alla luce nel *Cursus S. Scripturae*, del quale fu tra i primi fondatori (1885) col P. R. Cornely (v.) ed il più costante ed operoso collaboratore. Non meno di 20 volumi, parecchi in 2ª edizione, di quel pregiato *Cursus* uscirono dalla sua penna, stimati per copia e sodezza di dottrina, per chiarezza e semplicità di stile, per equilibrio di spirito saggiamente conservatore. La università di Breslavia gli conferì, tre mesi innanzi alla sua morte, la laurea « honoris causa ».

KNAPWELL (*Clapwell*) **Riccardo** (di), O. P. († c. 1288). Si dimostrò ardente tomista, dopo alcune esitazioni iniziali, e « contribuì alla infiltrazione del

tomismo a Oxford » (De Wulf). Prese parte attiva alla grande contesa tra i Domenicani e l'arciv. di Canterbury Giovanni Peckam (v.), in merito all'aristotelismo di S. Tommaso. Il 30 aprile 1286 il Peckam condannò proposizioni del K., ma questi appellò al Papa sfuggendo alla condanna; forse si recò a Roma.

Insegnò a Oxford tra il 1280 e il 1286. Scrisse un *Quodlibetum*, delle *Quaestiones disputatae*, un *Commento alle Sentenze* e un *De unitate formae*. Secondo il Glorieux, è autore pure del *Correctorium Quare*; il che altri (Pelster) negano (v. Tomismo).

Bibl. — Quétif-Echard, *Scriptores O. P.*, I, 414. — P. Glorieux, *Le Correctorium corruptorii « Quare »*, Le Saulchoir 1927; sull'autore, v. p. XLIV-LV. — Id., *Comment les thèses thomistes furent proscriptes à Oxford*, in *Revue Thomiste* 32 (1927) 250-91. — Id., *La littérature des Correptoires*, ivi, 33 (1928) 68-96. — M. De Wulf, *Storia della filosofia medievale*, II (Firenze 1945) 192 e 200 con bibl. — F. Pelster, *Die Sätze der Londoner Verurteilung vor 1286 und die Schriften des Magister R. v. K. O. P.*, in *Archivum Fr. Praed.*, 16 (1946) 83-106: l'illustre medievista esamina le redazioni di questa proscrizione, vi scopre due decreti emessi a distanza di pochi giorni, rintraccia le tesi condannate negli scritti finora conosciuti del domenicano e discute la legittimità della condanna. — Id., *Thomas von Sutton und das Correctorium « Quare detraxisti »*, in *Mélanges Pelzer*, (Louvain 1947) 441-66, mostra in base a rassomiglianze letterarie che il *Correctorium* va attribuito a Tommaso di Sutton (v.), il quale l'avrebbe composto non dopo il 1292 e non molto prima del 1288. — Id., *R. v. K. O. P., seine « Quaestiones disputatae » und sein « Quodlibet »*, in *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 52 (1928) 473-91. — P. Glorieux, *Un pseudo-maître en théologie*, in *Rech. de théol. anc. et médiév.*, 12 (1940) 143-45.

KNEIPP Sebastiano (1821-1897), n. a Stefansried presso Ottobeuren (Baviera), m. a Wörishofen. Di povera famiglia, le strettezze economiche gli impedirono il sacerdozio fino ad età avanzata. Durante gli studi di filosofia a Monaco s'ammalò gravemente. Gli capitò allora tra mano il *Trattato di idroterapia* del dottor Hahn compilato secondo le idee della vecchia scuola di Priessnitz. Ne esperimentò su se stesso i precetti curativi che lo salvarono. Due compagni di Seminario furono contemporaneamente guariti da K. con le applicazioni idriche. Quando fu parroco del rustico Wörishofen, ebbe agio di praticare il suo metodo curativo sugli ammalati abbandonati dalla medicina ufficiale. Le guarigioni ottenute accrebbero la fama del suo metodo, che egli solo dopo 30 anni di esperimenti si indusse a riassumere in un'opera scritta. Wörishofen si trasformò in una stazione internazionale di cura naturale, a base di acqua, di aria, di regime igienico e dietetico. K. insegna non solo a guarire con i mezzi semplici le malattie acute e croniche, ma anche a prevenirle mercè lo indurimento dell'organismo nostro. Le sue opere furono tradotte in tutte le lingue. In italiano possediamo *Il consigliere per sani e malati*, Bressanone 1892. K. rifiutò sempre le onorificenze che numerose gli vennero offerte. Accettò solo la nomina a cameriere segreto, conferitagli da Leone XIII. — D. Parodi, *La cura K.*, Genova 1893. — G. S. Vinay, *Idroterapia e crioterapia*, in R. Pinoli, *Manuale di terapia fisica*, Milano 1925. — Enc. Ital., XX, 230.

KNIPPENBERG Sebastiano, O.P. (1644-1733), n. a Helden, m. a Colonia, dove era entrato in religione. Quivi pure studiò e poi insegnò, fu reggente (1687), maestro in teologia (1688), inquisitore per 40 anni dal 1693 alla morte. Di vivace ingegno, ma polemista troppo acre nelle controversie e antitomista nella questione della grazia efficace, ebbe vivaci riprensioni da parte del Generale A. Cloche.

Scrisse: *Opusculum de Providentia Dei gubernante per motum*, Colonia 1700; *Deus movens iuxta mentem S. Thomae*, contro il P. Kirsch S. J., ib. 1708 e *Opusculum de doctrina S. Thomae in materia de gratia ab erroribus ipsi falso impositis liberata*, ib. 1718: in queste due ultime opere attacca violentemente il Lemos (v.); la seconda fu posta all'Indice nel 1719; *Opusculum contra librum . . . intitulatum: Praedicatorii Ordinis fides et religio vindicata*, Colonia 1721, messo all'Indice nel 1722. — R. Coulon, *Scriptores O. P.*, III, 549-52. — Hurter, *Nomenclator* IV (1910) col. 338-39 e 649. — M. D. Chenu in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 2300 s.

KNOBLEHAR (*Knobleher*, *Knoblecher*) Ignazio (1819-1858), n. a Škocijan, m. a Napoli, eroico pioniere e missionario d'Africa. Terminati gli studi al Collegio di Propaganda in Roma (1845), partì per Kartum (1848), con M. Ryllo S. J., cui successe nel 1848 come provicario dell'Africa centrale. Con lunghi, estenuanti viaggi fondò le stazioni di Gondokoro e di S. Croce. Per sostenere le missioni dell'Africa centrale, pellegrinò per l'Europa (1850), raccogliendo danari e vocazioni; allo stesso scopo fondò una « Società di Maria ». Lasciò diari (inediti), preziosi anche per le conoscenze geografiche e climatiche dell'Africa. — *Bibl.* presso L. Ehrlich in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VI, col. 63 s.

KNOLL Giuseppe, O.F.M. Cap. (1796-1863), teologo insigne, n. a Brunico (Tirolo), m. a Merano. Nel 1818 entrò, già sacerdote, tra i Cappuccini, assumendo il nome di **Alberto** *da Bolzano*. Fu professore di dommatica a Merano (1823-1847), pur attendendo anche alla cura d'anime; inviato a Roma, vi rimase dal 1847 al 1853 quando tornò a Bolzano, ove fu predicatore del duomo.

Lasciò pregevoli e fortunati manuali di teologia: *Institutiones theologiae theoreticae* (6 voll., Torino 1853-1859; Innsbruck[3] 1893-94, 2 voll., a cura di Gottfried; compendio, Torino 1863, 2 voll.); *Institutiones theologiae generalis seu fundamentalis* (Innsbruck 1846; Torino[3] 1863; Torino 1893, a cura di E. Morandi; compendio, Bressanone 1890, a cura del discepolo Norberto da Tux); *Expositio Regulae FF. Min.* (Innsbruck 1850). — A. Hohenegger-P. B. Zierler, *Geschichte der tirol. Kapuz.-Ordenprov.*, II (Innsbruck 1915) 312 ss, 443 s, 472 ss. — Hurter, *Nomenclator*, V[3], col. 1092 s.

KNOLL Romedio, O.F.M. (1727-1796), n. a Bolzano, m. a Hall in Tirolo, francescano dal 1747. Si dedicò ai sofferenti, in modo particolare ai sordomuti. Nel 1787 diede alle stampe la sua *Explicatio cathechismi pro instructione mutorum surdorum*, lavoro che a qualcuno, specialmente a Vienna, a Berlino e a Parigi, parve degno di censura, ma che, dopo l'*Apologia* dell'autore, gli meritò onore ed encomii. Passò gli ultimi 15 anni servendo nel suo convento gli ammalati; morì per i suoi confra-

telli, come aveva desiderato, assistendo i colpiti dall'epidemia. Scrisse inoltre operette su diverse materie, fra cui una pregiata *Istruzione sul modo di fare la meditazione*. — *Arch. für Geschichte und Altertumskunde Tirols*, 1869, p 269-274 — Sigismondo da Venezia, *Biografia seraf. degli uomini illustri*, Venezia 1846, p. 836.

KNOODT Franc. Pietro (1811-1889), n. a Boppart, m. a Bonn. Ordinato prete nel 1835, alla scuola di Hermes (v.), di Gunther (v.) a Vienna (1841-44), di Baltzer ed Elvenich a Breslau (1844 45), andò assai lontano sulla via dell'eterodossia, che propugnò come professore di filosofia a Bonn (1847-89), come « vecchio cattolico » (1870) e come vicario generale del vescovo « vecchio cattolico » Reinkens (1878), e come polemista in favore di Günther (di cui pubblicò l'*Anti-Savarese*, 1883), che egli animosamente difese contro Clemens Franc. Giac. (v.) nelle opere *Günther u. Clemens, offene Briefe* (1853 s, 3 voll.) e *Günther, eine Biographie* (1881, 2 voll.), ambedue messe all'Indice (decr. 5-XII-1881). — *Allgem. d. Biogr.*, LI, 262-72. — v. bibl. sotto le voci cui si rinvia.

KNÖPFLER Luigi (1847-1921), n. e m. a Schomburg, prete dal 1874, dopo due anni di cura di anime si consacrò interamente alla storia ecclesiastica, di cui molto benemeritò con l'applaudito insegnamento (prima a Tubinga, a Schramberg, a Passau, poi soprattutto a Monaco), con l'assistenza diuturna e paterna, con cui avviava i suoi alunni e gli studiosi verso le severe scienze storiche, con la fondazione di seminari storici, con la pubblicazione di opere magistrali, chiare, solide nell'informazione e nell'interpretazione (rielaborazione del XXIII vol. della *Universalgeschichte* di Rohrbacher [v.], 1882; II ediz. del V e VI vol. della *Conciliengeschichte* di Hefele [v.], 1886, 1890; *Lehrbuch der Kirchengesch.*, 1895, 1924[7]); *Die Kelchbewegung in Bayern unter Herzog Albrecht V*, 1891; lavori in collaborazione con i suoi alunni del seminario storico di Monaco). Le sue idee sono bene espresse nei discorsi di rettorato: *Wert u. Bedeutung des Studiums des Kirchengesch.* (1893) e *Das Christusbild u. die Wissenschaft* (1911). — Cf. le *Festgaben* che amici e alunni gli offrirono in occasione del suo 60° e 70° anno, 1907, 1917. — Altre notizie e letteratura presso A. Bigelmair in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VI, col. 64 s.

KNÖRINGEN (*von*) Enrico (1570-1646), n. a Nesselwang, m. a Dillingen. Compiuti gli studi a Dillingen, a Ingolstadt (1589), al « Germanicum » di Roma (1590), ed eletto vescovo (principe) di Augusta (1598), si adoperò a tutt'uomo ad attuare le riforme tridentine, con la predicazione, la celebrazione di sinodi (importante quello del 1610), l'ordinamento disciplinare e morale del clero e del popolo, la fondazione di Seminari, conventi e chiese, la fondazione dell'univers. di Dillingen dei Gesuiti, l'introduzione e protezione degli Ordini religiosi, con tutti i mezzi dello zelo, e anche con l'azione politica a favore dei cattolici, consentitagli dalla sua alta posizione. Papa Paolo V con breve del 24-XI-1612 gli tributò ampie lodi. — Pastor, *Storia dei Papi*, XI-XIII, v. indici; specialmente XII, p. 579 dove il K. è detto « il vescovo più importante e benemerito nella Germania del tempo » « accanto al vesc. di Bamberga Giov. Goffr. v. Aschhausen e al vecchio Echter v. Mespelbrunn ».

KNORR *von* Rosenroth (*barone di*) Cristiano (1636-1689), n. ad Alt-Rauten (presso Liegnitz), protestante, consigliere e cancelliere del conte palatino di Sulzbach, erudito nella scienza della Bibbia (che, si dice, conosceva a memoria), in filosofia, in giurisprudenza, in scienze fisiche e naturali, nelle dottrine rabbiniche e kabbalistiche. Delle sue opere (versioni dall'inglese, dal latino di Boezio; una spiegazione dell'Apocalisse; una storia evangelica, dialogo tra un catecumeno e un fedele; cantici spirituali; *De antiquis Romanorum numismatibus consecrationem illustrantibus*), quella che gli diede fama è la celebre *Kabbala denudata* (Sulzbach 1677, 2 tomi in 4 parti), seguita da *Kabbalae denudatae tomus secundus, idest « Liber Sohar » restitutus* (Francoforte 1683), dove, per invito di Van Helmont (v.), che vi appose la prefazione, espone, invero confusamente, la dottrina della Kabbala giudaica (v.). Al contrario di Enrico More, che tentò di conciliare la Kabbala coi dommi cristiani, K. tenta di accomodare ad essa i dommi cristiani, specialmente nell'ultima parte della seconda opera, dove si prospetta una *Adumbratio Kabbalae christianae* (dialogo tra un kabbalista e un filosofo cristiano). Con questo intento dovette essere scritto anche il *Messias purus* (interpretazione kabbalistica della storia di Gesù), che viene da alcuni attribuito a K. Il Nostro fu attaccato specialmente da Lor. Odhelio (*Synagoga bifrons*, Francoforte 1691), accusato di spinozismo e perfino di ateismo. — S. H. Moore, *Chr. K. von R.*, in *The Hibbert Journal*, 47 (1949) 247-51.

KNOX Giovanni, il « riformatore della Scozia », n. probabilmente a Giffordgate (presso Haddington) nel 1505 (secondo altri, invece, nel 1513 o 1514: P. Young di Edimburgo, scrivendo a Beza, diceva che K. sarebbe morto a 59 anni), m. a Edimburgo il 24-XI-1572. Subì a Glasgow o a St. Andrews l'influsso di Giovanni Maior (v.), allora rientrato in Scozia: da lui fu guidato nello studio della filosofia aristotelica e della teologia secondo l'indirizzo di Gerson (v.) e del d'Ailly (v.). Nel 1543 è prete e notaio apostolico. Ma, predisposto com'era dai precedenti studi, l'incontro con G. Wishart (protestante esiliato e clandestinamente rientrato) lo legò definitivamente alla Riforma. Approva come « buona azione » l'assassinio del card. Beaton (1-III-1546) e con altri cospiratori si chiude nel castello di St. Andrews, donde viene tratto prigioniero dai Francesi (31-VII-1547). Rimane nelle « galere » di Francia fino al febbraio 1549. Liberato, ritorna in Inghilterra e diventa uno dei 6 cappellani del re Edoardo VI. Predica, collabora al secondo *Prayer-Book* (forse è sua la « rubrica nera »). Nel 1553 è a Ginevra, dove stringe amicizia coi riformatori, specialmente con Calvino. Due anni dopo è di nuovo in Scozia, durante la reggenza di Maria di Guisa, che si era servita dei calvinisti per fare abdicare il reggente Arran. Nel 1556 ritorna a Ginevra a occupare una cattedra d'insegnamento, e di là scrive « *la prima strombettata contro il mostruoso governo delle donne* ». Nel 1559 torna in patria: da allora la sua vita si confonde colla storia politico-religiosa del suo paese. Contro i Francesi, favorevoli ai cattolici, sollecita l'aiuto della protestante Elisabetta. Dal Parlamento di Edimburgo ottiene l'approvazione della confessione di fede calvinista (*Confessio Scotica*, 17-VIII-1560). Combatte accanitamente Maria Stuart (v.)... Nel

1570 una paralisi raffrena la sua attività; nel 1572 muore a Edimburgo.

Più che come teologo ebbe grande influenza come predicatore e uomo d'azione: secondo un biografo, somiglia più ad un profeta dell' Antico Testamento che ad un apostolo del Nuovo. Una cosa soprattutto inculcava K. ai seguaci colla sua rozza ma efficace eloquenza: la distinzione tra obbedienza religiosa e obbedienza civile. Questa si doveva al magistrato civile, quella a Dio solo; donde K. deduceva che, anche a dispetto della legge e del sovrano, era loro dovere estirpare l'idolatria dovunque la trovassero, stabilire il Vangelo e, per difendere il loro operato, opporre la forza alla forza. Tale dottrina, fonte di sedizione e di guerra civile, fu ardentemente accolta e praticata. I proseliti, infiammati dalle lezioni del maestro, abolirono, colla forza, dovunque lo poterono, il culto cattolico, cacciando il clero, sciogliendo i monasteri, incendiando tutto ciò che ai loro occhi era stato contaminato dal papismo (chiese, conventi, opere d'arte).

« Le rapine e gli incendi e neppure gli orrori dell'anarchia rialzarono mai veruna religione dalle sue rovine. E se la storia perdona in parte all'infimo volgo quella cieca smania di sangue e di stragi, quanto piena di speranze altrettanto vuota di effetti, siede giudice severa di lui che per misticismo concitava al delitto, ne plaudiva i felici successi e all'ombra della Croce ne faceva religione » (L. Anelli, *I riformatori nel sec. XVI*, Milano, Hoepli 1891, t. II, p. 284).

Bibl. — Opere di K : *The first blast of the trumpet against the monstruous regiment of women* (1558); *Lettera ai fratelli di Scozia; The (firste) book of discipline; History of the reformation... in Scotland* (fino al 1564), London 1564 (rimaneggiata dai censori), Edimburgo s. a. (1949, nuova ediz. in 2 voll. a cura di W. C. Dickinson, pp. CX-374, VI-498); *On predestination* (1559).
Edizione: David Laing, *Works of J. K.*, Edimburgo 1846-64, 6 voll. (l'*History* è completa, senza i r maneggiamenti dell'ed. 1664).
Studi: P. Hume Brown, *J. K., a biography*, 2 voll., London 1895. — Hergenröther, VI, 208 ss. — A. Humbert in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 2361. — A. Pincherle in *Enc. It.*, XX, 233 s, con bibliografia, cui aggiungi M. Bowen, *The life of John K.*, London 1949.

KNOX Vilfredo Lorenzo (1886-1950), figlio del vescovo di Manchester, fratello di mons. Ronald, prete anglicano, affiliato all'« Oratory of the good Shepherd », canonico onorario di Ely (dal 1933), « fellow » di « Pembroke College », una delle più eminenti figure del movimento anglo-cattolico di Cambridge (v. Movimento di Oxford, passim), pubblicò pregiate monografie, come: *The catholic movement in the Church of England* (1923), *S. Paul and the Church in Jerusalem* (1925), *Meditation and mental prager* (1927), *The development of modern catholicism* (1933), *S. Paul and the Church of the gentiles* (1939), *Some hellenistic elements in primitivy christianity* (1942), versioni dall'*Anglican Missal* (diverso dall'*English Missal*). Sostenne la validità delle ordinazioni anglicane in un'opera molto diffusa, che dovette difendere contro le critiche del convertito Vernon Johnson.

KNUD. v. Canuto.

KNUTZEN Martino (1713-1751), di Königsberg, dove insegnò come straordinario di logica e metafisica nell'università e fu primo conservatore della biblioteca del castello. La formazione pietistica, il razionalismo di Crist. Wolff e l'interesse per le scienze fisiche si fondono nella sua dottrina, che influì decisivamente sullo sviluppo intellettuale del grande allievo Kant (v.). Dei suoi scritti ricordiamo: *Specimen theoriae motus polaris et historiae stellarum polarium* (approvato dalla censura nel 1747 ma non pubblicato), *Arithmetica mechanica* (Königsberg 1744, descrizione di una macchina calcolatrice), una dissertazione storico-matematica sugli specchi ustorii, una notizia d'una nuova mnemonica filosofica, e le opere più specificamente filosofiche: *De aeternitate mundi impossibili* (Königsberg 1735), *Commentatio philosophica de commercio mentis et corporis per influxum physicum explicando* (ivi 1735, 1745²), dove, a spiegare i rapporti tra anima e corpo, sostituisce all'armonia prestabilita leibniziana un influsso fisico), *Philosophischer Beweis von der Wahrheit der christlichen Religion* (6 edizioni dal 1739 al 1763, vers. danese nel 1742: rielaborazione delle idee pietistiche in senso meno rigoristico), *Systema causarum efficientium* (Lipsia 1745), *Elementa philosophiae rationalis, methodo mathematica demonstrata* (Königsberg 1747). — B. Erdmann, *M. K. und seine Zeit*, Leipzig 1876. — M. van Biéma, *M K*, *le critique de l'harmonie préétablie*, Paris 1908.

KNUTZEN (*Knutsen, Knuzen*) Mattia, n. c. 1645 a Oldensworth (Schleswig) da povera famiglia, si distinse ben presto per feracità d'ingegno enciclopedico, per straordinaria facondia ma anche per impudente smania di eccentricità, che doveva farne uno dei più fanatici e stravaganti capisetta del sec. XVII. Terminati gli studi di filosofia e teologia a Königsberg, vagabondò a Copenhagen (dove fu interdetto di predicare), in Polonia, nell'Holstein, a Tönning, a Jena, dove dal 1674 cominciò a diffondere in due *Dialoghi*, in una *Lettera* latina (falsamente datata da Roma) e nella predicazione una dottrina pazzamente negatrice di tutta la filosofia e la teologia cristiana, vantandosi di aver conquistato un grandissimo numero di discepoli da lui chiamati Coscienziari (*Gewissener*). Predicava: non v'ha nè Dio, nè demonio; è fiaba l'immortalità, la vita futura, l'inferno e il paradiso; il matrimonio non è diverso dalla fornicazione; le autorità civili e i preti sono inutili al mantenimento della società; l'uomo deve dirigersi secondo il suo senso interiore, personale.

È probabile che i pubblici poteri abbiano provveduto a sequestrarlo, poichè da questo tempo non abbiamo più notizia di lui. Presero a confutarlo Giov. Musaeus, professore a Jena (*Ablehnung der ausgesprengten abscheul. Verleumdung, ex wäre in. ... Jena eine neue Sekte der sogen. « Gewissener » entstanden*, Jena 1674), e Valentino Gressing, il quale gli fa troppo onore associandolo nella critica a Cartesio con l'opera *Exercitationes duae academicae de atheismo, Ren. Descartes et Math. K. oppositae*, Wittemberg 1677. — Cf. Fr. Mauthner, *Der Atheismus*, III (1922) 161-67.

KOBER Franc. Quirino (1821-1897), n. a Warthausen, m. a Tubinga, quivi ripetitore nel convitto teologico Wilhelmsstift (1846), poi libero docente (1851) e professore (dal 1853) di diritto canonico e di pedagogia all'università: canonista, rappresentante della scuola storica. Pubblicò, tra l'altro: *Der Kirchenbann* (1857, 1863²), *Die Suspension*

der Kirchendiener (1859, 1862), *Die Deposition u. Degradation* (1867) e moltissimi articoli in *Kirchenlexikon*, in *Archiv f. kath. Kirchenrecht* e in *Theol. Quartalschrift*, della qual rivista fu per c. 40 anni coredattore. — Quivi, 79 (1897) 569-79, notizia necrologica di Sägmüller. — Hurter, *Nomenclator*, V³, col. 2051 s.

KOCH: — **Antonio** (1859-1915), moralista cattolico, n. a Pfronstetten, m. a Tubinga, ordinato prete nel 1884, professore di teologia morale a Tubinga (dal 1894), successo sulla cattedra a P. G. Keppler (v.). Il suo magistrale *Lehrbuch der kath. Moraltheologie* (1905, 1910³) segna una tappa nella storia di questa scienza. Di *Theol. Quartalschrift* fu attivissimo collaboratore e poi (1897-1914) condirettore. — Quivi, 99 (1917-18) 440-48, notizia necrologica.

Eobanus Hessus, *Helius* (1488-1540), n. ad Halgenhausen, in Assia, m. a Marburgo, umanista, passato a sentimenti luterani. Era stato educato dai monaci del paese nativo, poi all'università di Erfurt. Nei suoi viaggi fu accolto e protetto a Riesenburg dal vescovo di Pomerania. Insegnò a Erfurt, a Norimberga (per interessamento di Melantone), di nuovo a Erfurt e infine a Marburgo. Condusse vita sregolata, senza profonda religione. Di genere sacro nella sua vasta produzione è forse soltanto una traduzione dei Salmi in versi elegiaci. — Lossius, *H. E. Hand seine Zeitgenossen*, Gotha 1797, che sfrutta la biografia scritta da Camerarius amico del poeta.

Jodocus, Justus, Jonas. v. Giona Justus.

Paolo *de K.* (1794-1870), n. a Passy, m. a Parigi, fecondissimo scrittore di romanzi, novelle, melodrammi, farse..., incredibilmente banali, licenziosi, senz'arte, i quali, tuttavia, per la loro naturale bonomia e gaiezza, ebbero straordinaria fortuna anche fuori di Francia. Suo figlio **Enrico** (1819-92) seguì le orme del padre, peggiorandone i difetti.

Cristoforo Guglielmo *de K.* (1737-1813), n. a Bouxwiller (Lichtenberg in Alsazia), insigne pubblicista protestante, stimato e onorato dai dotti e dai principi di Europa, professore di diritto pubblico a Strasburgo. I suoi colleghi gli fecero erigere un monumento nel tempio di S. Tommaso, accanto a quelli di Schoepflin (suo maestro) e del d'Orbelin. Durante la Rivoluzione francese difese nobilmente, ma invano, la moderazione, la giustizia e il buon senso — cf. Biografia Univ., XXX (Ven. 1826) 251-54.

KOFFLER Andrea Saverio, S.J. (1603-1651), missionario e martire in Cina, n. a Krems nell'Austria Superiore da famiglia protestante, passata al cattolicismo, mutò all'atto della conversione il nome di *Volfango* in *Saverio*. Raggiunta Macao nel 1642, fu ben accetto alla corte dell'ultimo imperatore Ming, Yung-li, quale cappellano di soldati portoghesi, e convertì alla fede la madre dell'imperatore, la moglie principale e l'erede al trono. Si sperò allora di avere finalmente una dinastia cattolica sul trono cinese: a ciò mirava anche l'ambasciata del P. Boym al Papa e ai principi cattolici. Ma la vittoria dei Mandsciù troncò le speranze. K., che tentava raggiungere Yung li, fu sorpreso da soldati e ucciso in odio alla fede. — Sommervogel, IV, 1156 s. — Streit, *Bibl. Miss.*, V, 556, 779, 788 s. — Pfister-De La Servière, *Notices biograph. et bibliograph. sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine*, Chang-hai 1932, n. 92. — A. Huonder, *Deutsche Jesuitenmissionäre des 17 u. 18 Jahr.*, 1899. — *Kath. Missionen*, 1926, 270.

KÖGLER Ignazio, S.J. dal 1696, n. l'11-5-1680 a Landsberg (Austria), m. il 30-3-1746 a Pekino, astronomo, missionario alla corte cinese, dove, dal 1717, fu per 30 anni presidente del tribunale astronomico e, dal 1731, mandarino e vicepresidente del tribunale dei riti. Fu anche visitatore della missione (1732, 1741) e viceprovinciale (1738). Si servì della sua straordinaria influenza per difendere il cattolicismo contro le insistenti malvagità e le calunnie degli avversari, in tempi assai difficili per la missione. Dottissimo in matematica e lingue orientali — discipline che aveva insegnato a Ingolstadt per 3 anni prima di partire (1716) per la Cina — lasciò numerose opere di astronomia in cinese e in latino. — Sommervogel, IV, 1143-46. — Pfister-De La Servière, *o.c.*, n. 297. — A. Huonder, *o. c.*, n. 87 ss, 189 s. — A. Väth in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VI, col. 70 s.

KOHELET. v. Ecclesiaste.

KOHLER Cristiano (1710-c. 1754) e **Girolamo** (1714-1753), fratelli, nati a Brügglen (Cantone di Berna) da povera famiglia, sprovvisti di istruzione e di educazione, forse forniti di qualità medianiche, si presentarono quali « illuminati », predicando, come frutto di visioni e rivelazioni celesti, le più stravaganti dottrine e il più sfacciato Antinomismo (v.), del quale per primi davano esempio: C., G. ed Elisabetta Kissling (mala femmina che si associarono) erano i templi del Padre, del Figlio, dello Spirito: erano i due « testes » di Apoc XI 3 ss e la « mulier » di Apoc XII 1 ss, rispettivamente. Ed annunciavano prossimo l'avvento del « millennio ».

Banditi per 6 anni da Berna, si rifugiarono nel Giura, continuando a intrattenere rapporti coi loro seguaci, detti **Bruggler**, con lettere e visite clandestine. In una di queste Girolamo fu preso, processato, strangolato e bruciato (16-I-1753). Anche Cristiano e la Kissling finirono in prigione poco dopo. Di tali fanatici si ha notizia anche sulla fine del secolo, quando **Ant. Unternährer** († 1824) riprese a predicare le idee dei K. — Fonti, letteratura polemica e studi presso E. Amann in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 2372 s.

KÖHLER Walter (1870-1946), teologo protestante, n. a Elberfeld, m. a Heidelberg. Insegnò storia della Chiesa a Zurigo (1909) e a Heidelberg (1929). Importanti sono i suoi contributi alla storia della Riforma. — Brecht in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, III² (1929) col. 1114-15. — E. Seeberg, *Die Christus frage u. die Voraussetzungen der Theologie*, in *Zeitschr. f. Kirchengesch.*, 61 (1942) 339-47.

KOHLMANN Antonio, S.J. (1771-1836), n. a Kaysersberg (Alsazia), m. a Roma, uno dei principali fondatori della Compagnia di Gesù negli Stati Uniti. Entrato fra i Gesuiti nel 1805, partì per l'America (1806), dove fu zelante coadiutore di mons. Carol arcivescovo di Baltimora, poi (1808) vic. generale e amministratore della diocesi di New-York, che organizzò mirabilmente, dotandola di chiese e di scuole. Dopo aver coperto con onore varie cariche nella Compagnia, fu chiamato (1825) come professore di dogmatica nel « Collegio Romano » di Roma, dove ebbe tra gli alunni il futuro Leone XIII. È rimarchevole il suo studio filosofico

e teologico sul sistema unitariano: *Unitarianism* (Washington[2] 1821 s, 2 voll.). Morì in concetto di santità. — SOMMERVOGEL, IV, 1162–4. — HUGUES, *History of the Soc. of Jesus in North-America. Docum.* I (London 1908-10). — CAMPBELL, *The Jsuits*, 907–12. — P. BERNARD in *Dict. de Théol. cath*, VIII, col. 2373 s. — HURTER, *Nomenclator*, V[3], col. 1662 s.

KOINÉ. Ce ne occupiamo qui solo per quanto riguarda il greco biblico (v. LINGUE BIBLICHE).

Oggi i termini K. e greco ellenistico sono del tutto equivalenti e designano indifferentemente il greco parlato e scritto, a partire dall'epoca alessandrina, sia dagli Elleni che dai barbari ellenizzati. Secondo le teorie di THUMB, base della K. sarebbe il dialetto attico arricchito soltanto da parziali apporti degli altri dialetti, e diffuso da soldati, mercanti e schiavi greci, che, dopo la conquista di Alessandro, si erano andati moltiplicando dappertutto in Oriente. Secondo MAYSER, invece, punto di partenza per l'espansione della K. non sarebbe la lingua parlata, ma piuttosto, conformemente a quanto la linguistica moderna ci insegna sulla diffusione delle lingue odierne, la lingua scritta, quella dei dotti, impostasi come conseguenza della superiorità culturale, politica e commerciale di Atene.

In che relazione sta con la K. il greco biblico?

A) Prima degli studi di A. DEISMANN, cioè fino alla fine del secolo scorso, il greco della Bibbia era considerato come una lingua speciale, in opposizione al greco «profano». La presenza in esso di numerose costruzioni semitizzanti e di molti termini sconosciuti sin' allora nel resto della letteratura greca aveva portato alla concezione di una lingua propria alla Bibbia e, in qualche modo, sotto l'influsso della ispirazione divina.

Le notevoli differenze del greco profano erano già state notate nei primi secoli cristiani ed erano state oggetto di attacchi da parte dei Greci pagani (cf. S. GIROLAMO, *Comm. in epist. ad Gal.* I, 1,5) e di difesa da parte degli autori giudei e cristiani. Durante il Rinascimento era sorta poi addirittura una disputa accanita tra puristi ed ebraizzanti, persuasi i primi che il greco biblico fosse una lingua classica (Teodoro Beza, Sebast. Pfochen), e i secondi invece ch'essa fosse infarcita di insopportabili ebraismi (Erasmo, Drusius, Glass, ecc.). La controversia durò fino al 1761 quando AUG. ERNESTI diede l'ultimo colpo alla tesi purista che, del resto, era andata perdendo sempre più favore.

Numerosi studi filologici sorsero anche durante tutto il sec. XIX. Si era d'accordo, in generale, nell' assegnare un posto tutto particolare al greco del Vecchio e del Nuovo Testamento nell'evoluzione generale della lingua greca. Questo isolamento era concepito in due differenti maniere. Per i teologi il greco biblico era la lingua esclusiva dei Libri santi, in opposizione completa con il greco degli autori «profani». A formulare nel modo più netto questa tesi fu ROTHE che parla addirittura di «una lingua dello Spirito Santo» (vedi la citazione nella prefaz. al *Biblisch-Theolog. Wörterbuch*, di H. CREMER Gotha 1893[7]). Più ragionevolmente altri filologi (BUTTMANN, E. NORDEN, J. VITEAU) consideravano il greco biblico come un esempio (l'unico allora conosciuto) di K. giudaizzante, cioè di lingua greca parlata da giudei ellenisti nella diaspora e specialmente ad Alessandria: una lingua, dunque, non perfettamente uguale a quella parlata dai veri Greci di allora, ma neanche così bizzarramente differente da distinguersene come un prodotto originale.

B) Tali concezioni erano destinate a mutare radicalmente con gli studi di Deissmann e Thumb. Nel corso del XIX sec. il caso aveva fatto trovare in Egitto numerosi papiri contenenti, insieme a testi di autori classici, anche delle lettere private, testamenti, quietanze, ecc. scritti da abitanti dell'Egitto dell'epoca tolemaica, romana e bizantina. Usata dapprima solo per i dati storici che essi contenevano, essi furono poi studiati sotto l'aspetto linguistico da Deissmann. Nelle sue due fondamentali pubblicazioni, i *Bibelstudien* ed i *Neue Bibelstudien*, egli dimostrò l' esistenza di una forte rassomiglianza tra la lingua della Bibbia, specialmente del Nuovo Testamento, e quella dei papiri ed iscrizioni recentemente scoperte. Gran numero dei termini che Cremer nel suo *Wörterbuch* aveva notato come *vox solum biblica*, furono invece trovati nei nuovi documenti e bastò ciò non solo a scuotere dalle fondamenta la vecchia idea del greco «biblico» nel senso strettissimo dei teologi, ma anche a far molto dubitare dell' esistenza di una lingua giudeo greca. Molti degli ebraismi semantici e sintattici che Viteau aveva considerato come usuali e propri della lingua dei SETTANTA (v.), Deissmann li interpretò invece come accidentali difetti di traduzione. L'opera sua fu poi continuata da A. THUMB che situò definitivamente il greco biblico nel quadro generale dello sviluppo della lingua greca. Papiri e lingua biblica non erano ormai più che i rappresentanti della K. parlata e potevano persino essere considerati come «trait d'union» tra il greco classico e quello moderno, dove sono reperibili parecchie delle così dette costruzioni semitizzanti Come punto d'arrivo di tutto il movimento di studi provocato dalla scoperta di Deissmann si può considerare la grande grammatica di J.-H. MOULTON, che in una appendice catalogava tutti i semitismi a cui erano stati trovati dei paralleli nei papiri e che dovevano perciò essere considerati come caratteristici della K. volgare.

C) Una certa reazione si produsse però in seguito. L'attenzione sugli influssi delle lingue semitiche, e specialmente sugli aramaismi del N. T., fu richiamata da ponderosi lavori di J. WELLHAUSEN (v.), G. DALMAN, P. FIEBIG, JOÜON (v.) e dalla scuola di TORREY e BURNEY. Si incominciò a dubitare di un errore di metodo nell'opera di Deismann. Dato che gli scritti del Nuovo Test. non solo vengono da autori semiti, ma forse hanno dietro di sè un sostrato semitico, come poter essere sicuri che i loro aramaismi, anche se reperibili nei papiri, non derivano dall'influsso straniero? I risultati dello studio dei papiri si erano del resto limitati quasi al solo lessico e, nonostante le speranze di Moulton, pochissimi altri semitismi sintattici della Bibbia avevano potuto essere aggiunti alla sua lista dei paralleli koinenistici. E le espressioni non classiche dei papiri non potevano a loro volta essere semitismi dovuti all'influsso sul greco d'Egitto dei molti giudei residenti nella vallata del Nilo, o, in ogni caso, effetti ordinari del bilinguismo degli Egiziani? In quest'ultima ipotesi, più possibile, le anomalie dei papiri sarebbero causate da una contaminazione della K. con la lingua egiziana e parallellamente resterebbe possibile concepire simili influenze dell'aramaico sul greco biblico, tanto più che esiste di

fatto una grande affinità tra l'aramaico e l'egiziano per quanto riguarda la sintassi ed il modo generale di pensare (cf. LEFORT).

D) Come si vede, una teoria precisa sulla natura del greco biblico non si può oggi avere senza una corrispondente esatta conoscenza dei fenomeni della K. Resta globalmente acquisito, dopo Deissmann, che non si può concepire la lingua della Scrittura come fatto unico o semplicemente isolato. Soprattutto il vocabolario dei Settanta e del Nuovo Testamento è ben quello nuovo della K. Quanto alla sintassi, le principali anomalie dei papiri formano paralleli con i semitismi biblici. Resta però dubbio che essi siano dovuti ad una comune o a differenti cause. Se fosse dimostrata l'influenza autoctona dell'Egitto sulla K., le anomalie dei papiri non apparirebbero più volgarismi propri della K. e non ci sarebbe più ragione di negare l'influenza semitica su simili espressioni della Bibbia.

BIBL. — Cf. specialmente la voce *Grec biblique*, redatta da VITEAU nel *Dictionn de la Bible*, III, col 312-331 e da J. VERGOTE nel *Supplément*, III, col. 1320-1369.

PH. BUTTMANN, *Ausführliche griech. Sprachlehre*, Berlin² 1830, vol. I. — E. NORDEN, *Die antike Kunstprosa*, Leipzig⁴ 1923, vol. II. — A. DEISSMANN, *Bibelstudien*, Marburg 1895. — ID., *Neue Bibelstudien*, ivi 1897. — A. THUMB, *Die griech. Sprache im Zeitalter des Hellenismus. Beiträge zur Griech. und Beurteilung der Koine*, Strassburg 1901. — J.-H MOULTON, *A grammar of New-Test. greek*, vol. I: *Prolegomena*. Edinburg³ 1919; vol. II: *Accidence and word formation, with an appendix on semitisms in the New Test.*, fasc. I-II, Edinburg 1919-20; fasc III, New-York 1929. — A. BOATTI, *Grammatica del greco del Nuovo Test.*, Venezia 1908-1910. — cf. altre Grammatiche, di L. RADERMACHER (Tübingen² 1925), A.-T. ROBERTSON (New-York⁵ 1931), F.-M. ABEL (Paris 1927) . . . che accettano i punti di vista di Deissmann. — G. BONACCORSI, *Primi saggi di filologia neotestamentaria*, Torino 1933.

J. WELLHAUSEN, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin² 1911. — G. DALMAN, *Die Worte Jesu, mit Berücksichtigung . . . . . . der aramäischen Sprache erörtert*, Leipzig² 1930. — P. FIEBIG, *Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingen 1912. — P. JOÜON, *L'Evangile de Notre Seigneur Jésus Christ. Traduction et Commentaire du texte original grec, compte tenu du substrat sémitique*, Paris 1930. — C.-C. TORREY, *The translations made from the original aramaic Gospels*, New-York 1912. — ID., *The four Gospels. A new translation*, ivi 1933. — C.-F. BURNEY, *The aramaic origin of the fourth Gospel*, Oxford 1922. — H.-B. SWETE, *The Apocal. of St. John*, London³ 1922. — L.-T. LEFORT, *Pour une grammaire des LXX*, in *Muséon* 41 (1928) 152-160.

KOJALOWICZ Wijuk Alberto, S. J. (1609-1677), lituano, gesuita dal 1627, professore di teologia e procancelliere all'univers. di Vilna, dove morì. Lasciò tra l'altro: *Colloquia* apologetici e controversistici (raccolti in 3 voll., Cracovia 1671); *Miscellanea rerum ad statum ecclesiasticum magni ducatus Lithuaniae pertinentium* (1750); *Historia Lithuaniae*, parte prima in 9 libri (Danzica 1650) e seconda in 8 libri (Anversa 1669) fino alla morte del re Sigismondo Augusto († 1572): opera di primaria importanza, generalmente ben informata e ben scritta; *Compendium ethicae aristotelicae* (Vilna 1645); *Vita Ven. P. Lancicii* (Praga 1690). Voltò in polacco gli *Annali* di Tacito (Varsavia 1803, per T. Mostowski). — SOMMERVOGEL, IV, 1164-70. — P. BERNARD in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 2374. — HURTER, *Nomenclator*, IV³, col. 113 s.

Casimiro, S. J. († 1674), fratello del precedente, fu retore e umanista. — Cf. SOMMERVOGEL, IV, 1170 ss. — HURTER, *l. c.*, col. 113, n. 2.

KOLB Francesco (1465-1535), di Intzlingen (presso Lörrach), « magister artium » all'univ. di Basilea, si fece certosino (1502) e si distinse come predicatore a Friburgo di Sv, a Berna, a Norimberga, quando fu guadagnato dalle idee della Riforma, che predicò in Svizzera, collaboratore di Bert. HALLER (v.) nell'organizzazione della Chiesa di Berna. Quivi morì. — v. E. F. J. MÜLLER in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VI, col. 71.

KOLB Vittorio, S.J. (1856-1928), n. a Breitenbach, m. a Graz. Nella Compagnia di Gesù, alla quale apparteneva dal 1805, ricoprì varie cariche. Si distinse specialmente come conferenziere elegante e pugnace in molte città dell'impero austriaco, come predicatore di grandi missioni al popolo e di esercizi spirituali, e come direttore di Congregazioni Mariane. Cooperò alla fondazione e allo sviluppo della PIUSVEREIN (v.). Accusato di modernismo, si difese egregiamente. Lasciò una trentina di scritti di vario argomento. — I. FINSTER, *Der Erinnerungen P. V. K.*, Vienna 1929.

KOLBE Massimiliano Maria, O.F.M. Conv. (1894-1941), n. a Pabianice (Polonia), notissimo in Polonia, in Giappone, in Italia e altrove come il « cavaliere » apostolo e missionario dell'Immacolata. Entrato nell'Ordine, fu trasferito a Roma (1913) dove compì gli studi nel Collegio Serafico Internaz., coronati col sacerdozio (4-IV-1918) e con la laurea in filosofia e teologia all'univers. Gregoriana.

Il 17 ott. 1917 istituì in Roma la *Milizia di Maria Immacolata* (M. I.), eretta in « pia unione » (Vicariato di Roma 1922), opera di preghiera e crociata di apostolato mariano aperta a tutti. Dopo varie peripezie, da Cracovia a Grodno, la comunità addetta alla diffusione della « Milizia Mariana », si fissa presso la capitale polacca, dove K., intrepido apostolo e geniale organizzatore, fondò (1927) la prima « Città dell'Immacolata » (*Niepokalanów*), grande centro di apostolato-stampa della Milizia Mariana: un campo vastissimo con edifizi, parte in muratura e parte in legno, divisi da viali e aiuole, che sono cappelle, officine, magazzini, uffici, tipografie, centrali elettriche, dormitori..., ove pregano, studiano, lavorano di giorno e di notte varie centinaia di religiosi (oltre 700 nel 1938); di lì escono Bollettini mensili a centinaia di migliaia di esemplari, riviste (6 nel 1939) con più di 1.000.000 di copie mensili, un giornale quotidiano (*Il Piccolo Giornale*) con 7 edizioni al giorno di 150.000 copie, e diverse pubblicazioni di cultura e di pietà.

Missionario di Maria in Giappone, K. (1930) fondò presso Nagasaki la seconda « Città dell'Immacolata » (*Mugensai-no-Sono*). Rientrato in Polonia, fu superiore di Niepokalanów, dal 1936 in poi. Durante la grande guerra è condotto nel campo di concentramento di Oswiecim (Polonia meridionale): dopo inaudite sofferenze offerte alla Immacolata, s'immola in olocausto di carità, dando la vita per salvare quella di un padre di famiglia.

Anima profondamente mariana, eucaristica, apo-

stolica, vero « Cavaliere dell'Immacolata », impetra numerose grazie ai suoi devoti e continua dal cielo l'assistenza alla sua opera meravigliosa intesa a conquistare il mondo coi mezzi più moderni alla luce del Vangelo mediante la devozione a Maria.

La **Milizia Mariana** (M. I.) importa: a) *Speciale divozione all'Immacolata*, riguardata come Madre e Regina della società, e speciale Patrona della nostra vita; — b) *Perfetta devozione o spiritualità mariana:* offerta totale di sè stessi, delle proprie azioni, meriti, dolori, sacrifici, indulgenze, nelle mani dell' Immacolata, per tutta la vita, perchè Maria ne disponga liberamente per la salute delle anime; — c) *Apostolato mariano*, spirituale o sociale, secondo le proprie possibilità: buon esempio, preghiera, propaganda mariana.... Lo spirito della M. I. è: il filiale abbandono nelle mani dell'Immacolata in tutti gli avvenimenti della vita, specie nel dolore, nelle malattie e nelle sofferenze di ogni genere; spirito di amore e di generosità nel promuovere la causa dell'Immacolata, la sua conoscenza, il suo culto, il suo regno in tutte le anime.

I doveri di questa Milizia sono: *a*) l'impegno di conoscere più profondamente le verità mariane (letture, meditazioni mariane, ecc.); — *b*) di onorare Maria in tutte le sue feste, specie nei primi sabati del mese (come chiese Maria ai pastorelli di Fàtima); — c) di portare altre anime alla conoscenza e all'amore di Maria e fare altri « Militi », secondo l'antica legge della Cavalleria; — *d*) di fare tutto per amore e alla presenza di Maria, in modo che ogni nostra azione possa riportare l'approvazione e il plauso della celeste Regina; — *e*) di portare al collo la « Medaglia miracolosa » dono della Madre celeste, pegno del suo amore, fonte di grazie, che K. scelse come distintivo esterno dei « Militi e Cavalieri dell'Immacolata ».

Tutti i fedeli possono farsi « Cavalieri dell'Immacolata », unendo il proprio contributo di preghiere, di meriti e di azione all'apostolato della M I. Si può essere ottimi Militi anche solo pregando, soffrendo e meritando per coloro che lavorano per la causa mariana, Militi di preghiera e vittime di sofferenza in aiuto dei Militi di azione.

Bibl. — Un'eco dei sentimenti di K. sono le sue *Elevazioni mariane*, Roma 1948 — P. Chiminelli, « *Milizia Mariana* ». *P. M. K., il rinnovatore delle antiche cavallerie mariane*, Padova 1913 (pp. 244). — E. Zolli, *P. M. K. Una disamina psicologica*, in *Miscellanea Francesc.*, 46 (1946) 198-215. — A. Ricciardi, *L'eroe di Oswiecim: P. M. K.*, Roma 1947 (pp. XV-285). — P. Fel. Castagnaro, *Cavalieri dell'era mariana*, Padova 1948. — G Dobraczinski, *Cantano nei sotterranei di Oswiecim*, vers. e parafrasi dal polacco a cura di L. Leonardi, Brescia 1949. -- M. Winowska, *Le fou de Notre-Dame. Le P. M. K., cordelier*, Paris 1950 (pp. 282). — G. M. Arlaski, *M. K. « cavaliere dell'Immacolata »*, in *Città di vita*, 6 (1951) 45-58. — A. Pompei, in *L'Osservat. Rom.*, 13-14 agosto 1951.

KÖLDE Teodorico († 11-XII-1515), di Münster, dapprima agostiniano eremitano, poi frate minore dell'osservanza, è celebrato come grande predicatore popolare in Germania e nei Paesi Bassi. Nella peste che infierì a Bruxelles nel 1489 si prodigò eroicamente per l' assistenza ai contagiati. Morì a Lovanio in odore di santità.

Lasciò diversi opuscoli di pietà, fra cui il *Christenspiegel* (1475), molto diffuso allora, e considerato il primo catechismo in lingua tedesca. — Fonti e studi presso Ed. d'Alençon in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 2374 s. Aggiungi: K. Zuhorn, *Neue Beiträge zur Lebensgesch. Dietrich K. s*, in *Franziskan. Studien*, 28 (1941) 107-116, 163-94.

KOLLAND Engelberto, al secolo *Michele*, Beato, O.F.M. (1827-1860), martire, n. a Ramsau (Zillertal). Entrato tra i Francescani a Salisburgo (1847) e ordinato sacerdote (1851), andò in Terra Santa (1855), dove eroicamente si consacrò al difficile apostolato tra gli arabi Destinato in cura d'anime parrocchiale a Damasco come coadiutore del B. Em. Ruiz (v.), fu ucciso con una sciabolata nel convento dei Francescani, durante una aggressione di maomettani. Soave figura di apostolo e di santo, esperto parlatore e uomo di preghiera, lasciò dolce ricordo e gran desiderio di sè. Venne beatificato, con altri martiri di Damasco, il 10-10-1926. Festa 10 luglio. — AAS XVIII (1926) 411-15. — *Miscell. Franc.*, XXVI, p. 102. — P. Paoli, *I Beati Em. Ruiz e 7 Compagni...*, Roma 1926.

KÖLLIN (*Cölln*) **Corrado**, O.P. (1476-1536), teologo e polemista, n. a Ulma. Seguendo le orme del fratello Ulrico (poi professore e priore del convento della città natale), si fece domenicano (1492) e ricoprì la carica di lettore e poi di reggente in vari studi generali dell'Ordine, di priore nel convento di Heidelberg, di Inquisitore delle provincie di Colonia, Magonza, Treviri (dal 1528), nel quale ufficio prese parte alla repressione di movimenti e di personaggi ereticali (Anabbattisti, Clarenbach e Fliesteden, Cornelio Agrippa, Lutero, ecc.). Contro quest'ultimo scrisse due opere di polemica non molto felici: *Eversio Lutherani epithalamii* (Colonia 1527) e *Adversus caninas M. Lutheri nuptias* (Tubinga 1530).

La sua gloria come scrittore va riposta soprattutto nel *Commento*, uno dei primi, alla *Prima Secundae* della Somma di S. Tommaso (Colonia 1512). Con quest'opera e con l'insegnamento contribuì a sostituire come testo di scuola la Somma alle Sentenze P. Lombardo. Pubblicò altresì 27 *Quodlibeta* su materie morali a forma di dialogo (Colonia 1523). Fu in corrispondenza epistolare con il card. Gaetano e con l'umanista Reuchlin, e prese parte ai conflitti dottrinali di quest'ultimo.

Bibl. — Ampie informazioni bibliografiche in N. Paulus, *Die deutschen Dominikaner in Kampfe gegen Luther (1518-1563)*, Freiburg 1903, p. 111-131. — M. D. Chenu in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 2370-72. — H. Wilms, *Cajetan und K.*, in *Angelicum*, 11 (1934) 568-592. — Id., *K. K. als Thomaskommentator*, in *Divus Thomas* (Fr.), 15 (1937) 33-42. — Id., *Die Rechtfertigungslehre bei K. vor und nach Ausbruch der Reformation*, ivi 16 (1938) 295-308. — Id., *Der Kölner Universitätprofessor K. K*, Köln 1941 (pp. 143), che completa e corregge in molti punti la biografia di K. — H. Bulang, *De prescientia divina apud Lychetum, Caietanum et K.*, in *Antonianum*, 24 (1949) 407-38: secondo l'Autore K. sostiene, contro Licheto (v.), il Gaetano il quale avrebbe preparato la via a Bañez.

Ulrico, O. P., fratello del precedente (c. 1469-1535), n. a Ulma, domenicano dal 1484, predicatore e più volte priore a Ulma (1507, 1522, 1527-31),

infine direttore spirituale nel convento di Steinheim, dove morì.

KOLLONITSCH (*Kollonitz, Collonicz, Kollonich...*), Conti di K.: — **Leopoldo Carlo**, Card. (1631-1707), n. a Komorn da nobile famiglia protestante, m. a Vienna. Intrepido cavaliere di Malta, nel 1668 si fece prete e con splendida, rapida carriera divenne vescovo di Neutra (1669), di Wiener-Neustadt (1670), di Raab (1685), cardinale (1686), arcivesc. di Kalocsa (1688), poi di Gran e primate d'Ungheria (1695), potente uomo di Stato con diversi alti uffici a corte e insieme degnissimo uomo di Chiesa, vera colonna del regno e della Chiesa ungheresi. Lavorò indefessamente e con meravigliosi frutti per ricondurre gli eretici e gli scismatici ortodossi alla fede cattolica, e si prodigò con amplissima liberalità per assistere i convertiti, come tutti i bisognosi e i derelitti. — Pastor, *Storia dei Papi*, XIV-XV, v, indice.

Era suo degno nipote **Sigismondo**, Card. (1677-1751), n. e m. a Vienna, vescovo di Waitzen (1708), principe vescovo (18-VIII-1716) e primo arcivesc. di Vienna (1722), cardinale « protector Germaniae » (26-XI-1727), che si prodigò in ogni modo per il ritorno dei protestanti alla Chiesa cattolica e per la ricristianizzazione del popolo e del clero. — Pastor, *o. c.*, XV-XVI, v. indice.

KOLPING Adolfo (1813-1865), n. a Kerpen (presso Colonia), m. a Colonia, apostolo « padre dei lavoratori », di nome immortale. Le privazioni patite nella famiglia povera e numerosa, le durezze del mestiere di calzolaio che esercitò fino a 23 anni, le esperienze dirette della vita operaia maturarono nel suo grande cuore la vocazione sociale. Intrapresi gli studi e ordinato sacerdote (1845), fu curato ad Elberfeld, dove aprì il primo circolo di giovani operai. Vicario del duomo di Colonia (1849) e poi rettore della chiesa dei Minoriti (1862), promosse la fondazione dei suoi circoli in varie altre città con la predicazione, con gli scritti, con l'indefesso lavoro organizzativo. Così nacque la *Società cattolica dei giovani operai*, comprendente i lavoratori di tutti i mestieri dai 18 anni fino al matrimonio, diffusa in Germania, in Svizzera, in Austria, in Ungheria, in Belgio . . . , che continua ancora, benemerita e benedetta. Delle c. 400 « case K » esistenti prima della guerra, c. 300 furono distrutte, ma in gran parte vennero ricostruite. A Parigi dovrebbe essere presto fondata una « casa K. » internazionale.

È un'organizzazione di tipo familiare (la « famiglia di K. », accogliente i « figli di K. » o i « fratelli di K. ») per l'assistenza economico-sociale dei lavoratori, e insieme ricreatorio, scuola professionale e religiosa, confraternita religioso-pedagogica, che fornisce ai suoi membri un'educazione cattolica tenacemente difesa contro le ibride alleanze tentate dall'aconfessionalismo e dall'interconfessionalismo nel campo puramente economico. Perciò essa si distingue nettamente da tutte le iniziative di assistenza sociale promosse dall'illuminismo, dal liberalismo, dal socialismo. A capo di ogni associazione sta un preside ecclesiastico, scelto tra il clero della parrocchia, che così viene interessato ai problemi sociali. Ancor oggi l'istituzione di K. può prendersi proficuamente a modello da quanti lavorano per il rinnovamento sociale cattolico. K. non era uno speculativo sistematico: non è a dire peraltro che egli non fosse uomo di solide, luminose idee religiose, morali, pedagogiche. Che anzi, egli ebbe il genio e la forza cristiana di tradurle in azione, in istituzione, in numerosi scritti pratici, ancor oggi utilissimi, che spezzano al popolo il buon pane evangelico, per « rendere di nuovo popolare la religione affinchè il popolo ridiventi religioso ».

Nel 1950 la Saar ha emesso un francobollo commemorativo con l'effigie venerata di A. K. La gerarchia della Germania ha chiesto (1951) alla S. Sede di introdurre la causa di beatificazione del K.

Bibl. — Biografie di S. G. Schäffer, *A. K der Gesellenvater*, Münster 1927[6]; di A. de Santi, *A. K. e la « Società cattolica degli artigiani »*, Prato 1891; di A. Richli (1930[3]), di A. Franz (1922[3]), di W. Schwer (*K. und seine Zeit*, 1922), di Th. Brauer (1923), di H v. d. Driesch (*K. als Typus des Volksbildners*, 1929). — *Stimmen aus Maria-Laach*, 84 (1913) 117-35, 242-62, 364-92. — J. Nattermann (segretario generale della Federazione delle Associazioni cattoliche di Colonia), *A. K. als Sozialpädagog u. seine Bedeutung f. die Gegenwart*, Leipzig 1925. — Fr. Schnabel, *Storia religiosa della Germania nell'Ottocento*, vers. it., Brescia 1914, p. 201 ss. e passim (v. indice).

KOLYN *Klaas* Nicola, personaggio fittizio, descritto come monaco O. S. B. dell'abbazia di Egmont (presso Harlem), vissuto nella seconda metà del sec. XII, autore di una cronaca rimata in lingua fiamminga di più che un migliaio di versi, dalle origini fino al 1156 (I ediz. completa a cura di Ger. Dumbar, in *Analecta belgica*, Deventer 1719; migliore ediz , con commento, a cura di Ger. van Loon, L'Aja 1745). Ben presto si scoprì che la cronaca, dapprima apprezzata, era un falso letterario del sec. XVIII, sprovvisto di valore documentario.

KOMENSKY Jan Amos. v. Comenio.

KOMINFORM e **KOMINTERN**. v. Internazionale socialista e com. (*la terza I.*).

KONARSKI Stanislao Girolamo, piarista (1700-1773), n. a Zarzyce Wielkie, m. a Varsavia, poeta, retore, pedagogista, pubblicista, riformatore delle scuole e della cultura polacche, e pertanto uno dei fondatori della moderna civiltà polacca. Terminati gli studi nel Collegio Nazzareno di Roma (1725-29) e a Parigi (1729-31), rientrò in Polonia, dove, fatto provinciale degli Scolopi, intrapprese la riforma delle scuole. Nel 1740 fondava a Varsavia un « Collegium nobilium », il cui programma scolastico accanto alle lingue classiche faceva larga parte anche alle lingue moderne, alle scienze, al diritto, alla storia; con questi criteri riformò tutte le scuole della sua Congregazione; le altre scuole polacche, per non restare inferiori, dovettero seguirne l'esempio. Con l'opera famosa *O skutecznym rad sposobie* (= sul modo efficace di deliberare nelle diete, Varsavia 1760-63, 4 parti) criticò acutamente la costituzione della repubblica aristocratica polacca, il modo di deliberare nelle diete e in particolare il « liberum veto » della aristocrazia. (I Lituani furono conquistati dai suoi argomenti e incaricarono i loro deputati di proporre alla dieta l'abolizione di quel privilegio). È altresì merito di K. aver tentato di riformare l'eloquenza e il gusto letterario, specialmente con gli scritti didattici *De emendandis eloquentiae vitiis* (Varsavia 1741), *De arte bene cogitandi ad artem dicendi bene necessaria* (ivi 1767), e con l'esempio della

sua produzione poetica (*Opera lyrica*, ivi 1767, e *Carmina posthuma*, ivi 1778).

Degli altri suoi scritti vanno segnalati: *Leges, statuta ... regni Poloniae* (ivi 1732-82, 8 parti), *Litterae familiares sub tempus interregni* (ivi 1733), *O religii poczciwych ludzi* (ivi 1769; vers. lat., *Cogitata christiana de religione honestorum ... hominum*, ivi 1771, contro il materialismo, il deismo e l'agnosticismo del « secolo dei lumi »). Re Stanislao Augusto in onore di K. fece coniare nel 1771 una medaglia con la scritta: *Sapere auso* (= a chi osò sapere).

Bibl. — K. Estreicher, *Bibljografja polska*, XX (Cracovia 1901). — Ricci, *St. K. scolopio polacco*, Firenze 1860. — Numerosi studi in polacco troverai indicati presso J. Mirtschuk in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VI, col. 113 e presso Enc. It., XX, 251 s. — Hurter, *Nomenclator*, V³, col. 44. — L. Kociemski, *L'insegnamento scientifico in Polonia e il P. K.*, in *L'osservatore Romano*, 18-XI-1949.

KONDAKOV Nikodim Pavlovič (1844-1925), n. a Chalan (Kursk), m. a Praga, insigne maestro di storia dell'arte. L'apprese in vasti studi e in numerosi viaggi scientifici; l'insegnò a Odessa (1871-87), a Pietroburgo (1888-1917), poi, lasciata la Russia sconvolta dalla rivoluzione del 1917, a Sofia (1921-22), a Praga (1923-25); l'espose in opere tuttora fondamentali, fra cui: *Histoire de l'art byzantin* (vers. franc. di Travinski, Paris 1886-91, 2 voll.; ediz. russa, Pietroburgo 1876), compilata specialmente sulle miniature e collegata con la dottrina e la letteratura religiosa; *Iconografia del Signore* (Pietrob. 1905), *Iconografia della Madonna* (ivi 1914 s, 2 voll.), ambedue in russo, e *L'Icone russe* (Praga 1928-30, 2 voll., a cura del « Seminarium Kondakovianum »); *Antiquités de la Russie méridionale* (Paris 1891-93). Sono pure di alto interesse i suoi racconti di viaggi. — Cf. *Byzantion*, 1 (1924) 1-5. — *Recueil des études dédiées à la mémoire de N. P. K.*, Praga 1926 (con *Biographie et bibliogr.*, di G. N. Vernadsky). — — H. Leclercq in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, VIII-1, col. 818 s, con la lista delle opere. — Enc. It., XX, 252.

KÖNIG Edoardo (1846-1936), rinomato ebraista protestante, n. a Reichenbach nella Sassonia, m. a Bonn. Fin da studente all'università di Lipsia si orientò verso lo studio scientifico filologico e comparativo dell'ebraico e dei problemi letterari e religiosi del Vecchio Testamento. Nell'un campo e nell'altro stampò un'orma profonda, con pensiero e stile molto personali. Professore d'università a Lipsia (1879), a Rostock (1888), a Bonn (1900), dal 1922 a riposo, non cessò di dare alla luce scritti di piccola e di grande mole, i quali, informati a profonda scienza, a spirito credente e conservatore, a critica moderata, possono essere di grande utilità anche allo studioso cattolico. Ne indichiamo qui i principali: *Lehrgebäude der hebr. Sprache*, 3 voll., Lipsia 1881-1897; *Hebr. u. aram. Wörterbuch zum A.T.*, 6ª e 7ª ed, ivi 1936; *Offenbarungsbegriff des A. T.s*, 2 voll., ivi 1882; *Geschichte des Reiches Gottes*, ivi 1908; *Geschichte der altt. Religion*, 4ª ed., Gütersloh 1924; *Theologie des A. T. s*, 4ª ed. ivi 1923; *Messianische Weissagungen*, 3ª ed, Stuttgart 1925; *Stilistik, Rhetorik, Poetik*, Lipsia 1900; *Einleitung in A.T.*, Bonn 1893; *Hermeneutik des A. T.s*, ivi 1916; commenti a *Genesi* (3ª ed. 1925). *Deuteronomio* (1917), *Giobbe* (1929), *Salmi* (1927), *Isaia* (1926).

KÖNIGSDORFER (*von*) Celestino, O.S.B. (1756-1840), n. a Flotzheim (Baviera), m. a Donauwörth, dove fu abbate, l'ultimo, del monastero di S. Croce (1794-1803). Insegnò teologia (dal 1785) in monastero, poi (dal 1791) matematica e fisica all'università di Salisburgo. Lasciò vari scritti di teologia, di filosofia, di fisica, prediche, una storia del suo monastero, importante soprattutto per le notizie relative alla secolarizzazione (Donauwörth 1819-29, 3 voll.) e pure una autobiografia. — Hurter, *Nomenclator*, V³, col. 894 s.

KÖNIGSDORFER Martino (1752-1835), n. a Flotzheim, m. a Lutzingen, dove era parroco, fu fratello del precedente, e lasciò varie raccolte di pregevoli *Prediche* popolari, che ebbero gran fortuna di edizioni. — F. Schubert in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VI, col. 132.

KONOPNICKA Maria, nata *Wasiłowska* (1846-1910), di Suwalki (Polonia settentrion.), grande poetessa, tra le maggiori d'Europa, sensibilissima alle bellezze della natura — vista con potente e tenera immediatezza, fuori dagli schemi delle scuole romantica o classica —, agli splendori dell'arte, specialmente a quella italiana cristiana, alle sofferenze delle classi umili, agli ideali della giustizia e della redenzione sociale, da attuarsi con la più umana applicazione del progresso tecnico scientifico e soprattutto col ritorno sincero della società alla dottrina salvifica di Cristo. Non era una rivoluzionaria anarchica, ma la sua prima produzione, iniziata nel 1877 con poesie, novelle, articoli sul periodico femminile progressista *L'Alba* (Varsavia) da lei diretto, le attirarono sospetti e sanzioni da parte dei poteri pubblici e infine (1890) l'esilio. Nei viaggi attraverso l'Europa, la sua arte s'affinò, maturò e fiorì in poesie mirabili per finezza d'analisi, per ricchezza d'immagini, per eleganza perfetta di forma, per soave musicalità di ritmi, che le diedero una straordinaria celebrità. Il popolo polacco — al quale la K. aveva dato un poema epico: *Il signor Balcer nel Brasile*, che canta le tristi vicende degli emigranti polacchi nelle terre d'oltremare — la celebrò come poetessa nazionale e nel 1902 le fece omaggio di un podere presso Leopoli, dove la K risiedette fin quasi al termine della vita. Un suo volume è intitolato *Italia*, cantando le glorie naturali, civili, artistiche e religiose dell'Italia (vers. it. di C. Agosti Garosci e Clot. Garosci, Roma 1929, con introduz.).

Sentì intensamente la religione, non solo quella morta consegnata ai marmi, alle pareti affrescate e alle tele dipinte, ma quella che vive nelle parole e negli atti degli uomini, a loro salvezza. Per parte sua pregava Dio così: « Dammi di essere una goccia di rugiada sulla tua veste — non perchè io rifletta in me i cieli — ma perché, tremante ai tuoi piedi — io sia per questa terra una lacrima che ti plachi ». — Ediz. completa a cura di F. Czubek, Varsavia 1916-25, 10 voll., compresi gli studi critici su vari scrittori polacchi e stranieri, e le versioni in polacco di Hamerling, Heise, Heine, Sully-Prudhomme, Rostand, Luisa Ackermann, Ada Negri. — *Bibl.* presso Enc. It., XX, 255 s. — L. Kociemski in *L'Osservatore Rom*, 11-VIII-1946.

KONTÀKION (dall'etimologia incerta: da κοντός = corto? oppure = dardo, giaculatoria?) è un'ode o

un inno, assai corto, come un'antifona, che, ogni giorno variando, ritorna nelle diverse parti dell'ufficio liturgico dei Greci. Si dice che l'inventore dei primi Kontakia fosse Romanino diacono di Emesa vissuto tra il sec. V e il sec. VI. — v INNOLOGIA. — H LECLERCQ in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, VIII-1, col. 819 s. — PITRA, *Analecta sacra*, I, Paris 1876. — *Byzant. Zeitschrift*, 18 (1909) 309-56. — *Oriens christ.*, 25-26 (1930) 1-36, 179-99.

KOPERNIKUS, *Koppernigt*. v. COPERNICO.

KÖPFEL (latinizzato *Capito*) Wolfgang, anche *Fabricius* perchè il padre era fabbroferraio (1478-1511), n. ad Hagenau in Alsazia, m. a Strasburgo, teologo riformatore. Dopo un brillante curriculo di studi (a Ingolstadt e a Friburgo di Sv.), coronati con le lauree in teologia, medicina, diritto, si diede all'insegnamento teologico a Friburgo e a Basilea, dove dal 1515 era anche predicatore. Divenne segretario cancelliere e predicatore di corte del card. Alberto arciv. principe elettore di Magonza, che gli ottenne la prepositura della collegiale di S. Tommaso in Strasburgo e anche lettere di nobiltà per lui e per la sua famiglia. Va in questo tempo, conosciuti Erasmo, Zwingli, Lutero, K. abbracciò la Riforma, di cui diffuse i primi germi a Basilea e a Strasburgo, dove, stabilitovisi nel 1523 ed avuta la cura d'anime di S. Pierre-le-Jeune, fu in lotta con il provinciale degli Agostiniani Corrado Treger. Seguendo l'esempio dei suoi amici Hedio, Pollio, Mattia Zell, Mart. Butzer . . . , tenne in non cale i doveri del sacerdozio, e si sposò con Agnese Roettel (morta la quale, 1531, sposerà nel 1532 la vedova di Ecolampadio, Wibrandis Rosenblatt). La sua predicazione ad Hagenau fallì, specialmente per la fiera resistenza di Gir. Gebwiller. In dottrina, per amor di pacificazione, oscillò gravemente da Lutero a Zwingli, agli anabattisti, a Serveto, di nuovo a Lutero, volgendosi poi quasi completamente alle idee, più mitigate e in più punti cattolicizzanti, di Butzer. Con costui partecipò a quasi tutte le diete dell'impero, convocate per ristabilire la concordia religiosa, e a quasi tutte le conferenze tenute per promuovere l'unione dei luterani coi sacramentari; e in molti sinodi delle Chiese riformate di Svizzera impose la sua forte personalità.

Così fu alla seconda conferenza di Zurigo (1528), dove disapprovò l'azione violenta contro i cattolici, sostenendo invece la propaganda pacifica per via di istruzione; fu al colloquio di Marburgo (1529); alla dieta di Augusta (1530) presentò la professione di fede dei sacramentari (*Concordia tetrapolitana*) compilata da lui e da Butzer; con Calvino a Basilea (1535) mitigò la dottrina sacramentaria per renderla più accetta ai seguaci della « Confessione augustana », preparando l'accordo, effimero, di Wittenberg; ai sinodi di Berna del 1528, 1532, 1537 gettò le basi della Chiesa bernese e nel settembre 1537 concertava con Butzer e Calvino una « formula concordiae » che sottraeva Berna da ogni influenza zwingliana. Con queste sottili manovre teologiche finì per alienarsi gli zwingliani senza cattivarsi i luterani. Nelle sue relazioni con Martino Cellario sembrò inclinare verso l'arianesimo, cosicchè anche gli unitari di Transilvania lo considerano come un loro maestro.

Ci restano di lui: *Institutiones hebraicae* in 2 libri; *Enarrationes in Habacuch*, Strasburgo 1526, 1528; *In Oseam*, ivi 1528; *Hexaëmeron Dei opus explicatum*, ivi 1539; *Vita Oecolampadii*, in collaboraz. con Sim. Grynaeus, ivi 1617; *Responsio de missa, matrimonio et jure magistratus in religionem*, ivi 1539-40; *Liber de reformando a puero theologo*. — J. W. BAUM, *Capiton u. Butzer*, Strasburgo 1860. — Indicazioni bibliogr. presso N. PAULUS in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, II, col. 741; WEISS in *Kirchenlexikon*, II, col. 1894 s; ANRICH in *Die Religion i. Gesch u. Gegenwart*, I, col. 1450; G. ALLEMANG in *Dict. d'Hist. et de Géogr. eccl*, XI, col. 860 s. — O. E STRASSER, *Capitos Beziehungen zu Bern*, Leipzig 1928 (pp. XII-178). — ID., *La pensée théologique de W. Capiton dans les dernières années de sa vie*, Neuchâtel 1930 (pp 170).

KOPP Giorgio, Card. (1837-1914), n. a Duderstadt (Hannover), m. a Opava (Troppau). Nato da famiglia di poveri tessitori, arrivò laboriosamente al sacerdozio nel 1862; fu lettore capitolare e direttore della scuola di magistero presso il convento delle Orsoline di Hildesheim, dedicandosi a studi di pedagogia e di politica scolastica. Durante il KULTURKAMPF (v), fu dal 1872 vicario generale di Hildesheim. Eletto vescovo di Fulda nel 1881, il K. fu mediatore tra il Governo e la Curia Romana: ne nacquero alcune animosità da parte del Centro cattolico, che si vide, dopo tante battaglie, scavalcato; ma col Centro, ancor fremente di lotta, l'accordo sarebbe stato meno facile, mentre il K., preoccupato dei disordini spirituali nati in quegli anni (nella sola Prussia 1125 parrocchie su 4627 erano senza titolare), si mostrò ragionevolmente arrendevole. Per i servizi resi in quell'occasione al Governo fu nominato membro a vita della Camera dei Signori di Prussia; nel 1887 è principe vescovo di Breslavia; nel gennaio 1893 cardinale e primate: testimonianze concesse alle sue benemerenze politico-sociali. Dal 1890 appartenne alla conferenza internazionale per la protezione degli operai e a quella per l'istruzione superiore. Le onorificenze governative (tra l'altro nel 1906 Guglielmo II gli conferì la decorazione dell'Aquila Nera, il massimo ordine prussiano) non lo resero conformista: non esitò mai a porsi contro il Governo, quando la giustizia glielo imponeva, come nella questione delle minoranze polacche e nella difesa del giuramento antimodernista di Pio X.

Il suo nome è ricordato con venerazione accanto a quello di mons. KETTELER (v.) e dei grandi tedeschi del sec. XIX. — R. DITTRICH, *Kard. G. K*, Breslau 1912. — A. ARNDT, *G. Kard. K.*, ivi 1914. — F. X. SEPPELT in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VI, col. 191 s. — ENC. IT., XX, 257 s. — *Civ. catt.* 1907-I, p. 496-98.

KÖRBER Giovanni, *senior* (1829-1905), n. a Stetten, prete nel 1852, cappellano a S. Martino di Bamberga (1853-85), ove morì, buon teologo, scrittore, predicatore, inviso ai « Vecchi Cattolici » e al governo persecutore, che egli coraggiosamente attaccò con la viva parola e con gli scritti (sul *Bamberger Pastoralblatt*, da lui redatto nel periodo 1871-90; *Höllenfahrt Christi*, 1860; *Das gottl. Gastmahl*, 1854; *Einheit u. Verschiedenheit der Evangelien*, 1866; *Kirchenjahr*, 1893; *Predigten*, 1898).

Suo fratello Giovanni, *junior*, autore del notevole trattato *Maria in System der Heilsökonomie auf thomist. Basis dargestellt*, Regensburg 1883, pubblicò *Lose Blätter aus meines Bruders Leben*

u. Schriften, 1907. — Cf. HURTER, *Nomenclator*, V³, col. 1924 e nota 1.

KORIUN (*Goriun*), vescovo armeno degli Iberi († c. 450). Educato ad Edessa e a Costantinopoli, con MESROP (v.) e ISACCO il Grande (v.), dei quali fu discepolo e collaboratore, partecipa alla gloria di aver fondato la letteratura armena. Si attribuiscono a lui: traduzioni in armeno degli atti del conc. efesino, della Bibbia, di Fausto da Bisanzio, di Eulalio; la biografia di S. Mesrop, ove è testimoniata l'estrema unzione (Venezia 1894); la composizione o il rifacimento della vita di S. GREGORIO Illuminatore (v.), che va sotto il nome di AGATANGELO (v.). — O. BARDENHEWER, *Gesch. der altkirchl. Lit.*, V (Freib. i. Br. 1932) 198 s, 183, 192.

KORNMANN Ruperto, O. S. B. (1757-1817), n. a Ingolstadt, benedettino nel 1776, fu abbate, l'ultimo, di Prüfening, che portò a grande splendore, ma che non potè preservare dalla rovina e dalla soppressione, perpetrata dal vandalismo antireligioso (1803). Visse il resto della sua vita nella pietà e nello studio, e si spense d'apoplessia in Kumpfmühl presso Ratisbona. Lasciò una trentina di opere mss; altrettante ne diede alle stampe, delle quali gli diedero fama: *Die Sybille der Zeit aus der Vorzeit* (Francof.-Lipsia 1810 in 2 voll.; Ratisbona 1814 in 3 voll.), *Sybille der Religion aus der Welt -u. Menschengeschichte* (Monaco 1813; Ratisbona 1816; 1843³ con aggiunta di *Nachträge* e la biografia di K. scritta da KAINDL). — HURTER, *Nomenclator*, V³, col. 612 s, nota 1. — *Studien u. Mitteil. aus dem Benedikt. Orden*, 2 (1883) 107-114, 335-55. — *Hist.-polit. Blätter*, 149 (1912) 837-55; 151 (1913) 85-97, 182-90. — H. LANG, *Der Historiker als Prophet. Leben u. Schriften des Abbes R. K.*, Nuremberg 1947 (pp. 215).

KORNMÜLLER Uttone, O.S.B. (1824-1907), n. a Straubing, m. a Metten, storico della musica e compositore, preside dell'associazione ceciliana di Ratisbona, prefetto o direttore del collegio monastico, maestro dei novizi e poi priore di Metten, lasciò, tra l'altro, *Kirchenchor* (1868), *Lexikon der kirchl. Tonkunst* (1870, 1891-95², 2 voll.) — A. LINDNER, *Die Schriftsteller. . . . des Benediktin. Ord.*, II (Ratisbona 1880) 53 s e app. 47. — W. FINK, *Festschr.*, Metten 1926.

KOROŠEC Antonio (1872-1940), n. a Sv. Jurij, m. a Belgrado, ecclesiastico sloveno addottorato in teologia a Graz, ma soprattutto uomo politico, uno dei protagonisti, nella prima metà del sec. XX, della storia politica del suo popolo, che difese e che tentò con varia fortuna di fondere coi Serbi e coi Croati in un grande Stato. Percorse lunga tempestosa carriera politica da deputato del partito popolare sloveno al parlamento austriaco (dal 1906) fino a ministro degli interni (1935) e presidente del Senato. — ENC. IT., XX, 262; Append. II-2, 143.

KÖRÖSY. v. CRISINO.

KORTHOLT Cristiano (1633-1694), teologo protestante, n. a Burg (Holstein), m. a Kiel. Coronò gli studi con la laurea in filosofia a Rostock (1656), dove, dopo aver sostenuto tesi pubbliche a Jena, Lipsia, Wittenberg, ritornò per insegnarvi lingua greca: cattedra che poi dimise per quella di teologia all'univers. recentemente fondata di Kiel, ove fu anche procancelliere e rettore. Il duca di Holstein l'ebbe in grande affezione. K. lasciò parecchie opere di controversia (violentissima con cattolici), di dogmatica, di storia ecclesiastica, fra cui ricordiamo: *Tractatus de origine philosophiae barbaricae*, cioè caldea, egizia, persiana, indiana, gallica (Jena 1650); *De persecutionibus Ecclesiae primitivae veterumque martyrum cruciatibus* (ivi 1660, Kiel 1689); *Tractatus de calumniis gentilium in veteres christianos* (Rostoch 1663, Kiel 1698, Lubecca 1703); *Tractatus de religione ethnica muhammedana et judaica* (Kiel 1665); *Disquisitiones antibaronianae* (Kiel 1677, Lipsia 1708 con una *Exercitatio antisalmasiana*); *De Christo crucifixo* (ivi 1678); *De tribus impostoribus*, critica acerba di Ed Herbert, Tom. Hobbes e soprattutto di Ben. Spinoza (ivi 1680); *Historia ecclesiastica Novi Testamenti* da Cristo al sec. XVII, incompiuta (Lipsia 1697, Amburgo 1708).

Nel campo delle lettere si distinsero pure i suoi figli Sebastiano, Mattia Nicola, e il nipote Cristiano. — BAYLE, *Dictionnaire*, III⁵ (Amsterdam 1734) p. 562-64.

KORTLEITNER Francesco Saverio (1863-1939), n. a Bressanone, m. nella badia premonstratese di Wilten (presso Vienna) di cui era priore. Dal 1888 incominciò l'insegnamento biblico ai suoi chierici e in esso, pur non avendo fatto studi universitari, si formò « una erudizione stupenda » (Vosté), se pure non dominata con sintesi personali (Coppens). Nel 1935 fu eletto consultore della Pontificia Commissione Biblica. Nel 1906 apparve la sua prima opera, un « Sommario di archeologia biblica » (in latino), poi rinnovato e ampliato (Innsbruck 1917). Da allora i suoi opuscoli in latino, quasi tutti editi a Innsbruck, si succedettero a ritmo stretto: sul politeismo universale fuori Israele, 1908; sul monoteismo israelitico, 1910; sugli dei pagani secondo la Bibbia, 1912. Una pausa fu imposta dall'intervallo bellico 1914-1918. Nel 1923 pubblicò *Hermeneutica Biblica*; nel 1925, a Tongerloo, *Quaestiones de V. T. et comparativa religionum historia recentiori aetate propositae*, e, ivi ancora nel 1930, *Israëlitarum in Aegypto commoratio*. Nel 1927 con *De religione populari Israëlitarum* iniziò una collana di « Commentationes Biblicae ». Notiamo: *De antiquis Arabiae incolis eorumque cum religione mosaica rationibus*, 1930; *Babyloniorum auctoritas quantum apud antiquos Israëlitas valuerit*, 1930; *De Sumeriis eorumque cum Vetere Testamento rationibus*, 1930; *Cananaeorum auctoritas num ad religionem Israëliticam aliquid pertinuerit*, 1932; *Religio Jahvae cohaereatne cum simplicitate vitae nomadum*, 1933; *Aegyptiorum auctoritas quantum ad Israëlitarum instituta sacra pertinuerit*, 1933; *Formae cultus mosaici cum ceteris religionibus Orientis antiqui comparatae*, III ed. 1933; *Sacrae Litterae doceantne creationem universi ex nihilo*, 1935; *Quo tempore Codex Sacerdotalis exstiterit*, 1935; *Religio a patriarchis Israëlitarum exercitata*, 1936; *Quantum temporis Israëlitae in Aegypto commorati sint*, 1936; *Religio V. T. habitu et nationali et universali eminuit*, 1937; *Quae prima Israëlitarum patria fuerit*, 1938; *Quid sanctitas in V. T. valeat*, 1939, I; *Quae rationes Veteri Testamento cum hellenismo intercesserint*, I, 1940. « Chiunque debba lavorare nel campo della propedeutica biblica e della storia religiosa del Vecchio Testamento sarà grato al K. per la ricca pienezza di materia e soprattutto per le indicazioni biblio-

grafiche » offerte nei suoi accurati opuscoli: Ag. Bea in *Biblica* 18 (1937) 352. — G. M. Vosté in *L'Osservatore Rom.*, 5-XI-1939. — *Scuola Catt.*, 68 (1940) 109 s. — J. Coppens in *Ephem. Theol. Lov.*, 17 (1940) 146.

KORUM Michele Felice (1840-1921), n. a Wickerschweier (presso Colmar). Terminati gli studi a Innsbruck e ordinato sacerdote a Strasburgo (23-XII-1865), percorse una brillante carriera di insegnante in filosofia e in teologia, di predicatore, di vescovo coadiutore, coronata con l'elezione ad arcivesc. di Treviri (1881): è il primo vescovo che dopo il Kulturkampf (v.), mediante accordi speciali tra la S. Sede e il Governo prussiano, fu eletto al suo ufficio; non poche difficoltà si dovettero ancora superare prima che potesse fare l'ingresso in diocesi. Vasta scienza, straordinaria energia ed attività, instancabile zelo universale, genio del governo e dell'organizzazione, soda pietà, fedeltà alla S. Sede ne fecero uno dei più grandi vescovi di Treviri e di tutta la storia tedesca. È incredibile quanto egli operò in 40 anni di episcopato: difesa della Chiesa e del cattolicesimo contro gli attacchi politici e dottrinali, cura dei Seminarii, preparazione scientifica, morale e disciplinare di un clero adatto alle esigenze della società moderna, riorganizzazione delle parrocchie, creazione di nuove chiese (c. 200); cristianizzazione e tutela delle famiglie; fondazione di istituti, collegi, convitti, scuole; perfezionamento e difesa delle scuole cristiane: incremento della stampa, dell'arte; specialmente assistenza materiale, morale e religiosa ai lavoratori, organizzati nelle diocesane *Sezioni operaie cattoliche* (che per qualche tempo si trovarono, per increscíosa incomprensione, malviste dalle *Unioni professionali cristiane* sparse in tutto il resto della Germania e poste anch'esse sotto l'egida dell'episcopato, benchè ambedue le istituzioni fossero dal Papa « lodate e incoraggiate con uguale benevolenza »: nota ufficiale de *L' Osservatore Romano*, 24-I-1906).

A svolgere compiti caritativo-sociali egli aveva fondato nel 1889 le *Suore di S. Giuseppe*, che nel 1942 (*Statistica* della S. Congreg. dei Religiosi, Roma 1942[2]) contavano 197 membri (di cui 26 novizie) distribuiti in 14 case (1 di noviziato), con casa madre a Treviri. — Biografie di H. Teschemacher (1922) e J. Treitz (1925).

KOSTKA Stanislao, Santo, S. J., patrono della gioventù e protettore della Polonia, n. il 28-10-1550 nel Castello di Rostkow (ducato di Masovia, in Polonia), da famiglia nobilissima, cattolica, se pure alquanto mondana, m. il 5-8-1568 a Roma. Ricevuta la prima educazione in famiglia, studiò col fratello Paolo a Vienna nel collegio dei Gesuiti (dal 1564), dove si distinse non soltanto nell'apprendere, ma anche e soprattutto nella pietà, devotissimo com'era di Maria e dell'Eucaristia. Soffrì per un'infermità e per i maltrattamenti del fratello, ma ebbe la consolazione di ricevere la Comunione per mano degli Angeli, e di essere visitato da Maria con Gesù Bambino tra le braccia, che gli ordinò di farsi gesuita. Per troncare ogni indugio e per sfuggire alle pressioni contrarie della famiglia, scappò da Vienna; dal Collegio di Dillingen, dove si era rifugiato e dove per un mese servì come domestico, fece a piedi il viaggio fino a Roma. Fu accolto da S. Francesco Borgia e inviato al noviziato di Sant'Andrea (1567). I dieci mesi di vita religiosa perfezionarono le virtù di quella celeste creatura: era un angelo regalato da Dio alla terra per diffondere tra gli uomini gli echi, i riflessi, i profumi del cielo. In cielo, infatti, visse l'anima sua, scaldandosi alla fiamma divampante dell'amore di Dio. *Ad altiora natus sum,* fu il motto eroico che guidò la sua vita.

Presentì il giorno della sua morte, e nella notte sulla festa dell'Assunta — proprio secondo i suoi desideri, espressi anche in una deliziosa lettera alla Vergine Maria — l'angelo tornava in patria.

Fu beatificato il 16-8-1670 e canonizzato il 31-12-1726. La sua festa è il 13 novembre, giorno che, per una coincidenza fortuita ma significativa, segna la morte del fratello Paolo, il quale visse nel culto di Stanislao e, rimasto solo, terminò i suoi giorni come novizio della Compagnia di Gesù.

Bibl. — U. Ubaldini, *Vita et miracula S. Stan. K.*, in *Anal. Boll.*, IX, XI, XIII-XVI (1890-97): v. indici. — D. Bartoli, Roma 1670. — G. Boero, Torino 1872. — C. Testore, Torino 1936[2]. — L. Michel, Lille 1900. — M. Monahan, London 1927. — C. Martindale, *Nell'esercito di Dio. I cadetti*, vers. ital., Brescia 1932, p. 59-105. — V. Agusti, *S. Estanislao de K.*, Madrid 1943[2].

KÖSTLIN Giulio (1826-1902), n. a Stuttgart, m. ad Halle, teologo protestante, professore prima a Gottinga (1855), poi a Breslau (1860) e infine ad Halle (1870), confondatore (1883) e primo presidente dell'« Associazione per la storia della Riforma », redattore dal 1873 dei *Theologische Studien u. Kritiken* (Gotha), autore di celebrati studi su Lutero, guastati dal punto di vista anticattolico e dall'intento encomiastico, ma pur sempre utili per copia di materiali: *Luthers Theologie* (1901[2]), *M. Luther, sein Leben u. seine Schriften* (1902-1903[5], 2 voll., continuato da G. Kawerau), *Luthers Leben* (1901[9], divulgativo), *Luther, der deutsche Reformator* (1884[22]). Criticò (*Luther u. Janssen*, 1883) l'opera di Janssen (v.), che controbattè efficacemente in « Ein zweites Wort... » (1895) 61-103. Così meritano gravi riserve *Christl. Ethik* (1899) e *Recht, Staat u. Kirche* (1877): cf. *Stimmen aus Maria-Laach*, 14 (1878) 1-20, 130-48. — Necrologio in *Theol. Studien u. Kritiken*, 1903, p. 5-30.

KOVER Stefano Aconzio (1740-1824), n. a S. Nicola in Transilvania, m. nell'isola degli Armeni in Venezia. Una predica di un monaco mechitarista lo indusse ad abbracciar la vita religiosa nel monastero di S. Lazzaro in Venezia (1757), dove, per le sue spiccate doti di pietà, di dottrina, di prudenza e affabilità, fu eletto maestro dei novizi, poi vicario generale (1785) e infine, dopo una proficua predicazione missionaria in Transilvania, abbate e arcivescovo di Sinna « in partibus ». Incrementò la disciplina monastica, il decoro del celebre monastero e i buoni studi, di cui egli stesso diede esempio compilando una *Rettorica* della lingua aicana (1775), una *Geografia universale* (1802-16, 11 voll.; e una *Introduzione alla Geografia*, 1817), *Commentarii alla storia della S. Scrittura* (1819, 4 voll.) e una *Storia dell'abbate Mechitar* (1810, compendiata poi dal P. Pasquale Aucher). Con Lourdet, inviato da Luigi XVI nell'isola, compilò un *Dizionario armeno-latino*, che andò perduto.

KRAFFT: — Adamo (anche *Kraft*), scultore (c. 1455-1508 o 1509), di Norimberga. La sua potenza artistica di sentire e di esprimere si mani-

festa in un trittico d'altare nel coro orientale di S. Sebaldo in Norimberga (1490–92), nel tabernacolo di S. Lorenzo della stessa città (1493–96) e specialmente nella famosa *Via Crucis* (per il cimitero di S. Giovanni (1505–1508), conservata parzialmente e molto deteriorata nel « Germanisches Museum ».

Adamo (latinizzato *Crato*), teologo protestante e riformatore (1493-1558), n. a Fulda, m. a Marburg. Appartenne al circolo umanistico di Erfurt; poi, scoppiata la Riforma luterana, strinse amicizia con Melantone e sostenne la dottrina di Lutero contro Zwingli e Butzer. Per la sua vastissima attività organizzativa, dottrinale, controversistica — fu predicatore a Fulda e in Hersfeld, cappellano di Filippo d'Assia (1525), sovrintendente della diocesi di Marburgo (1531), professore di teologia a Marburgo (1527)... — è considerato il fondatore della Riforma nell'Assia. — Cf. F. Lauchert in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VI, col. 224 s.

Giovanni (*Crato*) *von* **Crafftheim**, conte palatino, famoso medico (1519–1586), n. e m. a Breslau. A Wittenberg studiò lettere sotto Melantone, teologia sotto Lutero, del quale fu per 6 anni commensale e al quale conservò sempre grata venerazione; a lui fornirà i materiali per i *Sermones convivales*. Si volse poi alla medicina, che apprese a Wittenberg, a Lipsia, Verona, Padova e che espose in trattati rinomati in tutta Europa. Si provò anche nel genere sacro, con elegie sugli Angeli e con la versificazione del Salmo VI. — *Oratio de curriculo vitae J. Cratonis a Krafftheim*, di M. Dresser, Lipsia 1587. — J. F. A. Gillet, 1860 s, 2 voll.

Ulrico (anche *Kraft*), teologo cattolico († 11-IV-1516), n. e m. a Ulma. Compiti gli studi di diritto a Basilea, Tubinga, Padova, fu canonico ad Augusta e a Costanza, insegnò filosofia e diritto a Tubinga e a Friburgo, diritto a Basilea (dal 1495); indi dal 1500 fino a morte fu parroco a Münster. Nel 1501 s, 1510, 1513 s fu commissario per le indulgenze; ed è falso che abbia combattuto le indulgenze e Tetzel (v.). Lasciò due scritti: *Der geistlich Streit* (Strasburgo 1517) e *Die Arch Noe* (prediche, ivi 1517).

KRÄMERS Enrico. v. Institoris.

KRANTZ (*Crantz*) **Alberto** (c. 1445–1517), n. e m. ad Amburgo. Viaggiò per l'Europa (Rostock, Colonia, Magonza, Perugia), frequentando scuole di diritto, di teologia, di storia, visitando dotti e biblioteche. Ritornato a Rostock, vi insegnò e vi fu rettore (1482). Nel 1486 lo troviamo sindaco del consiglio municipale di Lubecca, nel 1490 dottore in teologia a Rostock, nel 1492 canonico del duomo di Amburgo (decano dal 1508): anche di questa città fu verosimilmente sindaco. Nel 1489 partecipò all'adunanza di Wismar ove si discussero gli interessi delle città anseatiche. Queste lo inviarono nel 1497 in Francia per chiedere una tregua e nel 1499 in Inghilterra per sollecitarne gli aiuti contro i pirati. La fama della sua abilità e saviezza indusse il re danese Giovanni e il duca dell'Holstein Federico ad eleggerlo come arbitro nella loro contesa circa la provincia di Ditmarsen. K. vide i primi bagliori della Riforma luterana, ma è falso che con le sue dottrine e invettive l'avesse precorsa: che anzi, la combattè, prodigandosi per togliere gli abusi introdottisi nella disciplina ecclesiastica. Lasciò: *Chronica regnorum aquilonarium Daniae, Sueciae, Norvegiae* dalle origini fino al maggio 1505 (Strasburgo 1546 a cura di Eppendorf, che nel 1545 ne aveva data una vers. tedesca; Francof. 1575 per Giov. Volfio); *Saxonia*, storia dei Sassoni dalle origini al 1501 (Colonia 1520; Francof. 1575, a cura di Nic. Cisnero, che vi appose una notevole prefazione e segnò in margine i passi dove K. colpisce i disordini del clero; vers. ted. di Bas. Faber, Lipsia 1568, 1582); *Wandalia*, storia dei Vandali (Colonia 1519; Francof. 1575; vers. ted. di St. Marcropio, Lubecca 1600); *Metropolis*, storia eccles. della Sassonia (Basilea 1548 per G. Möller; Francof. 1575 per Giov. Volfio). Le storie di K., scritte in bello stile e con metodo, sono ancora assai utili, benchè qua e là infestate da inesattezze. Scrisse ancora: *Spirantissimum opusculum in officium Missae* (Rostock 1506) e curò l'edizione dell'*Ordo Missae* della Chiesa amburghese (Strasburgo 1509). Le sue opere stettero per alcun tempo nel libro dell'Indice « donec expurgentur », a causa delle osservazioni (e forse delle interpolazioni) che vi introdussero gli editori protestanti. — Cf. Giov. Möller nella introduz. alla *Ducatuum cimbricorum historia*. — N. Wilkens, Hamburg 1722, 1729². — E. Schäfer in *Zeitschrift des Vereins f. Hamburger Gesch.*, 10 (1899) 385-484. — Enc. It., XX, 276.

Si distingua da K. Laudazio (1660–1733), n. ad Hausdorf (Alta Lusazia), m. a Breslavia, dove era professore in storia, autore di una molto stimata *Historia ecclesiastica* (Lipsia 1730, a cura di G. Gasp. Gemeinhardt) e di una continuazione del *De scriptoribus 16 p. Ch. n. saeculorum commentarius* di Erm. Conring (Breslau 1703, 1727).

KRAPF Giovanni Ludovico (1810-1881), missionario ed esploratore tedesco protestante, n. a Deredingen presso Tubinga, m. a Korntal. Studiò le lingue dei popoli dell'Africa Orientale, sulle quali lasciò importantissimi lavori. — E. Damman, *Ein deutscher Pioner in Ostafrika*, in *Afrika Rundschau*, settembre 1936. — Enc. It., XX, 276.

KRASICKI Ignazio, conte di Siczin (1735-1801), n. a Dubieck, m. a Berlino. Fatti gli studi a Leopoli presso i Gesuiti e a Roma (1759–61), fu cappellano di re Stanislao Augusto (1764), principe vescovo di Varmia (1765) e arcivescovo di Gnezno (1795). Avvenuta la prima spartizione della Polonia (1772), accettò facilmente la sottomissione della sua diocesi di Warmia a Federico il Grande di Prussia, col quale visse in familiare consuetudine, per lo più a Berlino. Spirito lucido, vivace, arguto (fu detto il « Voltaire della Polonia »), dotato di larga umanità, amante della tranquillità, non eccelse per virtù ecclesiastiche e pastorali, ma fu uno dei più eminenti poeti e prosatori polacchi del sec. XVIII, particolarmente dotato di grazia, di facilità, di estro nel genere eroicomico e satirico: tenace assertore della cultura contro ogni forma di oscurantismo, protagonista del rinnovamento letterario polacco.

Delle sue opere ebbero gran voga: *Micheide* (*Myszeidos*, 1775, 1780, la guerra dei topi, poema eroicomico in 10 canti);—*Monomachia* (1778, guerra dei monaci, poema eroicomico in 6 canti, dove si sferza soprattutto l'ignoranza dei monaci); K. difese l'opera precedente con un altro poema, parimenti in 6 canti, *Antimonomachia*; — parecchi libri di *Favole e racconti* (1779), tra i più perfetti del genere; — *Satire* (1779) ed *Epistole* (1780-84), vivide, gustosissime critiche all'ignoranza, alla moda gallicizzante e ai vizi del tempo; — *Le avventure*

di Mikolaja Doświadczynskiego da lui stesso descritte (1776) e *Il Signor Podstoli* (1778), romanzi didattico-satirici, assai divertenti, che descrivono al vivo i costumi della nobiltà campagnola polacca. Di minor interesse e più scadente è la produzione dei suoi ultimi anni (*La guerra di Chocim*, 1780, poema epico in 12 canti, che canta la vittoria di Chodkiewitz contro il sultano Osmano, sotto il regno di Sigismondo III; traduzioni di Plutarco, dei canti d'Ossian; un'enciclopedia popolare, 1779; una storia di Varsavia; miscellanea in prosa e in versi; commedie).

BIBL. — Ediz. a cura di DMOCHOWSKI, Varsavia 1803 ss, 10 voll., di P. CHMIELOWSKI, ivi 1878 s, 6 voll. — Studi indicati in ENC. IT., XX, 277. — L. BERNACKI, *Krasiciana*, Cracovia 1927. — P. CAZIN, *Le prince-évêque de Varmie, Ign. K.*, Paris 1949. — *L. K.*, in *L'Osserv. Rom.*, 23-IX-1951.

KRATTMANN (*Krachmann*) Ermanno, O. P. († 1704), danese, m. a Parigi. Dopo la sua conversione si fece domenicano a Parigi e lavorò molto per la conversione dei suoi compatriotti. Scrisse un *Manuale* (Strasburgo 1692) e un breve *Catechismo cattolico* (ivi 1693), spesso stampati. — J. METZLER in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VI, col. 232-33.

KRATZ Giovanni Gaspare, *Vener.*, S. J., n. il 14-9-1698 a Golzheim, m. il 12-1 1737 nel Tonkino, missionario e martire. Alunno dei Gesuiti a Düsseldorf (1713-1721), viaggiò poi in molti paesi dell'Europa e fu ufficiale coloniale a Batavia (1728-1730), dove molto ebbe a lottare per conservare la sua fede. Entrò finalmente nella Compagnia di Gesù a Macao (1730) e, ordinato sacerdote (1734), tentò due volte (1735 e 1736) di penetrare nel Tonchino. La prima volta dovette ritornare indietro; la seconda volta fu imprigionato e, dopo otto mesi di dure prove nel carcere, fu decapitato con tre confratelli. La causa di beatificazione, interrotta per la soppressione della Compagnia, fu ripresa e reintrodotta nel 1926. — A. LÜDENBACH, *J. K. K.*, Aquisgrana 1920. — K. KEMP, *Die Heiligkeit der Gesell. J.*, II (1925²) 45-52.

KRAUS Francesco Saverio (1840-1901), erudito, sacerdote, n. a Treviri, m. a San Remo. Fu uno dei più eminenti studiosi di archeologia e di arte sacra del secolo scorso. Studiò a Tubinga, a Bonn e a Friburgo di Brisgovia. A Roma fu in relazione con G. B. De Rossi. Fu professore di storia dell'arte a Strasburgo e di storia ecclesiastica a Friburgo. Moltissime le sue opere di varia cultura, scritte con bello stile e con straordinaria erudizione, che concorsero ad illustrare i monumenti d'arte sacra specialmente della Alsazia, della Lorena e del Baden, e facilitarono in Germania la diffusione degli studi di archeologia. Sua opera capitale è *La storia dell'arte cristiana*, la cui pubblicazione venne condotta a termine dal suo successore sulla cattedra di Friburgo, J. Sauer. Di egregia fattura è pure il *Manuale di storia ecclesiastica*. Un posto rilevante nell'opera del K. tengono le pubblicazioni letterarie e scientifiche riguardanti personaggi italiani (Dante, Petrarca, Luca Signorelli, Rosmini, Cavour), studiati con lunga preparazione e con molto amore attraverso la luce del pensiero cattolico: esse fanno del K. uno degli scrittori più obbiettivi fra i tanti « italianizzanti » sorti in questi ultimi tempi in terra tedesca.

Naturalmente in tanta produzione non tutto è ben detto, accurato, sicuro. Più doloroso è che in campo storico dottrinale si allontanò non poco dalla genuina tradizione cattolica inclinando verso il liberalismo. Ond'è che il suo *Lehrbuch der Kirchengeschichte* (Treviri 1872, 1882²) fu soppresso per opinioni troppo libere, confutato da Jos SCHRÖDER (*Der Liberalismus in der Theologie u. Geschichte*, Treviri 1883) e dallo SCHEEBEN in *Hist.-polit. Blätter* 102 (1889) 279 ss.

BIBL. — Studio, troppo severo, e lista delle pubblicazioni di K., con indicazioni bibliografiche, in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, VIII-1, col. 854-73. — K. BRAIG, *Zur Erinnerung an F. X. K.*, Freib. i. Br. 1902. — Necrologi in *Rev. d'hist. eccl.*, 3 (1902) 431-41; in *Deutsche Rundschau*, 9 (1902) 432-59. — E. HAUVILLER, *F. X. K., ein Lebensbild aus der Zeit des Reformkatholizismus*, München 1905², ingiusto. — ENC. IT., XX, 279. — HURTER, *Nomenclator*, V³, col. 1977 s. — M. LAROS, *F. X. K.*, in *Hochland*, 38 (1940) 9-21. — E. RITTER, *F. X. K., dem deutsch-italienischen Kirchenpolitiker zum Gedächtnis*, in *Theologie u. Glaube*, 32 (1940) 241-47.

KRAUS Giovanni Battista, O.S.B. (1700-1762), n. e m. a Ratisbona. Entrato quindicenne tra i Benedettini, studiò a St. Germain-des-Prés, sotto la direzione di Montfaucon, di Marano e di altri, lingue orientali, matematiche e teologia (1721-23). Eletto abbate principe di S. Emmerano in Ratisbona (1742), governò con saggezza, illustre esempio di virtù e di dottrina. Lasciò 37 opere, per lo più anonime, di storia del suo monastero, di ascetica, di polemica, di diritto pubblico ecclesiastico. — E. DE BROGLIE, *Montfaucon et les Bernardins*, Paris 1891, con lettere di K. — LINDNER, *Die Schriftsteller... des Bened. Ord.*, I (Ratisbona 1880) 52 ss. — J. A. ENDRES in *Historisch-politische Blätter* 123 (1899) 81 ss, 154 ss. — HURTER *Nomenclator*, V², col. 1551 s.

KRAUSE Carlo Cristiano Federico (1781-1832), n. ad Eisenberg (ducato di Altenburg), m. a Monaco di Baviera, filosofo. A Jena ascoltò Fichte e Schelling, e nel 1802 vi fu libero docente. Il suo pensiero originale e un poco stravagante, l'espressione oscura, piena di neologismi, il temperamento scontroso antisocievole, l'adesione all'ideologia massonica (cf. la sua *Storia della massoneria*, 1813), lo resero inviso alla filosofia accademica ufficiale, che gli precluse le cattedre e lo tenne in ombra. Nel 1830 la sua proclamazione della « Lega della umanità » (Menschheitsbund) gli attirò un processo penale per sospetti politici.

Pur travagliato dalle preoccupazioni finanziarie per la numerosa famiglia, compose moltissime opere, di cui poche diede alla luce (le principali sono: *Vorlesungen über das System der Philosophie*, Gottinga 1828; Praga 1869, in 2 parti; e *Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft*, Lipsia 1829, Praga 1868 s, in 2 parti). La maggior parte dei suoi scritti furono editi (e riediti) da discepoli e ammiratori (specialmente H. K. von Leonhardi, K. Röder, P. Hohlfeld, A. Wünsche).

Secondo la grande tradizione classica, la scienza della realtà (Wesenlehre) ha per K. due rami: *A*) uno ascendente, induttivo, analitico, che parte dall'io pensante (come in Cartesio), concepito come pen-

siero in generale (al modo dell'Io trascendentale di Fichte), ne analizza il contenuto soggettivo e oggettivo e trova che la realtà è costituita da tre elementi essenziali, spirito, natura, umanità, donde si inferisce la realtà suprema, infinita, Dio, principio universale delle cose. *B*) L'altro ramo, discendente, deduttivo e sintetico, da questo principio supremo e dai suoi rapporti con l'universo ricava le leggi dell'essere e del divenire cosmico, giustificando così il mondo e fondando le scienze in tutti i loro rami. Particolare importanza ha la filosofia del diritto di K. nettamente ispirata a Kant.

In questa avventura K. si situa fuori dell'idealismo contemporaneo, accoglie il realismo tradizionale, la metafisica (di tipo schiettamente platonico) e il razionalismo illuministico: accetta, come Hegel, l'esigenza di una rigorosa sistematicità, cioè di un unico principio che sia insieme sorgente logica e ontologica di tutto il reale: ma questo ideale, lungi dall'essere proprio ed esclusivo di Hegel, è il sogno di ogni scienza come tale. Dell'idealismo rompe il rigoroso monismo immanentistico per affermare il PANENTEISMO (v.), ma in verità non sa conservarsi immune dal PANTEISMO (v.). Per lui « il mondo è *per* Dio e *in* Dio; non già *accanto* a Dio, ma *in* lui e sotto la sua dipendenza, come la parte nel tutto, come l'effetto è nella causa, come la creatura è sotto il Creatore »: formula che (a parte la prima immagine: « come la parte nel tutto ») salva la trascendenza di Dio ed è accettabile. Senonchè egli sembra intendere la trascendenza divina come quella di un infinito indeterminato rispetto alle sue determinazioni finite, la realtà divina come causa materiale e formale intrinseca delle cose, e, che è lo stesso, le cose come realizzazioni finite di Dio nello spazio-tempo. Ond'è che l'universo vien concepito come vita, divina libertà, espansione senza fine. L' « essere in Dio » (panenteismo) in K. tende a coprirsi con « essere Dio » (panteismo). Tale è anche l'anima umana, infinita, eterna nella sua profonda natura divina: e in K. riappaiono alcuni caratteristici dogmi platonici, come la preesistenza delle anime, l'animazione universale (panpsichismo), la comunione delle anime con la vita degli astri e con tutta la realtà. (La TEOSOFIA [v.], la dottrina del « corpo astrale », della METEMPSICOSI [v.] successiva . . . possono avere in K. un significativo precursore). E l'assoluta autonomia del principio morale kantiano: « fa il bene perchè è bene », trova in K. una nuova giustificazione nella natura divina dello spirito.

Il krausismo trovò particolar favore in Spagna. Ahrens, discepolo di K., professore a Bruxelles, ne espose e ne applicò la dottrina nel *Corso di psicologia* (Bruxelles 1838) e nel *Corso di diritto naturale* (ivi 1844).

BIBL. — UEBERWEG-OESTERREICH, *Grundiss* .., IV (1923[12]) 103 s, 681 s. — Segnaliamo specialmente: B. MARTIN, *K. s Leben, Lehre u. Bedeutung*, Leipzig 1881, 1885[2]; E. REIS, *K. als Philosoph u. Freimaurer*, Wien 1894; H. VON LEONHARDI, *K. s Leben u. Lehre*, Leipzig 1903; *K. als philosoph. Denker gewürdigt*, ivi 1905. — P. JOBIT, *Il problema religioso del krausismo*, in *Cuadernos de Adan*, 2 (1945) 61-197.

KRAUSS Samuele (1866-1948), israelita, n. a Ukk in Ungheria (Slovacchia), m. a Vienna, dove dal 1905 insegnò per molti anni alla « Scuola teologica israelita ». I suoi lavori riguardano soprattutto l'archeologia giudaica. Notiamo: *Das Leben Jesu nach jüdisch. Quellen* 1902. — ELBOGEN in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, III[2] (1929) col. 1282.

KRAZER Agostino, O. P. (1735 † 1811), n. a Bamberga, m. a Stettino, famoso liturgista. Domenicano ad Augusta nel 1758, soppresso il convento si ritirò presso un monastero di suore. Scrisse: *Dissertatio de vestibus veterum liturgicis*, Mergentheim 1778, e (il suo capolavoro) *De apostolicis necnon antiquis Ecclesiae occidentalis liturgiis*, Augusta 1786. — HURTER, *Nomenclator*, V (1912) col. 824. — A. WALZ, *Statistisches über die süddeutsche Ordensprovinz*, p. 55.

KREITEN Guglielmo, S. J. (1847-1902), n. a Gangelt, m. a Kerkrade, poeta e critico letterario di molta cultura e di gusto squisito. Pubblicò parecchi volumi di poesie molto stimate e studi su parecchi autori. Ricordiamo di lui *Voltaire* (Freiburg 1878, 1884[2], in 2 parti), importante studio sulla formazione del liberalismo. — *Stimmen aus Maria-Laach*, 63 (1902) 1-11 — R. KEWALD in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VI, col. 236 s. — HURTER, *Nomenclator*, V[3], col. 2045 s.

KRELL Nicola (1550-1601), n. a Lipsia. Quivi studiò diritto. Nei suoi viaggi in Francia e in Svizzera fu guadagnato al calvinismo, che poi, ritornato in patria, s'industriò in ogni modo di diffondere nella Sassonia fin'allora conservatasi fedele al luteranesimo. Nella indefessa attività svolta a questo scopo, teneva dissimulati i suoi intenti o mitigava la dottrina calvinista, dando luogo alla seconda fase del cosiddetto CRIPTOCALVINISMO (v.); cf. anche MELANTONE. Del resto si avvaleva dell'influenza acquistata in seno ai consigli direttivi del paese, e della protezione dell'elettore di Sassonia Cristiano I (1586-1591), del quale fin dal 1581 era stato precettore, poi consigliere a corte (1586), infine cancelliere (1589). Senonchè, morto Cristiano (25-IX-1591), K. cadde in disgrazia; per la sua attività in favore del calvinismo, per aver prestato aiuti di danaro e di truppe agli UGONOTTI (v.) francesi contro la LEGA (v.), e per aver portato la discordia nel paese e nell'impero, fu processato, incarcerato per 10 anni e infine a Dresda decapitato (9-X-1601) — A. V. RICHARD, Dresden 1859, 2 voll. — B. BOHNENSTÄDT, *Das Prozessverfahren gegen N. K.*, Halle 1901 (tesi dottorale).

KREMENTZ Filippo, Card. (1819-1899), n. a Koblenz, m. a Colonia. Ordinato prete nel 1842, esercitò il ministero in Koblenz, poi fu eletto (1867) vescovo di Ermland (consacrato 3-V-1868), e partecipò al conc. Vaticano. Integerrimo e coraggioso difensore dei diritti della Chiesa, durante la persecuzione del KULTURKAMPF (v.) fu privato dei proventi del beneficio episcopale (1872-83). Ritornata la pace, fu fatto arcivescovo di Colonia (1885) e cardinale (1893). Nell'intensa attività pastorale, non trascurò i buoni studi, pubblicando tra l'altro: *Israel als Vorbild der Kirche* (Mainz 1865); *Die Kirche auf den Berge, oder Offenbarung und Abfall* (Koblenz 1861); *Das Evangelium im Buche Genesis*, cioè la vita di Gesù prefigurata dai patriarchi Abramo, Isacco, Giacobbe, Mosè (Koblenz 1867); *Das Leben Jesu die Prophetie der Geschichte seiner Kirche* (Freiburg 1869); *Grundlinien zur Geschichstypik der hl. Schrift* (Freiburg 1875); *Die Offenbarung des hl. Johannes* (Freiburg 1883). Nei suoi scritti è dato speciale

rilievo all'interpretazione « tipica » della Bibbia: cf. *Katholik*, 2 (1875) 638-47. — F. Lauchert in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VI, col. 237. — Hurter, *Nomenclator*, V³, col. 1949 s.

KREMSMÜNSTER, lat. *Cremifanum* (S. Agapito di), abbazia benedettina nell'Austria superiore, fondata nel 777 dal duca Tassilone III e dotata di molti beni. Carlo Magno la elevò al grado di abbazia imperiale. I suoi primi monaci vennero da Niederaltaich. Dopo la devastazione da parte degli Ungheri, il monastero passò al vescovo di Passavia. Restaurato nel 1024, tornò abbazia indipendente, che poco dopo fu riformata. Nella seconda metà del sec. XIII, vi troviamo molto in onore lo studio delle scienze e delle arti. Dopo il 1500 vi fiorirono gli studi, sia classici (con un ginnasio), sia filosofico-teologici; nel sec. XVIII vi prosperavano un liceo, una scuola per i nobili, e altri istituti educativi, da cui uscirono uomini illustri. Ai nostri giorni K. conta più di 70 monaci dediti alla cura di 25 parrocchie e all'insegnamento in un ginnasio molto fiorente. — L. H. Cottineau, I, col. 1529 s. — H. Schachner, *Das Benediktinerstift K.*, Steyer 1910. — Ch. Greinz in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VI, col. 237 s. — *Festschrift zum 400 jährigen Bestande des öffentlichen Obergymnasiums der Benediktiner zu K.*, Wels 1949.

KRESSLINGER Masseo, O.F.M. (1676-1742), n. a Regen (Baviera), m. a Monaco, francescano dal 1692, professore di filosofia a Frisinga (1702), di teologia e Ingolstadt (1705), di diritto canonico a Frisinga (1714), tre volte (1717, 1726, 1735) provinciale di Baviera, commissario provinciale (1740), religioso esemplare, ottimo direttore d'anime, scrittore fecondo e illuminato, si rese grandemente benemerito della sua Provincia per l'incremento dato agli studi e alla disciplina regolare, egli stesso preclaro esempio di virtù e di serafica povertà. Compose, fra l'altro, *Additiones* alla *Theologia moralis* di Reiffenstuel (v.) con *Declarationes propositionum damnatarum* (Ingolstadt 1734, inserite nelle edizioni di Reiffenstuel), e allo *Jus canonicum* dello stesso (Colonia 1726 e spesso in seguito). — B. Lins, *Geschichte des Franziskanerklosters in Ingolstadt* (1920) 133-135. — Sigismondo da Venezia, *Biografia serafica degli uomini illustri*, Venezia 1846, p. 786-787.

KREUTZER Giovanni, O.P. († 1468), n. a Gebweiler. Espulso da Strasburgo (1456), dove era parroco, andò prima ad Heildelberg, poi a Basilea ove fu pure rettore dell'università (1461). Fattosi domenicano a Gebweiler (1465), partecipò al Capitolo gener. di Roma del 1468 e morì nel viaggio di ritorno. — *Hist.-polit. Blätter*, 150 (1912) 178-91, 241-47. — *Quellen u. Forsch.zur Gesch. des Domin. Ordens*, 12 (1918) 73-86.

KREUZLINGEN (*S. Croce*), convento agostiniano presso Costanza, fondato da S. Corrado I di Costanza nel 936, dotato nel 940 d'una grande reliquia della S. Croce, donde trasse il suo nome. Dapprima ospedale, fu abitato da Agostiniani e Agostiniane, le quali vennero trasferite, circa il 1110, a Münsterlingen. Sotto Ulrico I (1111), agli Agostiniani subentrarono i Canonici Regolari, e K. venne eretto in abbazia. Nonostante i grandi rovesci subiti, rimase a lungo ricco e potente. Il superiore Tschudi s'oppose validamente ai protestanti. Durante la guerra dei 30 anni, il convento venne bruciato; ma indi a non molto, fu ricostruito, con bella chiesa di stile barocco. Soggetto alla soppressione del 1848, oggi è trasformato in scuola per maestri elementari del Cantone di Thurgau. — L. H. Cottineau, I, col. 1530. — J. A. Pupikofer, *Regesten*, Frauenfeld 1853. — K. Kuhn, *Thurgovia sacra*, II (ivi 1876) 241-375.

KRISHNA (*Crisna, Kṛṣṇa*). v. Induismo, III. Come Râma, l'eroe, così K. è la divinità più popolare dell'India, considerato non tanto come un'incarnazione, quanto una vera e propria manifestazione di Visnu stesso. Già nel *Mahâbhârata* K. ha una parte importantissima: l'appendice, il voluminoso *Harivamça*, è in massima parte dedicato al racconto delle gesta di K. Questo argomento occupa anche uno dei più lunghi e popolari purâna, il *Bhâgavata*; notissimo ne è il rifacimento in dialetto hindi, quel *Prem Sâgar* (oceano di amore) la cui lettura forma la delizia di tanti milioni di devoti. Una incredibile massa di leggende si raccoglie intorno a K. e molteplici forme di culto vi si connettono.

Quanto alle pretese relazioni fra vari episodi della vita del Cristo e di K., ad affermare le quali furono alcuni tratti anche dalla casuale rassomiglianza di suono fra i due nomi, valgono sempre le conclusioni del vecchio Barth, *Les religions de l'Inde*, (p. 134): « En resumé, nous croyons que les traces d'une influence chrétienne sur le mythe et sur le culte de K. sont très problématiques, et qu'en tout cas cette influence a porté sur des points tellement secondaires, que l'origine chrétienne de la doctrine et du sentiment de la foi tels qu'ils se sont développés dans les religions sectaires, doit être écartée comme absolument improbable ». — *K.-Lila*, o misteri dell'avatar di K., episodio tratto dal Mahabarata, tradotto e adattato dal tamul a cura di Sactivel, Paris 1937 (Librairie orientaliste P. Geuthner). — J. M. Robertson, *Christ and K.*, London 1900. — R. Garbe, *Indien u. das Christentum* (1914) 209-28, 254-66. — v. bibl. agli articoli India e Induismo.

KRISHNAMURTI Jiddu, n. il 25-V-1897 a Madanapalle (Madras, in India) e adottato da Annie Besant (1910) la presidente della « Società teosofica internazionale », fu da costei presentato come Messia « istruttore del mondo ». Trovò numerosi aderenti, che si costituirono (1911) in setta (« Ordine della stella in Oriente »), con sede a Ommen in Olanda. Senonchè l'individualismo liberalistico assorbito da K. nella cultura occidentale lo staccò dalla dottrina e dalla rete gerarchica della Teosofia (v.) rendendolo indipendente: convinto che la verità non può essere organizzata, sciolse egli stesso l'Ordine della stella (agosto 1929).

Le sue opere, dove predica la piena coerenza interiore dell'individuo, ebbero molta voga e furono tradotte in varie lingue. Si vedano, ad es., in italiano: *Il sentiero* (1924), *La fonte della saggezza* (1928), *La ricerca* (Roma, s. a.), *La vita liberata* (1929), *La via della vita* (Milano, Bocca 1949). L'ultimo suo libro, a quanto ci consta, è *Causeries*, Madras 1947, Benares 1949, vers. francese di C. Suarès, Paris 1950. — J. de Manziarly-C. Suarès, *Saggio su K.*, Genova 1929. — C. Suarès, *K. et l'unité humaine*, Paris 1950. — J. J. Poortman, *J. K. en de wijsbegeerte*, in *Algemeen Nederlands Tijdschr. voor wijsbeg. en Psych.*, 43 (1950-51) 129-43.

KRISPER Crescenzio, dei Minori Riformati della provincia austriaca (c. 1680-1749), nativo di Gratz, provinciale (1726-29), commissario generale (il primo dei tedeschi assunti a questa carica, eletto nel Capitolo generale di Milano, 6-IV-1729), dimissionario (30-V-1732), visitatore d'Ungheria (1735), ministro generale (4-IV-1744) per qualche mese. In gioventù aveva insegnato, nello spirito di Scoto, filosofia e teologia, che espose in solidi, lucidi trattati: *Theologia scholae scotisticae* (Augusta 1728 s, 4 voll. in f.), *Theologia textualis Scoti* (Vienna 1738), *Philosophia scholae scotisticae* (Augusta 1735). È molto notevole la sua opera critica *Nubila jansenismi et quesnellianismi luce dogmatico-scholastica dispulsa* (Augusta 1726, 2 voll.). — Ed. d'Alençon in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 2375 s. — Hurter, *Nomenclator*, IV², col. 1336.

KRIZANIČ (*Krijanič*, *Crisaneo*) Giorgio (c. 1618-1683), n. a Obrh (Croazia), spirito generoso e ardente un poco strano e irrequieto, precursore di un panslavismo cattolico, spese tutta la vita al servizio di una grande idea: ricondurre tutti gli Slavi (v.) all'unità politica con Mosca e all'unità cattolica con Roma mediante la Russia (v.). Fu detto « un dilettante dell'apostolato, ma un dilettante di genio » e di gran cuore, in fondo simpatico anche nelle grandiose illusioni. Fatti buoni studi a Zagabria, a Gratz, a Vienna, a Bologna, chiede ed ottiene di essere ammesso come semplice « convittore » nel Collegio Greco di Roma (1641-43), dove s'istruì sulla controversia latino-bizantina e conobbe parecchi orientali. Convinto che i Russi persistevano nello scisma solo per ignoranza e perchè ingannati dai Greci, concepì un piano d'azione da lui presentato alla Propaganda ma non esplicitamente approvato da questa, nel quale, precorrendo i metodi adottati poi dai Gesuiti in Cina, progettava di introdursi nelle sfere dirigenti russe come rappresentante e propagatore delle scienze e delle arti, diffondendo in traduzione opere sacre e profane, offrendosi al servizio dello czar per il rinnovamento culturale della Russia, tenendo celato, fino all'ora opportuna, il suo intento missionario cattolico e la sua qualità di sacerdote Per ben iniziare l'avventurosa mimetizzazione chiese di farsi ordinare prete in rito bizantino; ma per il diniego del S. Ufficio, fu consacrato in rito latino (1642). Nominato canonico di Zagabria, lasciò Roma (fine del 1642), e per incarico di Propaganda esercitò il ministero presso i Valacchi (Serbi) della diocesi di Zagabria (1643-46).

Comparso a Mosca (1644) il *Libro di Cirillo*, opera, molto diffusa, di polemica contro cattolici e protestanti, K. pensò di confutarne i numerosi e gravi errori. Col permesso di Propaganda, soggiornò 2 mesi a Mosca (1647) Indi lo troviamo a Vienna, a Costantinopoli, e di nuovo a Roma, membro della Confraternita Illirica di S. Girolamo degli Schiavoni, cappellano della Guardia Svizzera: quivi compila in latino la *Bibliotheca schimaticorum*, a confutazione del « Libro di Cirillo ».

Nel 1658, quasi furtivamente lascia Roma e attraverso l'Ucraina giunge a Mosca. Applicando il suo piano, si mette a servizio dello czar Alessio Mikhailovič, ne è incaricato di compilare una grammatica slava e un dizionario, ricevendone buona pensione. Così penetrò negli ambienti culturali russi; e probabilmente si debbono alla sua influenza i sentimenti cattolicizzanti del famoso monastero della Trasfigurazione, a 2 verste da Mosca, fondato dall'ufficiale della corona Fedor Mikhailovič Rtiščev. Scoperto o sospettato il gioco, K. all'inizio del 1661 fu relegato a Tobolsk in Siberia da un ukas dello czar, che peraltro lo raccomandò ai voivodi locali e gli conservò parte della pensione. Durante i 15 anni d'esilio K. compose varie opere di mistica, geografia, filosofia politica, controversia religiosa; infine, in un grosso memoriale svelò allo czar il suo piano di portare la Russia all' unione con Roma.

Da Fedor III, successo ad Alessio, si ebbe condonata la pena (1676). Lasciata la Russia, con dispiacere dei suoi amici, si fece domenicano a Vilna, aspettando l'ora di attuare i suoi progetti. Poichè i superiori religiosi non li approvarono, egli chiese di essere prosciolto dai voti. Allora Propaganda lo chiamò a Roma per averne informazioni sulla situazione russa. Passando per Vienna assediata dai Turchi, K. si unì all'esercito polacco di Giov. Sobieski. Quivi fu colto da morte.

Fu giudicato un « cervello torbido e stravagante », uno squilibrato; forse era soltanto in anticipo sui tempi e per questo i suoi tentativi fallirono. Intanto però le sue opere formano l'ammirazione dei Russi. Egli è il primo di tempo e tra i primi per importanza degli scrittori politici e sociologici di Russia; ed è provato che il panslavismo di Pietro il Grande si ispira a lui. Soprattutto è l' iniziatore di una nuova apologetica, efficace presso i Russi, che da lui sono giudicati nè eretici nè scismatici formali ma soltanto vittime della loro ignoranza e delle menzogne bizantine: sicchè basterà ristabilire delle semplici verità di fatto per ricondurre gli ortodossi russi all'unità primitiva con Roma: è il programma di Soloviev (v.) e dei cattolici russi contemporanei.

Bibl. — Monografie di S. A. Belokurov, in russo, Mosca 1901; di V. Jagić, in croato, Zagabria 1917. — P. Pierling, *La Russie et le S. Siège*, IV (Paris (1907) 1-39. — E Šmurlo, *K. missionario o panslavista?*, Roma 1926. — C. Gatti-C. Korolevskij, *I riti e le Chiese orientali*, I (Genova-Sampierdarena 1942) 796-800. — P. G. Scolardi, *Au service de Rome et de Moscou au XVII siècle. Krijanich, messager de l'unité des chrétiens et père du panslavisme*, Paris, Picard 1917.

KROGH-TONNIN Canuto Carlo (1842-1911), n. a Stathelle in Norvegia, m. a Oslo. Dopo un brillante curriculo di pastore protestante, di insegnante e di scrittore, si convertì al cattolicesimo ed emise la professione di fede presso i Gesuiti di Aarhus (13-VI-1900). Lasciò lunga serie di scritti teologici, come: *Den christelige Dogmatik* (Kristiania 1885-94, 5 voll.), *De gratia Christi et libero arbitrio* (ivi 1898), e suggestive conferenze su « Cattolicesimo e mondo moderno » (vers. ted., 1905). Istruttiva è la sua autobiografia *En Konvertits Erindringer* (Kopenhagen 1906; vers. ted , Treviri 905).

KROMER Martino. v. Cromer M.

KRONENBERGER Ernesto, agostiniano (1764-1817), nato a Dilmar, religioso ad Aquisgrana (dal 1779), passato poi a Treviri. Specialmente dal 1789 contrastò efficacemente, colla predicazione e cogli scritti, il razionalismo, affermantesi audace colla Rivoluzione. Soppressi i conventi, si ritirò a Ransbach, dove morì parroco Scrisse numerose opere catechetiche e polemiche, corsi di predicazione, quaresimali: tutte stampate più volte. — Lopez

Bardon, *Monastici Augustiniani Crusenii Contin*, III (Vallisoleti 1916) p. 262.

KROTZ Bonaventura, O.P. (1862–1914), n. a Carlsruhe, m. a Berlino, fu celebre predicatore e apostolo delle grandi città, sacerdote dal 1888, domenicano dal 1892, predicatore generale dal 1908. Di lui uscirono postumi *Das ewige Licht* (1920) e *Mein Rosenkranz* (1920). — M. Rings, *P. Bonaventura als Grossstadtseelsorger*, Dülmen 1915. — A. Walz in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VI, col 279 s.

KRSHNA, KRSHNAMURTI. v. Krishna, Krishnamurti

KRÜDENER (baronessa *von*) Barbara Giuliana, nata *Vietinghoff* (1764–1824), n. a Riga, m. a Karasubazar in Crimea. Diciottenne aveva sposato il barone B. A. C. von K. († 1802), ambasciatore russo a Venezia, in Danimarca, in Germania, dal quale divorzierà nel 1796. Passò la gioventù irrequieta, capricciosa, egoistica, nella vita mondana dell'alta società delle principali città europee. Nei viaggi e nei contatti coi circoli culturali d'Europa, la sua scarsa educazione ed istruzione venne arricchendosi di motivi e di impulsi, pur rimanendo sempre mediocre, disordinata e colorita di accesa emotività. Si provò con i *Pensées d'une dame étrangère* (1800), pastorali, composizioni poetiche e col romanzo (in parte autobiografico) di tipo wertheriano, *Valérie* (1803), dove si narra l'infelice amore che un giovane russo nutrì per la K.

In seguito avvenne la sua « conversione » a Dio, quando il tema religioso dominò tutta la sua attività. Affascinata dalla dottrina dei Fratelli Moravi (v.), di Zinzendorf (v.) e dell'amico Jung-Stilling (v.), si orientò verso un Pietismo (v.) ardentemente ascetico e mistico, tinteggiato da messianismo apocalittico che le faceva predire come imminenti paurose catastrofi e il giudizio di Dio. Si convinse che il cielo l'aveva particolarmente guidata nella vita per prepararla alla sua missione di predicare una nuova religione. La quale, in verità, era assai povera cosa, priva di basi dogmatiche e storiche, ma vibrante di accenti sentimentali atti a far presa sulle masse: condanna di tutte le confessioni cristiane (compresa la protestante) e invito a ricostituire la Chiesa dei primi secoli. Si diè allora a predicare in varie località di Germania. Strinse amicizia con la zarina Elisabetta Alekseevna e con lo zar Alessandro I (1815): tra l'altro attribuì a se stessa, forse con qualche fondamento, il merito di aver indotto Alessandro a promuovere la S. Alleanza, per cui lo zar, adontato, si sottrasse ben presto all'influenza della K. Predicò in Svizzera (espulsa nel 1817), nel Baden, in Baviera, in Prussia..., sempre osteggiata dalle autorità pubbliche, che vedevano nella K. una perturbatrice dell'ordine. Ritiratasi in Livonia, si consacrò a severe pratiche ascetiche e alla composizione di inni ed opuscoli caldi di pietà e di misticismo (*Camp de vertus* uscì postumo nel 1841). Nel 1821, col consenso di Alessandro I potè predicare a Pietroburgo nel circolo dei principi Galitzin, ma, essendo dispiaciuta allo zar, dovette ritornare in Livonia, indi, rovinata in salute dalle intemperanze ascetiche, passò gli ultimi giorni in Crimea presso i Galitzin. — Ch. Eynard, *Vie...*, Paris 1849, 2 voll. — J. Turquan, *Une illuminée au XIX*[e] s., ivi 1900. — H. von Redern, *Zwei Welten. Das Leben der J. von K.*, Schwerin 1927². — Enc. It., XX, 291 s.

KRUG Bonifacio, al secolo *Corrado*, O.S.B. (1838-1909), n. a Hünfeld, m. a Montecassino. Trasferitosi in America (1844), nel 1860 professò nell'abbazia di S. Vincenzo in Pensilvania, dove rimane per 12 anni, armonizzando così nel suo animo il carattere d'intraprendenza e di praticità americano con la tenacia e la riflessività del paese nativo. Nel 1863 si aggrega a Montecassino, divenendone priore nel 1874. Nel 1883 è nominato visitatore apostolico dei Benedettini inglesi, nel 1888 abbate di S. Maria del Monte a Cesena, nel 1895 presidente della Congregazione Cassinese, nel 1897 arciabbate di Montecassino, dove, valendosi della scuola di Beuron (v.), promosse e condusse a termine la decorazione musiva e pittorica della cripta. — *Riv. Stor. Bened.*, IV (1909) 551–59. — A. Capecelatro, Roma 1910.

KRUMBACHER Carlo (1856–1909), n. a Kürnach (Allgäu), m. cristianamente a Monaco dopo un periodo di allontanamento dalle pratiche cattoliche. Filologo e storico della letteratura neogreca e medievale, di fama universale, insegnò questa materia a Monaco (libero docente dal 1884, professore straordinario dal 1892, ordinario dal 1898), contribuendo all'istituzione della cattedra relativa e alla costituzione della bizantinistica in disciplina autonoma. All'uopo fondò (1892) e redasse l'organo internazionale *Byzantin. Zeitschrift*, cui nel 1898 aggiunse a complemento il *Byzantin. Archiv*; nello stesso anno 1898 fondava nell'univers. di Monaco un seminario di greco medievale e moderno.

Pubblicò in giornali, riviste e specialmente nei Rendiconti dell'Accademia di Monaco, gran numero di articoli divulgativi sul mondo bizantino e neogreco, memorie, monografie concernenti i proverbi e la letteratura popolare ellenica, le leggende dei Santi (*Studien zu den Legenden des hl. Theodosius*, 1892; *Neue Vita des Theophanes Confessor*, 1897; *Der hl. Georg*, 1911, postumo), la poesia liturgica di Romano il Melode (v.), di cui preparava un' edizione critica, impeditagli dalla improvvisa morte. La sua fama restò legata soprattutto alla *Geschichte der byzantinischen Literatur* da Giustiniano (527) fino alla caduta dell'impero nel 1453 (Monaco 1891; II ed., di molto aumentata con la collaborazione di A. Ehrhard che trattò la letteratura teologica, e di H. Gelzer; vers. greca di Soteriades 1897-1900), che fu la prima, e ancora fondamentale, storia manualistica del genere. — *Byzant. Zeitschr.*, 19 (1910) 700-708, con elenco degli scritti. — A. Heisenberg, in *Allgäuer Geschichtsfreund*, 24 (1925) 1-26. — H. Leclercq in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, VIII-1, col. 873-76. — Hurter, *Nomenclator*, V³, col. 1962 s. — Enc. It., XX, 293.

KRUMP Teodoro, O.F.M. († 1724), missionario n. ad Aichach, m. a Dingolfing, francescano dal 1683. A Roma (dal 1697) studiò l'arabo e la medicina, indi (1701) partì come membro della legazione spedita da Innocenzo XII al negus di Abissinia. Presso quella corte rimase come medico fino al 1702, quando rientrò in Europa. In un interessante *Diario* (ed. P. Wilke, 1914) ci ragguaglia della sua vita nel periodo dal 1700 al 1704, quando ritornò in Baviera. — L. Lemmens, *Geschichte der Franziskanermissionen* (1929) 23, 183. — B. Lins, *Gesch. der bayer. Franziskanerprovinz* (1926) 287-289

KRUSE Michele, O. S. B. (1864-1929), n. presso Paderborn, m. a S. Paulo nel Brasile, generosa anima d'apostolo, ricchissima di dottrina, di pietà, di zelo, di carità sociale e di abilità amministrative. Trasferitosi in America, continuò gli studi nel Seminario dell'abbazia statunitense di S. Vincenzo e s'addottorò in teologia nell' università di Georgetown. Dopo aver esercitato cura d'anime nell'Ecuador (dal 1887), entrò nell'Ordine (1897), fu priore in vari monasteri e infine abbate (1907) a S. Paulo nel Brasile. Quivi svolse una gigantesca meravigliosa attività contro i nemici della religione, a favore del popolo e specialmente degli emigrati tedeschi — fondò l'ospedale di S. Caterina (1901), un ginnasio (1903), cui annesse una facoltà di filosofia, scuole serali, ecc. - e ad incremento dell'Ordine nel Sud-America, dove, tra l'altro, costituì l'abbazia benedettina di S. Paulo (1911) cui aggiunse nel 1923 un osservatorio. — Cf. *Studien u. Mitteilungen zur Gesch. des Benediktinerordens*, 16 (1929) 25–28.

KRUSINSKI Giuda Taddeo, S. J. (c. 1677-1754), n. a Brzesc in Polonia, procuratore generale delle missioni di Persia (1720) e segretario del vescovo di Ispaan. Fu testimone della rivoluzione persiana che rovesciò i Sofi e pose al potere gli Afgani: ne lasciò una storia preziosa che fu stampata a Lemberg nel 1734 (con altre relazioni di K.) ma che era già stata tradotta in varie lingue e sfruttata da altri storici di quell'avvenimento. Lo stesso K. ne aveva fatto una versione turca, Costantinopoli 1729, per il gran visir Ahmed III Ibrahim pascià. Ritornato in patria (1725), K. passò gli ultimi anni, con vari uffici a Kaminiek, Jaroslaw, Lemberg (1741), Brzesc, di nuovo a Kaminiek, dove morì.

KUBR (*ibn*). v. KABAR.

KUENEN Abramo (1828–1891), n. ad Haarlem, m. a Leida, dove era stato dal 1852 professore di teologia. Ebbero gran voga alcuni suoi libri di teologia biblica e di ermeneutica (come *De Godsdienst van Israel*, Haarlem 1869 s, 2 voll.; vers. inglese, Londra 1874 s; — *De propheten en de prophetie onder Israel*, Leida 1875, 2 voll.; vers. ingl., Londra 1877; — *National religions and religion*, Londra 1882; vers. franc., Paris 1883) e i suoi articoli sulla rivista *Theol. Tijdschrift* (di cui fu per qualche tempo direttore), che costituiscono la posizione più avanzata e radicale della cosiddetta «critica moderna» negativa eterodossa nel secolo passato.

KUGLER Francesco Saverio, S. J., n. il 27–11–1862 a Königsbach nel Palatinato, m. il 25–1–1929 a Lucerna. Entrò nell'Ordine (1886) già laureato in chimica; ordinato prete (1893), lasciò per salute la carriera oratoria, dandosi all'insegnamento di matematica ed astronomia nel Collegio di Valkenburg (1894). Si affermò validamente nell'assiriologia, combattendo quegli scienziati, che della materia si servivano contro la S. Scrittura. Oltre a numerosi articoli in varii periodici, lasciò opere di valore, tra cui ricordiamo: *Sternkunde u. Sterndienst in Babel* (Münster in W. 1907–24, 3 voll.). *Babylon u. Christentum* (1903); *Die Götter babil; u. das A. Testament* (1905); *Im Bannkreis Babels* (1910); *Von Moses bis Paulus* (Münster in W. 1922); *Sibyllinischer Sternkampf u. Phaeton in naturwissensch. Beleuchtung* (ivi 1927). — Cf. *Luzerner Vaterland*, 1–2–1929, n. 27. — J. LIPPL in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, IV, col. 286 s. — ENC. IT., XX, 301 *b*.

KUHLMANN Quirino (1652–1690), n. a Breslau. Temperamento visionario, bizzarro, scontroso, solitario e vagabondo, uomo di molte letture disordinate ed entusiasta di Jakob BÖHME (v.), cominciò a far parlare di sè a Jena, dove, diceva, nella penombra della sua camera ricevette visite di un angelo con importanti messaggi celesti. Trasferitosi nei Paesi Bassi, subì i vaneggiamenti millenaristici di Giov. Roth, che predicava prossimo l'avvento di Cristo a stabilire sulla terra il « quinto impero ». Nel 1675 lo troviamo a Lubecca, poi in Inghilterra, a Costantinopoli, nel 1681 a Parigi (forse passò per le regioni dei Barbareschi e per Roma), infine a Mosca, sempre predicando le sue rivelazioni già consegnate nelle opere: *Prodromus quinquennii admirabilis* (Leida 1674); *Quirin K. neubegeisterter Böhm* (Leida 1674), dove fa sperticate esaltazioni di Böhme e di Roth, e sconclusionati assalti ai cattolici non meno che ai luterani e ai calvinisti; *Epistolae theosophicae Leidenses* (Leida 1674); *Epistolae Londinienses* (Leida 1674) alle sette cristiane. A Mosca, si dice, riuscì a raccogliere buon numero di adepti. Sonochè egli e il suo discepolo Corrado Nordermann, per qualche rivelazione o profezia imprudente, caddero in sospetto presso le autorità civili ed ecclesiastiche. E il 3-X-1690 venivano bruciati vivi. — G. LIEFMANN, *De fanaticis Silesiorum et praesertim Q. Kuhlmanno*, Wittenberg 1698. — E. AMANN in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 2376 s.

KUHN Alberto, O.S.B. (1839–1929), n. a Risch, m. ad Einsiedeln, dove aveva professato (1858), era stato ordinato sacerdote (1864) e per ben 65 anni aveva insegnato francese, lingue classiche, letteratura tedesca ed ascetica nel collegio annesso al monastero. Nel 1878 Leone XIII gli conferì la laurea in teologia « honoris causa ». Ci lasciò una monumentale storia dell' arte in 6 grossi volumi, riccamente illustrati (*Allgemeine Kunstgeschichte*, 1891–1909, e un volume di indici), compendiata in *Grundriss der Kunstgeschichte* (1923, 1928[3]). Tra le altre sue opere, oltre monografie sull'estetica, su Einsiedeln e su singoli artisti, vanno ancora segnalate: *Roma, die Denkmäler des heidn. u. christl. Rom* (1878, 1925[8]), *Moderne Kunst-und Stilfragen* (1908), *Die Kirche*, costruzione, decorazione, restauro (1916), *Der kath. Mann* (1923), scritti magistrali cui arrise gran successo di edizioni. Fu spesso richiesto e sempre apprezzato il parere di K. nella costruzione e nel restauro di chiese o monumenti. — Cf. i necrologi nelle riviste del tempo. — *S. Meinrads Raben*, 18 (1928–29) 109–136. — R. BANZ, *Dr. P. Alb. K. Eine Lebensarbeit im Dienste der Erziehung, Kunst u. Religion*, Lucerna 1945 (pp. 229).

Gaspare, O. S. B. (1819-1906), n. a Rohrbach (Württemberg), m. a Ottobeuren. Iniziati gli studi a 21 anni, ed entrato fra i Benedettini in Augusta (1848), fu ordinato prete nel 1853. Insegnò per 17 anni nel ginnasio di S. Stefano ad Augusta. Passò il resto della vita ad Ottobeuren tra la cura d'anime, lo studio e la compilazione di buoni scritti per la gioventù, drammi storici, un calendario storico (1892[2], 2 voll.), *Bliche in die Natur* (1896[2], 2 voll.), *Spaziergänge im Freien* (1899[2], 2 voll.), ecc. A Ottobeuren aveva fondato un Museo di storia naturale. Istruttiva è la sua autobiografia *Durch Kampf zum Sieg* (1895). — Cf. V. REDLICH in *Lex. f. Theol. u. Kirche,* VI, col. 288.

Giovanni Evangelista (1806-1887), n. a Wäschenbeuren (Württemberg), m. a Tubinga. Conseguita la laurea in filosofia (1830) a Monaco, dove aveva ascoltato Schelling, e ordinato prete (1831), fu professore di esegesi neotestamentaria a Giessen (1832), poi a Tubinga (1837), dove dal 1839 al 1882 tenne anche la cattedra di dogmatica.

Con F. A. Staudenmaier (v.), si rese celebre in Germania come capo della teologia speculativa della cosiddetta « scuola di Tubinga », che, pur combattendo Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Jacobi, Hermes, Günther (v.), si scostò notevolmente dalla teologia scolastica e neoscolastica tradizionale, per cui K. fu in polemica con teologi cattolici come Clemens (v.) circa i rapporti tra fede e ragione, e Schäzler (v.) circa i rapporti tra natura e grazia . . .

Nonostante la sua retta intenzione, dopo la costituzione *De fide* del conc. Vaticano (v.) e dopo l'enciclica *Pascendi* non si può dubitare del carattere eterodosso del suo pensiero, per un verso *naturalistico, razionalistico* (è negato il principio scolastico: « philosophia ancilla theologiae »; fede e ragione sono assolutamente indipendenti; la teologia deve razionalizzarsi; la grazia non sopraeleva la natura ed ha un'efficacia puramente morale: la rivelazione e il soprannaturale dà alla natura il suo sviluppo normale, completo, rendendola atta al fine soprannaturale . . .), per un altro verso *fideistico* (l'esistenza di Dio è indimostrabile e l'idea di Dio è innata; solo per un atto di fede razionale, che è una necessità morale della nostra natura, conosciamo l'esistenza del mondo, la distinzione di Dio dal mondo, la spiritualità, la libertà, l'immortalità dell'anima . . .). Dopo il conc. Vaticano, avvenuta la sottomissione dell'episcopato tedesco, K., forse senza arrendersi interiormente, si accontentò di cessare le pubblicazioni.

Della sua ricchissima produzione ricordiamo: *Jacobi u. die Philosophie seiner zeit* (1834); — — *Das Leben Jesu* (Mainz 1838) contro D. F. Strauss (v.); cf. anche *Ueber den Bildungsgang Jesu*, in *Theol. Quartalschrift*, 1838, p. 1-30; — *Encyclopädie der theol. Wissenschaft*, Mainz 1840, incompiuta (apparve solo una delle 3 parti progettate); — *Ueber Glauben u. Wissen*, Tübingen 1839; — *Philosophie u. Theologie*, ivi 1860, contro Clemens; — *Katholische Dogmatik*, I-1 (ivi 1846, 1859²), I-2 (ivi 1849, 1862²), II (ivi 1857), III-1 (ivi 1868), incompiuta. Del pari importanti sono i numerosi articoli su riviste teologiche, quali *Jahrbücher für Theologie u. christliche Philosophie* da lui fondata (1836) a Giessen e cessata nel 1837 (ad es.: *Genetische Entwicklung des paulinischen Lehrtypus*, V, p. 3-39; *Hermeneutik u. Kritik in ihrer Anwendung auf die evangel. Geschichte*, VII, p. 1-50) e *Theologische Quartalschrift* di Tubinga (ad es.: *Ueber den Begriff u. das Wesen der speculat. Theologie oder christl. Philosophie* [1832] 253-304, 411-44; *Von den Wesen u. den Eigenschaften Gottes* [1843] 405-67; *Ueber die Schelling'sche Philosophie u. ihr Verhältniss zum Christentum* [1844] 57-88, 179-221, [1845] 3-39; *Die formalen Prinzipien des Katholicismus u. Protestantismus* [1858] 3-62, 185-251, 385-442; *Glauben u. Wissen nach St. Thomas* [1860] 273-340, contro Clemens; *Verhältniss der Philosophie zur Theologie nach modern-scholastischer Lehre* [1863] 3-83; *Freiheit der Wissenschaft. Das Natürliche u. Uebernatürliche* [1864] 125-329 e *Die Wissenschaft u. der Glaube* [1864] 583-645, contro Schäzler; *Justitia originalis* [1869] 179-286).

Bibl. — *Theol. Quart.* [1887] 531-98; [1898] 1-49; [1927] 159-208, 209-20. — Schanz in *Kirchenlexikon*, VII, col. 1238-42. — Lauchert in *Allgem. deutsche Biographie*, LI, 418-20. — Hurter, *Nomenclator*, V³, col. 1509-11. — F. A. Schalck in *Dict. de Théol cath.*, VIII, col. 2377-79. — G. B. Guzzetti, *La perdita della fede nei cattolici*, Venegono 1940, p. 79 ss (polemica con Clemens). — E Hocedez, *Hist. de la théologie au XIX^e s.*, III (Bruxelles-Paris 1947) 116 s. — J. R. Geiselmann, *Der Glaube an Jesus Chr. Mythos oder Geschichte? Zur Auseinandersetzung J. E. K. s mit D. F. Strauss*, in *Theol. Quart.*, 129 (1949) 257-77, 418-39.

KU-KLUX-KLAN, nome di fantasia offerto agli amanti di magie verbali e dell'esotismo, derivato forse da κυκλός (= cerchio) e « Klan » (termine celtico molto diffuso = clan, gruppo sociale); altri in *Klux* vedono il vocabolo prestigioso « lux » (= luce), preceduto da una lettera (K) come nelle lingue segrete primitive. È una società segreta moderna, lugubremente nota, che imperversò negli Stati Uniti d'America, specialmente negli Stati del Sud, in due fasi dai caratteri abbastanza distinti.

I. Il primo K. K. K. Apparve la prima volta dopo la guerra di secessione nel 1865 o 1866 per opera del generale N. B. Forrest, in Pulaski (cittadina del Tennessee); nel 1867 sorgevano in Louisiana i « Cavalieri della camelia bianca ». All'origine forse era soltanto un club di giovani stravaganti; ma assunse ben presto un orientamento politico, ed ebbe un'incredibile diffusione.

a) L'abolizione della schiavitù dei Negri (v.) aveva dato luogo a inconvenienti non previsti dalla legge. I negri stessi male usavano della libertà riconquistata, fomentati e protetti dagli avventurieri speculatori della politica e della sociologia, che all'uopo avevano invaso gli Stati neri (Carolina del Nord e del Sud, Tennessee, Louisiana, Georgia, Florida, Texas, Oklahoma, Alabama . . .): organizzati dai bianchi nella « Loyal League » per la rivendicazione dei loro diritti, i negri si rivoltavano contro i loro padroni di ieri, perpetrando ogni sorta di delitti. D'altra parte, i padroni di ieri, danneggiati nei loro interessi, e i cittadini bianchi fieri dei loro privilegi razziali, umiliati da una uguaglianza imposta dalla legge sulla carta ma non ancora entrata nel costume, si allearono contro il « pericolo nero » e diedero sfogo alla loro sete di vendetta. Il K. K. K. raccolse appunto i nemici dei negri e del partito che sosteneva l'Unione, il repubblicano, recentemente fondato nel Nord.

b) Il K. K. K. si organizzò in società segreta. La gerarchia era costituita da « grandi ciclopi », « grandi turchi », « grande mago », « grande dragone », côn 6 « idre », « grande titano » con 6 « furie », « grande monaco » . . . ; le riunioni avvenivano negli « antri » custoditi da 2 « littori » . . . : dizionario da commedia (ma, si dice, « il ridicolo negli Stati Uniti non uccide »), che nascondeva una fosca realtà da tragedia.

c) Per coibire la rinascita morale e legale dei negri il K. K. K. mise in moto una tremenda organizzazione sistematica del terrore, dell'intimidazione e del delitto. Uomini mascherati, avvolt-

in drappi neri, con cappelli puntuti, si riunivano in tribunali segreti notturni per giudicare i negri colpevoli: bagliori, fischi di sirena, gridi orribili, cavalcate di bianchi fantasmi e di scheletri, danze macabre durante la notte, omicidi, saccheggi perpetrati dal K. K. K., agghiacciavano di spavento i negri superstiziosi, che non osavano avventurarsi fuori casa dopo il crepuscolo: gli indiziati venivano raggiunti dai terribili « Klansmen » anche nel letto domestico, messi a morte e attaccati alle porte di case « per servire di esempio »: gli esecutori lasciavano per monito la firma « K. K. K. ».

d) Ben presto « Klansman » e assassino divennero sinonimi nell'opinione pubblica. L'autorità intervenne. Il governatore del Tennessee, Brownlow, lanciò contro il Klan la forza armata, comminò contro i suoi membri e contro i suoi sostenitori severissime pene e autorizzò ogni cittadino a denunciare e ad arrestare gli aderenti della setta: misure eccezionali, ratificate dal Senato (*Anti-K. K. K. Bill*, aprile 1871), che allo scopo di eliminare questo pericolo pubblico conferiva al presidente Grant poteri quasi dittatoriali per un anno. La setta accusò il colpo: il « gran mago » **Nathan B. Forrest**, che pure aveva tentato di riorganizzare il Klan, eliminando tra l'altro coloro che vi erano entrati per esercitare impunemente le vendette private, sciolse la setta — allora contava c. 500.000 membri — perchè, disse, essendo ormai la vita e la libertà dei cittadini protette dalla legge, l' « impero invisibile » aveva esaurita la sua missione.

II Il secondo K. K. K.: l' « *Impero invisibile*». Scomparvero o vissero nell'ombra a quadri ridottissimi? Comunque sia, sotto lo stesso nome famigerato ma con diversi caratteri il K. K. K. riapparve ancora durante la guerra mondiale 1914-18, ad Atlanta (Georgia), sempre negli Stati del Sud, stavolta clamorosamente, a tamburi battenti.

a) Con un appello lanciato da una « Society for Southern Gentelmen » e firmato con la sigla K. K. K., il « gran mago » denunciava un nuovo pericolo nero: i negri, che avevano combattuto sul fronte francese, nel « pantano parigino » avevano gustato la « carne bianca » e non vi sapevano ormai più rinunciare. L'appello invitava tutti i benpensanti a una santa crociata per la difesa della donna bianca contro la lussuria nera. Era, in realtà, una sordida speculazione. Ma, condotta sotto i colori più fascinosi di motivi spirituali e mistici, coi mezzi più efficaci e moderni della propaganda americana (stampa quotidiana e periodica, fogli volanti, film, parate . . .), ebbe un successo strepitoso, fino a raggiungere due milioni e mezzo di iscritti. In Georgia si era costituita una società speciale (« Gate City Manufacturing Co. ») per la confezione delle uniformi dei « Klansmen » (mantello bianco a larghe maniche, maschere che scendevano fino al mento, la croce rossa di S. Andrea sul petto), vendute per dollari 6,50 l'una: essa giunse a spedirne fino a 600 per giorno.

Il capo del movimento era il Rev. **Will. Jos. Simmons**, che, assunto il potere assoluto, preferì a quello di « stregone » il titolo di « imperatore » dell' « impero invisibile ». Costui, già colonnello nella guerra contro la Spagna, pastore metodista, oratore brillante e solenne, era stato agente, abilissimo, di altre società « segrete » e aveva viaggiato di città in città per reclutare iscritti a un certo « Order of the Woodmen of the World », collegato con una compagnia d'assicurazione. Ma in seguito il suo fiuto l'assicurò che miglior affare era la ricostituzione del K. K. K. Nell'apologia scritta da lui più tardi, narra che nel 1901 una visione di bianchi cavalieri celesti gli impose di far rivivere il Klan, per liberare l'America dagli elementi stranieri che ne minacciavano l'avvenire. Per 15 anni si preparò nella meditazione alla missione di fondatore. E una notte d'inverno del 1915, circondato da 15 giovani, su una cima della Stone Mountains nell'Alabama, alla luce della tradizionale croce di fuoco, consacrò la rinascita dell' « impero invisibile » del K. K. K.

Il cervello della propaganda e dell'organizzazione era dal 1921 **Edw. Young Clarke**, affiancato da **Elisabeth Tyler**, che riformarono i metodi di reclutamento. Ogni nuovo membro pagava per l'iscrizione 10 dollari (all'inizio erano 5), dei quali 4 andavano all'agente locale (« Field Kleagle »), 2 al capo della propaganda (« King Kleagle », gli altri andavano alla cassa della setta nel « palazzo imperiale » di Atlanta. Era un affare d'oro non solo per gli agenti — qualcuno guadagnava più di 50.000 dollari all'anno — ma anche per la direzione generale, che poteva spendere 35 milioni di dollari per la propaganda e trarre essa stessa lautissimi vantaggi: secondo una testimonianza ufficiale, Simmons percepiva 1000 dollari al mese: per Clarke e Tyler tutta la mistica, la letteratura della setta, i diplomi d'iscrizione (concessi come un biglietto d'ingresso al paradiso), i permessi di fondazione di Klans locali, cerimonie, distintivi, maschere . . . non erano che oggetti di traffico.

Nel 1924 il Simmons « mal giudicato dagli ignoranti, benchè fosse avvolto dal divino », com'egli si esprimeva, si dimise, vendendo la sua dignità (per 300.000 dollari!) al « gran ciclope » **Hiram Wesley Ewans**, dentista di Atlanta, che col nome di « stregone imperiale » governò la setta fino al decadimento. Per impulso di Evans i metodi di azione del Klan raggiunsero una violenza inaudita. Eppure egli aveva la sfrontatezza di imprendere a dimostrare su un grande quotidiano di essere « il cittadino tipo degli Stati Uniti » e di annunciare che presto avrebbe preso la direzione del governo di Washington. (Difatti un giorno Clarke aveva fatto sfilare davanti al Campidoglio di Washington ben 30.000 cavalieri in uniforme).

b) Per darsi un programma che gli consentisse di mantenersi in vita, il K. K. K. cominciò a rincrudire la crisi della « great fear » (grande paura) che colpì l'America dopo la guerra 1914-18: paura indistinta di un ordine nuovo o di un nuovo disordine, che minaccioso dall'Europa avanzava verso l'America. La setta ne specificò l'oggetto: 1) *il pericolo dei negri*, la cui prolificità minacciava l'avvenire della razza bianca; 2) *il pericolo del giudaismo*, che corrompeva la politica, la morale, l'arte, e abbassava le cittadine americane al livello di schiave bianche; 3) soprattutto *il pericolo del cattolicismo e del papismo*, che mirava a piantar la croce sulle « Stars and Stripes » e a trasferire il « Dago » (soprannome dispregiativo degli emigranti italiani e spagnoli) di Roma (il Papa) dal Vaticano a Washington. Contro il Papa e contro i cattolici un volantino, che i vari « Keagles » (agenti) distribuirono a milioni, insinuava: « Sai tu, che il Papa è un despota temporale? che, per il gioco di una convenzione segreta, è il responsa-

bile della guerra? che egli controlla la stampa, i grandi quotidiani e i periodici? che egli riprova il nostro governo come infetto di immoralità? che il suo diritto canonico condanna le nostre scuole pubbliche e proibisce ai nostri figli di frequentarle? che la nostra industria di guerra era totalmente nelle mani dei cattolici romani? che i cattolici formano 1/6 della nostra popolazione e detengono i 3/4 degli impieghi pubblici? Apriamo gli occhi al popolo e salviamo il nostro paese, faro di libertà costituzionale, speranza del mondo ».

Il « salvatore » della « speranza del mondo » doveva essere appunto il K. K. K. Moltissimi, fanatizzati dalla paura di un imminente cataclisma della civiltà americana e dall'intento patriottico nazionalistico, si aggregarono alla setta per partire in guerra santa a difesa dell' « americanismo al cento per cento ». L'affluenza era tale che si dovette procedere perfino alla recezione in massa. Potevano essere iscritti solo i protestanti nati da genitori americani bianchi

Il *Credo* della setta era così concepito: « Credo in Dio e nei principii della religione cristiana. Credo nella separazione perpetua della Chiesa dallo Stato. Credo che l'amore per le « Stars and Stripes » viene subito dopo l'amore di Dio. Credo alla scuola libera e pubblica, come alla pietra angolare di ogni buon governo. Credo all'ordine e alla legge Credo alla supremazia totale della razza bianca. Credo alla necessità di proteggere la purezza e la virtù femminili. Credo alla necessità di limitare l'immigrazione Credo che rapporti più stretti debbano stabilirsi fra capitale e lavoro. Credo che i miei diritti di americano, nato in questo paese, devono prevalere su quelli dei residenti stranieri ». L'ammissione avveniva, secondo un rituale raffinato, di notte, davanti all'altare, su cui giacevano la bandiera stellata, la Bibbia e un pugnale sfoderato, alla presenza degli altri cavalieri. Dopo il sermone del « Kludd » (cappellano), il candidato è sottoposto a un interrogatorio e presta giuramento; indi riceve il « battesimo », simile a quello metodista, amministrato dal « gran ciclope » sulla fronte e sulle spalle, con la formula: « In mind, in body, in spirit and in life . . . ». D'allora in poi l'iscritto deve mettersi a disposizione dei superiori per eseguire ogni azione da essi comandata, e mantenere il segreto sulla vita del Klan.

c) Era prevedibile che nella setta entrassero non solo gli entusiasti in buona fede, ma anche i degenerati di ogni sorta, gli arrivisti ambiziosi, i malcontenti facinorosi. I quali dimostrarono la vantata « superiorità » della razza bianca americana con una orrenda serie di delitti briganteschi (estorsioni, flagellazioni, mutilazioni, torture, rapimenti di fanciulli, assassinii, linciaggi, incendi di chiese cattoliche, ricatti, sedizioni, boicottaggi di imprese industriali e commerciali che accoglievano operai cattolici . . .), perpetrati contro cattolici, giudei, negri o contro coloro che non aderivano al programma efferato di questi sedicenti « vendicatori del diritto »: le loro gesta delittuose riempivano le cronache quotidiane degli Stati di Florida, Texas, Oklahoma, Virginia, Alabama, Colorado, Georgia . . .

d) Per alcun tempo questi misfatti rimasero impuniti, poichè le autorità locali o facevano parte esse stesse del Klan, o ne dividevano i proventi, o ne temevano le rappresaglie. Ma ben presto le forze dell'ordine ripresero il sopravvento. Il governatore Walton di Oklahoma ebbe il coraggio di decretare lo stato d'assedio in alcuni distretti. Nell'Indiana la polizia potè arrestare, con un'irruzione a domicilio, il capo del Klan locale, l' « aquila reale » D. C. Stephenson, il quale denunciò i suoi compagni e rivelò la connivenza interessata del governatore . . . Altri magistrati e funzionari intervennero con energia, mentre i giornali, passata la paura, mossero guerra a quella società di criminali; leggi severissime proibirono il linciaggio . . . Il K. K. K. fece ancora molto chiasso con la propaganda svolta, durante le elezioni presidenziali del 1928, contro il candidato cattolico Al Smith; poi, battuto alle elezioni e disapprovato dall'opinione pubblica, perdette terreno, moderò il suo programma e si ritirò nell'ombra.

III. **Il Regno supremo.** Del resto la sua forza era stata rotta dalle discordie interne e dalle defezioni. Lo stesso Clarke si era dimesso dalla carica quando il Klan era ancora in auge. Più tardi ne diventò l'accusatore. E il concorrente: fondò, infatti, nella Georgia verso il 1930 un'altra società segreta, detta *Supreme Kingdom*, che del vecchio K. K. K. imita la struttura gerarchica, l'organizzazione propagandistica (la quota d'iscrizione è portata a dollari 12,50), il rituale, il vocabolario esoterico, e in alcuni punti anche l'uniforme; ma ne corregge i fini e i metodi d'azione per renderli accettabili alle persone dabbene: essa non mira a combattere le differenze di razza o di religione, ma tenta soltanto di arrestare con l'educazione, specialmente politica, il *pericolo rosso*, il « redism », cioè il materialismo ateo del bolscevismo. Alla « crociata » sono invitati anche giudei e cattolici. Si tratta pur sempre di un traffico di odio, di odio stavolta depurato dalla violenza, ispirato da teorie sociali più di moda e mascherato da una grande idea religiosa; e il paradiso che Clarke promette ai suoi adepti è pur sempre un paradiso terrestre: « solo gli uomini e le donne che credono in Dio, lo temono e tengono alta la bandiera della Bibbia, avranno diritto in avvenire a occupare funzioni pubbliche ».

BIBL. — W. J. SIMMONS, *America's menace*, Atlanta 1926 (v. nel testo). — H. W. EVANS, *The Klan of tomorrow and the Klan spiritual*, Kansans City 1924 (v. nel testo). — ST. FROST, *The challenge of the Klan*, Indianapolis 1923-24, apologetico. — M. J. BONN, *Amerika u. sein Problem*, München 1925. — H. P. FRY, *The modern K. K. K.*, Boston 1922. — J. M. MECKLIN, *The K. K. K. A study of the american mind*, New-York 1924, C. W. FERGUSON, *The confusion of tongues*, London 1929. — V. LONA, *La croix de feu. Le K. K. K.*, Paris 1928. — A. WHITE, *The K. K. K.*, Zarephat, N. J. 1925. — ID., *Klansmen, guardians of liberty*, ivi 1926. — S. L. DAVIS, *Authentic history: K. K. K.* (1865-77), New-York 1924 (sul primo K. K. K.). — ENC. IT., XX, 304. — K. ALGERMISSEN in *Lex f. Theol. u. Kirche*, VI, col. 288 s. — E. LENNHOFF, *Histoire des sociétés politiques secrètes au XIX et au XX siècles*, vers. dal ted., Paris 1934, p. 329 56; a p. 365 bibl.

KULCZYNSKI Ignazio, monaco basiliano polacco (1707-1747), n. da nobile famiglia a Wlodzimierz Wolynski, terminò gli studi al Collegio di Propaganda in Roma. Fu poi professore di filosofia e teologia a Polozk, segretario personale del Generale basiliano Stolpowicki-Lubieniecki, procuratore ge-

nerale dell'Ordine a Roma e ivi rettore della chiesa dei SS. Sergio e Bacco, proposto arcivescovo di Smolensk, dignità che egli cambiò con l'abbaziato di Koloz (1736), stimato per virtù, prudenza e dottrina. Pubblicò numerosi scritti (cf. cronaca di Koloz, in *Recueil archéologique*, IX, Vilna 1870, p. 409-55), fra cui: *Relationes authenticae* sullo stato dei Ruteni polacchi uniti a Roma (Roma 1727); *Il diaspro prodigioso di tre colori*, narrazione storica in italiano di 3 immagini miracolose di Maria (Roma 1732), dove si trova anche la vita di Giosafat KUNCEWICZ (v.); *Specimen Ecclesiae Ruthenicae*, storia dei Ruteni dalla loro conversione al cristianesimo fino ai tempi dell'Autore (Roma 1733, Poczajow 1759², Parigi 1859³ a cura di Martinov, S J.), dove si riportano, tra l'altro, 12 canoni del metropolita Cirillo II (1275) non conosciuti da altre fonti; in una *Appendix* (Roma 1734, Poczajow 1759²) si riferiscono due uffici di Santi (Vladimiro, Romano e Davide), costituzioni (di S. Vladimiro, Jaroslao e Basilio), sinodi e altri documenti preziosi, fra cui una lettera del metropolita Rudzki a Urbano VIII concernente il martirio di Giosafat Kuncewicz); *Menologio basiliano*, vite dei Santi dell'Ordine basiliano per ogni giorno dell'anno, in polacco (Vilna 1771 a cura dei Basiliani di Lituania). — *Bibl.* presso S. GRELEWSKI in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 2379 s. — KURTER, *Nomenclator*, IV³, col. 1516. — MARTINOV nella prefaz all'ediz. cit. dello *Specimen* (Parigi 1859).

KULTURKAMPF. Con questo nome (= *lotta per la civiltà*) inventato da Rod. Virchow in un programma elettorale del 1873, fu designata la contesa politico-ecclesiastica scatenata dall'impero germanico nella seconda metà del sec. XIX, alla quale sono uniti indissolubilmente i nomi di Bismarck, di WINDTHORST (v.) e di LEONE XIII (v.): pagina importantissima nella vita della Chiesa cattolica, degna di speciale attenzione.

A. — **La condizione dei cattolici** negli Stati protestanti della Germania fu per lungo tempo di inferiorità penosa, benchè la pace di Westfalia avesse sancita l'uguaglianza delle confessioni. Nella Prussia furono, per decreto di Guglielmo III (1808) pareggiati nei diritti civili ai protestanti, ed ebbero grandi promesse di libertà religiosa: eppure, malgrado questa disposizione ed altre successive, soffersero varie vessazioni fino al 1850, quando lo statuto del 31 gennaio sanciva la libertà di fede, di associazione, di culto, l'uguaglianza delle confessioni religiose dinanzi alla legge, il diritto della Chiesa di possedere e di amministrare per scopi di culto, di istruzione e beneficenza, e la facoltà dei cattolici di comunicare direttamente coi capi gerarchici.

I cattolici, del resto, avevano già cominciato ad organizzarsi secondo i nuovi bisogni fin dal principio del secolo con associazioni proprie, varie e sparse. La prima idea di un loro coordinamento si deve a Clemens, arcivescovo di Colonia che nel 1837 fece in questo senso un tentativo rimasto senza risultato. Il seme da lui gettato fruttificò: già nel 1848 i cattolici tedeschi avevano approfittato delle dottrine di libertà universalmente diffuse per fondare vigorose associazioni, con vari nomi nelle diverse provincie, le quali in breve si diffusero in tutta la Germania col proposito di giovare alla libertà della Chiesa ed al risveglio della fede, approvate dall'episcopato e dalla S. Sede. I primi frutti furono le missioni date dai Redentoristi e dai Gesuiti in luoghi donde essi erano stati da un pezzo cacciati, l'organizzarsi nelle Camere prussiane di una frazione cattolica pronta a difendere la Chiesa con tutti i mezzi parlamentari, la fondazione di giornali cattolici, di opere di educazione e di carità, l'incremento dell'arte cristiana e pellegrinaggi, l'istituzione della « Società di S. Bonifacio » destinata ad avere speciale cura dei protestanti, la quale in soli 5 anni spese 193.000 fiorini nella fondazione di scuole, parrocchie, missioni, e generò a sua volta la « Società per la propagazione dei buoni libri », le Conferenze di S. Vincenzo de' Paoli, e qualche confraternita operaia. Nel 1856 potevasi, dopo 3 anni di interruzione, tenere a Linz l'ottava assemblea generale delle Associazioni cattoliche della Germania, in cui si constatavano progressi notevoli, tra l'altro l'aumento considerevole della popolazione cattolica, che dal 1855 in poi crebbe tanto da impensierire i protestanti: secondo una statistica ufficiale il censimento del 1864 dava in Prussia, su 19.254.649 ab., 11.736.734 protestanti e 7 201.911 cattolici, dei quali 6.706 sacerdoti secolari, 1.368 regolari, e 3.891 religiose; proporzioni press'a poco uguali notavansi negli altri Stati della Confederazione e in alcuni (Prussia renana, Slesia, Posnania e Westfalia) il numero dei cattolici era prevalente.

B. — **Bismarck e l'opposizione del Centro.** Nel 1862 era salito al potere Ottone di Bismarck, col proposito di fronteggiare la marea liberale, di ingrandire la Prussia e di costituire sulle rovine degli Stati minori l'unità germanica, domando l'Austria e ponendo la corona imperiale sul capo degli Hohenzollern. Il grandioso disegno fu presto una realtà: Sadowa e Sédan spazzarono gli ultimi ostacoli, ed il 21 marzo 1871 a Berlino, quattro giorni dopo l'ingresso di Guglielmo I il vittorioso, si apriva il primo Reichstag dell'impero tedesco, che doveva compiere l'opera del Reichstag della Confederazione del Nord. Le elezioni si erano fatte già con speciale accanimento contro i cattolici, accusati di essere nemici della pace, avversi ad ogni coltura, figli d'una patria d'oltr'Alpe, pericolosi alla società. Ma essi avevano protestato, riaffermando il loro programma: « non aver di mira cattività od oppressioni di niuna confessione religiosa; non nutrire alcun disegno pericoloso allo Stato, ma volere mantenuto il giusto e l'onesto dov'era garantito dalla costituzione ed introdotto dove mancava nelle leggi; volere piena ed onorata uguaglianza, conservate le istituzioni della Chiesa, dei chiostri e delle congregazioni, difesa la santità del matrimonio, custodita la religione nelle scuole ».

La piccola falange si costituì definitivamente in partito, assunse il nome, dal posto occupato nell'aula, di *frazione del Centro*, e stabilì il proprio programma nelle parole: *Justitia fundamentum regnorum.* Il nucleo più compatto era costituito da 18 rappresentanti della Baviera; il grosso, da 30 deputati delle provincie renane e della Westfalia; la coda, dai 13 membri del partito polacco. Tempestosissima fu la discussione della costituzione imperiale, che il Reichstag dovette subito affrontare: 25 deputati cattolici presentarono 6 articoli chiedenti la libertà religiosa, quella della stampa, il diritto di riunione; ma i liberali si opposero e gli articoli furono respinti. Questa votazione fece però emergere un fatto notevole; esisteva in Germania anche un partito di cattolici liberali, ligi al

governo, ai quali l'atteggiamento del Centro non piaceva; anzi, il loro capo, il Frankenberg, sorse ad accusare il Centro di essere solo e di non avere intorno che due o tre socialisti. D'altra parte, mentre così alcuni cattolici combattevano i loro fratelli, un gruppo di protestanti onesti, con a capo l'illustre Gerlach, invitava i propri correligionari ad unirsi al Centro nel combattere per la libertà.

Tutto questo irritò assai Bismarck, a cui non parve vero che all'opposizione contro di lui osassero unirsi i cattolici. Per paralizzarli, scrisse e fece pubblicare una lettera diretta al Frankenberg, per informarlo che il card. ANTONELLI (v.), in un colloquio col conte Tauffkirchen, rappresentante l'ambasciatore tedesco al Vaticano, aveva disapprovato il Centro, rendendosi interprete del sentimento personale di Pio IX. Ma comparve una smentita sui giornali cattolici, secondo la quale il fatto si ridusse all'avere l'Antonelli personalmente giudicata prematura l'idea di indurre il Reichstag ad esprimere la sua opinione circa un intervento in favore del potere temporale, che era stato difatti proposto dal REICHENSPERGER (v.), dal Windthorst e dal KETTELER (v.) nella discussione della risposta al discorso della corona. La lotta doveva ingaggiarsi sopra un terreno diverso e ben più grave.

C. — **Le prime avvisaglie**. La Germania, come è noto, era stato un centro di viva opposizione alla definizione della INFALLIBILITÀ pontificia (v.), che produsse lo scisma dei VECCHI-CATTOLICI (v.), capitanato dal DOELLINGER (v.): questo scisma fu la vera fonte del K. La prima avvisaglia fu il rifiuto del governo di sanzionare la deliberazione del vescovo di Ermeland, KREMENTZ (v.), il quale aveva tolta al prof. Wollmann l'autorizzazione all'insegnamento religioso perchè costui dichiarava di non accettare le conclusioni del conc. VATICANO (v.). Di qui le proteste del Krementz, poi quelle di tutti i vescovi, alle quali il governo rispose colla ordinanza imperiale 8 luglio 1871, che sopprimeva le due divisioni, cattolica e protestante, esistenti presso il ministero dei culti ed affidava gli affari ecclesiastici ad una sola divisione, che, potendo essere composta tutta di protestanti, non offriva guarentigie per i cattolici. Nel contempo il governo stesso incoraggiava gli apostati, accettando per linea di condotta il principio stabilito dal Doellinger nelle sedute del congresso vecchio-cattolico di Monaco: non doversi cioè fondare comunità di Vecchi-Cattolici, ma dover essi rimanere nel grembo del cattolicismo. Con la Prussia si distingueva, in questa sciagurata politica, la Baviera, paese cattolico, ma governato da liberali. Fu un deputato bavarese, il Lutz, che nella seconda sessione del Reichstag propose la seguente aggiunta al codice penale: « Un prete o un altro ministro della religione, che nell'esercizio o in occasione dell'esercizio della propria vocazione in pubblico, dinanzi ad una moltitudine di persone, oppure in chiesa o in un altro luogo destinato alle adunanze religiose, alla presenza di parecchi, piglia ad argomento di una pubblicazione e di una discussione gli affari dello Stato, in maniera che *sembri* acconcia a turbare la pubblica quiete, sarà punito col carcere fino a due anni ». Degli oratori del Centro che si iscrissero contro, il Moufang fu interrotto, il Grell non potè parlare, il Windthorst riuscì a stento a far passare uno dei suoi quattro emendamenti inteso a sostituire *sia* a *sembri*; ma se ne accettava un altro del liberale Kaster, per cui il prete giudicato reo poteva essere a libito del giudice mandato a scontare la pena in una fortezza!

D. — **Le ostilità. L'anno 1872**. L'anno seguente 1872 Bismarck, annunciando la patria in pericolo, potè far passare alla Camera dei Signori una legge che dava facoltà al governo di destituire i preti dalla carica di ispettori nelle scuole primarie. E ne fece larga applicazione. I cattolici reagirono. Mentre i vescovi riunivansi a Fulda per provvedere a difendere la Chiesa, essi lavoravano a fondare giornali ed a procurare l'elezione di nuovi deputati nelle votazioni suppletorie, cosicchè i membri del Centro, che al chiudersi della seconda sessione erano 51, nell'aprile del 1872 erano 58.

Per tutta risposta, il governo si decise ad una campagna ancor più aspra. Fin dal 1871 erano state dirette al Reichstag petizioni per la espulsione dei Gesuiti, ma per la opposizione dei deputati cattolici non furono discusse. Ripresentate nel 1872, il Wagener propose che si passassero al Cancelliere, incaricandolo di preparare un progetto di legge che regolasse gli Ordini religiosi e stabilisse delle pene contro le loro attività pericolose allo Stato, e specialmente contro quelle della Compagnia di Gesù. La proposta passò con 205 voti contro 78, malgrado che alle 150 petizioni per l'espulsione, che avevano un complessivo di 10.000 firme, fossero state opposte 1958 petizioni contrarie, con un complessivo di 400.000 firme! Il progetto di legge, impegno speciale di Bismarck, fu presentato il 12 giugno, e discusso in tre letture nei giorni 14, 15 e 19 al termine della sessione. Con esso era stabilito: « l'Ordine della Compagnia di Gesù, quelli che gli sono affiliati e le Congregazioni che gli assomigliano sono esclusi dal territorio dell'impero germanico; la fondazione di nuovi stabilimenti è proibita; quelli attualmente esistenti debbono cessare in un termine da determinarsi dal Consiglio federale, e che non dovrà oltrepassare i sei mesi ». La legge fu messa in vigore con ordinanza 5 luglio 1872, ed immediatamente attuata con brutalità; 19 collegi di Gesuiti, oltre alcune chiese e cappelle, si chiusero. Generali proteste: ad Essen si dovette occupare militarmente la città. Ciononostante, si preparava l'estensione della legge ad altri Ordini religiosi, e perfino ai Trappisti e ai Francescani perchè aventi scopi e metodi comuni coi Gesuiti.

Non era stata intanto abbandonata la lotta contro mons. Krementz: tre volte gli fu intimato di ritirare la decisione contro il prof. Wollmann, e sempre invano. Il governo, a cui mancava un motivo d'azione strettamente legale, estese la persecuzione a mons. Namszanowstki, cappellano cattolico dell'esercito, che aveva vietato ai suoi sacerdoti di ufficiare in una chiesa profanata dagli apostati. Bismarck era irritato soprattutto nel vedere i cattolici appoggiati da Roma; e prima di prendere una attitudine apertamente ostile anche contro il Vaticano, tentò di atteggiarsi a vittima. Si riferisce a questa politica l'incidente del card. HOHENLOHE (v.), che Bismarck nominò ambasciatore presso la S. Sede « perchè, dichiarava nel Reichstag, faceva d'uopo che, per mantenere la pace religiosa, Roma fosse posta ben in chiaro sugli intendimenti che animavano il governo federale ». La S. Sede non lo accettò; e il giuoco di Bismarck riuscì così a meraviglia. Il ministro Falk, rinunciando alle vacanze, dal suo gabinetto di Berlino continuava a tempe-

stare di ordinanze le autorità provinciali per animarle all'espulsione dei religiosi, giungendo fino a sciogliere le confraternite ed a vietare agli allievi dei ginnasii e delle scuole superiori l'appartenere ad associazioni cattoliche.

L'anno stesso 1872 si costituiva a Magonza, sotto la presidenza dei baroni von Loë (v.) e Frankenstein (v.), il *Verein der deutschen Katholiken*, accessibile a tutti, destinato ad unificare l'azione ed a difendere la stampa fulminata di sequestri e processi. Il 6 ottobre, contando già 250.000 membri, tenne la prima adunanza generale, poco dopo il XXII congresso delle Associazioni cattoliche tedesche radunatesi a Breslau; altrove si succedevano numerosissimi pellegrinaggi ed altre grandi riunioni (a Colonia, a Bonn, a Düsseldorf, ad Elberfeld, a Paderborn, a Barken). Dappertutto i cattolici proclamavano la resistenza ad oltranza e respingevano l'accusa di essere nemici dell'impero, come la respinsero i vescovi nel *memorandum* che in questo anno pubblicarono.

Ma il governo non recedeva. In settembre l'imperatore firmava finalmente il decreto che sospendeva il pagamento delle rendite a mons. Krementz, e il 20 novembre il Cancelliere presentava al Reichstag un progetto di legge sui limiti disciplinari dell'autorità ecclesiastica: in esso col I articolo vietavansi le scomuniche, col II le censure per azioni autorizzate dal potere civile, col III l'influire con mezzi spirituali sul voto degli elettori, col IV il nominare le persone nella pubblicazione di censure ecclesiastiche, col V si comminava un minimo di 1000 talleri e un massimo di 2 anni di prigione ai contravventori. Nelle discussioni in parlamento il Centro, con Mallinkrodt (v.), Windthorst, Reichensperger e molti altri, non dava tregua, mentre il governo continuava senza posa a chiudere scuole e chiese, ad inventare e a denunciare reati di lesa patria. Non mancarono, specialmente nella magistratura, esempi di indipendenza: parecchi tribunali annullarono le decisioni della polizia che scioglievano i comitati del *Verein der deutschen Katholiken*, e la corte disciplinare di Berlino si dichiarò incompetente nel processo contro il cappellano dell'esercito.

Nell'allocuzione pontificia di Natale sulle dolorose condizioni della Chiesa, un passo assai vigoroso ed esplicito si riferiva alle cose di Germania. D'ordine del Cancelliere ne fu vietata la pubblicazione, ma siccome il telegrafo lo aveva prevenuto, così dovette sequestrare tutti i giornali anche liberali e ufficiosi, mentre i tribunali si affrettarono ad emettere sentenze di non luogo a procedere. Il 30 dicembre il tenente Stumm, che dopo la partenza dell'ambasciatore Arnim era rimasto a rappresentare la legazione germanica presso la S. Sede, licenziatosi dal card. Antonelli, partiva da Roma.

E. — **L'anno 1873. La persecuzione.** Nei primi dell'anno 1873 il Cancelliere annunciò la presentazione di 3 progetti di legge, che furono il congegno più terribile della macchina anticattolica. — Il primo, concernente la educazione e la nomina del clero, stabiliva: le funzioni ecclesiastiche dovranno essere esercitate da tedeschi o da chi abbia compiuti i corsi in un ginnasio dello Stato, studiato tre anni in una università e poi sostenuto un esame secondo le prescrizioni del ministero dei culti; i piccoli Seminarii sono soppressi, i grandi soggetti alle esigenze ministeriali e non abilitati ad accettare giovani iscritti in una università; il vescovo vien obbligato ad informare il presidente delle provincie prima di nominare ad un beneficio o di traslocare un sacerdote, fatta facoltà al presidente di opporvisi e rimessa la decisione in ultima istanza al ministero; il presidente della provincia resta autorizzato a multare il vescovo fino a 1000 talleri finchè non abbia nominato un titolare accetto al ministro; se il vescovo si rifiuti di sottomettersi alla legge, sia esposto ad essere privato delle sue rendite, senza diritto di azione contro il governo; le condanne civili rendono inabili alle funzioni ecclesiastiche; multe gravissime sono sancite ai contravventori. — Il secondo progetto, sul potere disciplinare, istituiva una corte reale per giudicare le questioni ecclesiastiche; escludeva le autorità ecclesiastiche straniere dall'esercizio del potere disciplinare; definiva che il vescovo non può punire se non nei termini e col consenso della autorità civile, pena ogni volta la multa di 1000 talleri; comandava l'appello allo Stato e dava al tribunale ecclesiastico reale la facoltà di destituire un vescovo, e di mutarlo se si rifiutasse di riconoscerne le sentenze. — In virtù del terzo progetto, per non far più parte della Chiesa sarebbe stato sufficiente dichiararlo su carta da bollo avanti il giudice civile.

Queste proposte erano evidentemente incostituzionali; ed il Cancelliere presentò quindi anche proposte di modificazioni agli artt. 15 e 18 della Costituzione. Malgrado la resistenza del Centro, veramente formidabile, queste proposte il 31 gennaio furono approvate dal Reichstag, ed i due articoli riuscirono così modificati: « La Chiesa evangelica e cattolica romana, come pure ogni altra comunità religiosa, dispongono e amministrano liberamente i propri affari, ma rimangono soggette alle leggi dello Stato con la vigilanza della autorità civile regolata dalla legge; entro gli stessi confini, ogni comunità religiosa conserva il possesso e il godimento delle istituzioni, delle fondazioni e dei beni preordinati ai fini del suo culto, dell'insegnamento e della carità (art. 15). Il diritto di nomina, presentazione, elezione o sanzione per le dignità e funzioni ecclesiastiche è soppresso in quella parte che spetta allo Stato, e che non è fondata sul diritto di patronato o su convenzioni speciali. Questa disposizione però non è applicabile alla nomina di ecclesiastici per l'esercito, nè alle istituzioni pubbliche. *Per ogni rimanente la legge regola i diritti dello Stato sull'educazione, nomina e deposizione dei preti e funzionari ecclesiastici e determina i confini dei poteri disciplinari della Chiesa* » (art. 18). La Camera dei Signori ratificò: e allora, corretta o meglio distrutta la Costituzione, il Landtag prussiano potè procedere alla approvazione delle leggi di persecuzione senza alcun rimorso.

Furono inutili i discorsi dei campioni del Centro e quelli dei protestanti onesti, inutili i *memorandum* dei vescovi al re e alle Camere, inutili le simpatie che in ogni parte d'Europa, specialmente nel Belgio, nell'Olanda, nell'Irlanda, nei *meetings* degli Stati Uniti, si esprimevano in favore dei cattolici. Le due Camere del Landtag approvarono con modifiche leggere i tre progetti. Nella discussione il Renard, capo dei cattolici ligi allo Stato, aveva fatto un violento discorso per negare al Centro il diritto di parlare in nome dei cattolici; qualche giorno dopo

Donat, che fino allora aveva seguito il Renard, sorse a dichiarare, in nome dei deputati cattolici non appartenenti al Centro, che essi ripudiavano ormai il loro capo e cessavano di appoggiare il governo. Il 2 maggio uscì una pastorale collettiva dei vescovi della Prussia, per premunire il clero e il popolo contro le nuove leggi di persecuzione. Il re firmava l'11 maggio la prima, il 12 la seconda, il 13 la terza e il 14 la quarta.

I vescovi si rifiutarono di accettare le nuove leggi, e la loro dichiarazione, pubblicata nella *Germania*, ne produsse il sequestro. Contro i vescovi si levarono i soliti cattolici statuali, i quali inviarono un indirizzo all' imperatore, approvando le leggi di maggio e dichiarandole non contrarie al diritto. Ma nelle elezioni per il Landtag, il Centro fece riuscire 89 dei suoi candidati, cioè 37 più che nelle elezioni precedenti: alleatosi ai progressisti, esso si assicurò una forte posizione parlamentare ed attaccò subito il governo con la mozione Reichensperger–Mallinkrodt, chiedente il ritorno alla politica religiosa seguita fino al 1871 e l'abolizione delle leggi persecutrici. Non raccolse che 95 voti; la sessione finì, anzi, coll'approvazione della legge per l'introduzione dello stato civile e del matrimonio laico. Si propose, allora, di ripresentare ogni anno la sua mozione finchè suonasse l'ora della vittoria.

F. — L'anno **1874**. Recrudescenze. Questo famoso anno 1873 si chiuse con un episodio caratteristico: nella notte dal 29 al 30 dicembre la polizia invadeva il palazzo di mons. Ledòkowski (v.), vescovo di Gnesen Posen, ribelle alle leggi di maggio e già citato a comparire dinanzi al tribunale di Berlino per gli affari ecclesiastici, e ne sequestrava la corrispondenza col clero e con Roma. Il 3-II-1874 il Ledókowski è arrestato e tradotto nelle prigioni di Ostrowo. Non era un fatto isolato: non è possibile gettare lo sguardo sopra un giornale di quei giorni senza trovarvi la notizia della condanna di qualche giornalista, di un sequestro di mobilio vescovile, avvenuto magari di notte, di multe inflitte a vescovi ed a preti, di proibizioni, di scioglimenti di società.... Due mesi dopo l'arresto del Ledókowski, toccherà la stessa sorte a mons. Melchers, arcivescovo di Colonia, la mattina del 3 marzo 1874, e più tardi all'arcivescovo di Treviri. Furono così tre i vescovi che nel 1874 non poterono intervenire al solito convegno di Fulda. Non mancò il ridicolo tragico: a Fulda furono nel 1874 processate una dozzina di giovanette dai 10 ai 12 anni, ree di essersi vestite di bianco e recate alla porta del carcere a ricevere il padre Weber che ne usciva. Il tribunale ebbe più buon senso della polizia e le assolse!

Il 10 gennaio 1874 avevano avuto luogo le elezioni del Reichstag dell'impero ed il Centro aveva guadagnato 29 seggi. In questa sessione ai deputati stavano dinanzi 3 progetti: la legge militare, quella sul lavoro e quella sulla stampa, destinata a togliere ogni residuo di libertà. Ma la guerra religiosa continuava sempre, specialmente nel Landtag dove il governo si trovava esposto alla grandine delle interpellanze del Centro e dove si discusse la legge di proscrizione, complementare alle leggi organiche dell'anno precedente, con la quale si dava al potere esecutivo il diritto di respingere nell'interno dello Stato, di spogliare della nazionalità e di espellere i sacerdoti ribelli. Fu ancora il maggio che ne recò la promulgazione. Tuttavia la stella di Bismarck accennava a perdere di splendore: la popolazione era stanca della guerra interna, che aveva prodotta una crisi industriale e commerciale terribile, associata all' affermarsi minaccioso del socialismo.

Un avvenimento impreveduto venne a rimettere fuoco nella macchina persecutrice. Il 13 luglio 1874 Bismarck, uscendo in una carrozza reale dalla sua villa di Kissingen in Baviera, fu colpito ad una mano dallo stoppaccio di un colpo di pistola tiratogli da un vagabondo garzone bottaio, di nome Edoardo Kullmann, il quale fu tosto arrestato (insieme ad un parroco tirolese che per combinazione si trovava presso la carrozza e che fu subito riconosciuto innocente). Il Kullmann era cattolico di nascita; aveva un padre alcoolizzato e la madre relegata in un ospedale di pazzi: egli poi era violento, irreligioso, e già colpito parecchie volte di condanne per risse... Nullameno Kullmann fu presentato all'Europa come mandatario dei cattolici; la polizia ordinò perquisizioni presso vescovi, giornali, uomini cattolici e associazioni; 8 giorni dopo l'attentato, furono soppresse le società operaie di S. Bonifacio e di Pio IX, con tutte le loro dipendenti. La persecuzione prese novello vigore: il 10 novembre furono notificati alla sola *Germania* di Berlino 14 processi, e il suo direttore, il deputato Majunke, malgrado l'immunità parlamentare, fu arrestato durante la sessione. Di più, il giorno d'Ognissanti si sparse anche sangue: il vicario Schnerders stava cantando la Messa nella chiesa della Madonna di Treviri, quando, al momento della elevazione, 5 agenti di polizia entrarono e si avanzarono verso l'altare per accerchiarlo; i fedeli si precipitarono verso il coro; gli agenti sguainarono le spade, ferirono parecchi; fra l'orribile tumulto il vicario terminò la Messa, poi si consegnò alla polizia. Si pareva tornati ai primi secoli della Chiesa. In varie parrocchie i cattolici si rifiutavano di nominare i parroci secondo le leggi di maggio, e quelle prive di pastore continuavano ad essere amministrate misteriosamente senza atti pubblici. Sulla fine del 1874 il Reichstag, malgrado l'opposizione di Windthorst, soppresse il credito per la rappresentanza al Vaticano.

G. — **L'anno 1875. Il culmine della crisi.** Il discorso della corona, con cui il 16 gennaio fu aperto il Landtag, prometteva nuove leggi di persecuzione. Ne vennero due, in risposta forse all'enciclica diretta da Pio IX il 5 febbraio ai vescovi della Germania: la prima deferiva l'amministrazione dei beni ecclesiastici ad un consiglio e ad una rappresentanza parrocchiale elette ambedue dagli abitanti della parrocchia (fu la sola che i vescovi permisero ai cattolici di accettare, e difatti riuscì loro facile il trionfare in queste nomine); la seconda confiscava i beni del clero ribelle, e non solo le indennità pagategli dal governo, ma anche le rendite dei capitali. Il Reichstag non rimaneva inerte. Il 16 aprile Bismarck vi propose ed ottenne addirittura la soppressione dei famosi artt. 15, 16 e 18 della Costituzione; il maggio, di nuovo, recò la firma imperiale alla legge di soppressione generale degli Ordini religiosi, eccettuati gli Ospitalieri ai quali peraltro era fatto divieto di accettare nuovi membri senza il consenso imperiale; nel giugno, approvata la costituzione provinciale che sanciva una certa autonomia, fu necessaria una interpellanza del progressista Wirchow per provocare un voto della Ca-

mera favorevole ad introdurla negli stati cattolici (voto di cui il governo non tenne conto); infine furono accettate alcune aggiunte al Codice penale, tra le quali una puniva con 3 anni di carcere i preti che nei loro discorsi pubblici avessero trattato delle cose dello Stato in modo da mettere a repentaglio la quiete pubblica.

In questo anno 1875 la persecuzione segnò forse il punto culminante. Si calcolò che Bismarck aveva già firmato 1000 requisitorie contro giornali cattolici, e che nei soli primi 4 mesi si ebbero condannati 241 preti, 210 laici, 136 redattori, ad un complesso di 55 anni, 11 mesi e 6 giorni di carcere ed a 27.845 marchi d'ammenda; s'aggiungano 30 sequestri di giornali, 55 arresti, 54 visite domiciliari, 130 preti espulsi o internati, 55 associazioni o riunioni disciolte, senza contare 72 assoluzioni; dal principio della guerra, un totale di 50.000 giorni di carcere e di 1.200.000 marchi d'ammenda il che non parrà strano, quando si pensi che ci fu un periodo in cui la *Germania* di Berlino aveva contemporaneamente tre redattori in carcere, e che una condanna di 9 mesi toccò perfino ad una signora, la vedova Kirfel, direttrice di un periodico.

H. — Il declino di Bismarck Verso la pacificazione. Ma la stanchezza, passata la impressione dell'attentato Kullmann, si fece di nuovo sentire. Si riprese a parlare della pacificazione religiosa. I cattolici vi si dimostravano pronti, a patto che il governo tornasse indietro; il governo altrettanto, purchè i cattolici e i vescovi piegassero il capo ed accettassero la nuova legislazione.

Il maggio 1876 recava la legge per la quale il governo si impadroniva dell'amministrazione dei beni ecclesiastici. Una sentenza dell'Obertribunal di Berlino scioglieva il *Verein der deutschen Katholiken*, e il ministro dell'interno richiamava le autorità a vigilare severamente sulle associazioni cattoliche occupantisi di politica.

Tutto questo non impedì che lo sfasciamento del partito bismarckiano si accentuasse fortemente, e che nelle elezioni per il Landtag del 27 ottobre, il Centro, perduti 8 seggi, ne conquistasse 7 nuovi. Invece salì da 97 a 98 seggi nelle elezioni per il Reichstag avvenute il 10 gennaio del 1877, che ebbero una grande importanza perchè segnarono la separazione della maggioranza dei progressisti dal partito di governo, che restava così composto di 128 nazionali liberali (scesi a questo numero da 150 che erano), dei conservatori prussiani saliti da 24 a 37, dei 37 deputati del cosiddetto partito dell'impero, e di 11 progressisti; mentre l'opposizione si costituiva del Centro, dei 98 conservatori, di 22 progressisti, dei pochi Polacchi, socialisti e Alsaziani. Già nel Landtag si era notata una certa evoluzione; non si osava più combattere le proposte del Centro con le invettive, e la maggioranza si accontentava di lasciarle cadere cogli ordini del giorno puri e semplici; le numerose interessanti interpellanze preoccupavano e talvolta mettevano in serio imbarazzo il governo.

I due fatti che diedero un decisivo impulso alla pacificazione furono l'assunzione al pontificato di Leone XIII (v.), e il pericolo del Socialismo (v.). Bismarck aveva bisogno di combattere il nuovo nemico socialista. Il fatto che tanto al Landtag quanto al Reichstag i bilanci non sarebbero stati approvati senza il concorso del Centro, e il voto contrario dato dal Reichstag il 24 maggio alla legge che voleva abbandonare i socialisti alla mercè della polizia, gli fecero comprendere che la sua maggioranza non v'era più e che bisognava ricostituirla. I cattolici a loro volta erano meno vivaci, preoccupati dalle voci e dalle informazioni di trattative pendenti col Vaticano, che non tardarono ad essere confermate dalla pubblicazione delle lettere di Guglielmo e del principe ereditario a Leone XIII, in risposta a quella con cui il Papa aveva notificata la sua esaltazione al trono.

Cosicchè le elezioni del 30 luglio 1878 furono fatte senza che si parlasse da parte dei liberali della guerra religiosa. I risultati furono un trionfo per il Centro: esso conquistò 105 seggi, e rimase il partito più numeroso, giacchè i nazionali liberali scesero da 127 a 78, i progressisti da 49 a 36, mentre salirono da 40 a 62 i conservatori, e da 35 a 55 gli aderenti al partito dell'impero. Queste cifre erano la migliore risposta che si potesse dare alle pretese del Cancelliere, che, sfruttando fatti di natura delicata quali le frequenti visite fattegli a Kissingen da mons. Masella nel luglio e nell'agosto, non ristava dall'insinuare che la pace si sarebbe fatta senza e nonostante il Centro. In realtà, per confessione di giornali protestanti, le idee del Vaticano erano ben chiare: pronto a sacrificare fin dove fosse possibile, esso non avrebbe mai ceduto sui punti capitali, e i deputati cattolici con la loro insistenza erano l'appoggio migliore che il Vaticano stesso potesse desiderare.

Ormai, poi, senza che l'applicazione delle leggi di maggio cessasse, l'attenzione del paese e l'operosità del parlamento erano richiamate sulla legge contro i socialisti, ripresentata al Reichstag, che l'accettava il 19 ottobre con 221 voti contro 149: l'opposizione si componeva del Centro, dei progressisti, degli Alsaziani, dei Polacchi e dei socialisti. Bismarck la temeva soprattutto per l'avvicinarsi della discussione sulle tariffe doganali.

Questa preoccupazione procurò il 31 marzo 1879 un abboccamento tra Bismarck e Windthorst, successo al Mallinkrodt nella presidenza del Centro. Windthorst si presentava nella sua qualità di antico ministro del re d'Hannover, per regolare gli affari privati del re Giorgio V: questa non fu che l'occasione ufficiale del colloquio, poichè la sostanza furono trattative importanti, per le quali il Windthorst si impegnò, non certo senza compenso, a sostenere il governo nella questione delle tariffe doganali. La quale venne discussa nel maggio; il Centro entrò a costituire la maggioranza del Reichstag, capitanata dal barone di Frankenstein cattolico e rappresentante del Centro nella presidenza della Camera. Il 9 luglio la nuova legge doganale, con le clausole più essenziali volute dal Centro, passò, malgrado l'opposizione dei partiti coalizzati contro la maggioranza costituita dai cattolici e dai conservatori protestanti; e, benchè questo fatto non potesse di per sè dare troppe speranze per la pace religiosa, non può negarsi che insieme al perdurare delle trattative diplomatiche, poteva notevolmente influire in senso benefico.

Il primo compenso furono la dimissione del Falk, autore delle leggi di maggio, presentata il 3 luglio, e la nomina di Puttkamer, conservatore e protestante ortodosso, favorevolmente conosciuto: con che restavano giustificate le continue manifestazioni in favore della pacificazione che venivano anche da vescovi, quantunque le malaugurate leggi conti-

nuassero ad avere il loro corso regolare. Ciò che si opponeva ad una politica radicalmente diversa, era la preponderanza grandissima che il partito dei nazionali liberali aveva ancora nel Landtag: essi nelle elezioni del 1879 si presentarono col programma del mantenimento delle leggi di maggio, seguiti anche dai progressisti, mentre i conservatori ne chiedevano una revisione parziale e il Centro una revisione radicale. Invano gli officiosi tentarono trascinare la battaglia sul terreno economico; essa rimase sul terreno religioso, e fu importantissima: il Centro guadagnò 8 seggi, 4 i Polacchi, mentre ne perdettero 67 i nazionali liberali, 27 i progressisti, 6 i neoconservatori, a beneficio dei conservatori, dei conservatori liberi e dei socialisti.

I. — **L'intervento di Leone XIII.** Davanti a questo responso delle urne, il governo accennò ad una evoluzione, e nella seduta del 5 febbraio 1880 Puttkamer fece tali dichiarazioni da meritarsi i ringraziamenti di Windthorst. D'altra parte il Vaticano aveva fatto, nell'interesse della pace, concessioni importanti. Leone XIII, nella lettera del 24 febbraio 1880 all'arcivescovo di Colonia, annunciava d'essere disposto a tollerare che prima della istituzione canonica fossero fatti conoscere al governo i nomi dei sacerdoti da proporsi alle parrocchie. E Bismarck il 18 maggio presentava al Landtag un progetto di modificazione alle leggi persecutrici, che si riassumeva nella piena facoltà concessa al ministero di applicarle o no a suo beneplacito. Essa passò con molte modificazioni il 28 giugno con soli 4 voti di maggioranza, grazie ad un compromesso avvenuto tra il governo e i nazionali liberali, avendo Puttkamer dichiarato che lo scopo della nuova legge era quello di cattivarsi le popolazioni cattoliche e di far sparire il Centro. Il quale, inutile dirlo, votò contro: esso, malgrado le insinuazioni officiose, aveva l'appoggio di tutti i cattolici, che, in una adunanza imponente tenuta in quell'anno, gli si dichiararono solidali e ne approvarono la condotta.

All'aprirsi del 1881 Windthorst presentava invece una proposta tendente a sopprimere tutte le penalità inflitte dalle leggi di maggio contro i preti. Non si osò combatterla, ma si trovò modo di lasciarla cadere con un ordine del giorno invitante il governo a provvedere in via legislativa. Sorte uguale toccò ad una seconda, pure di Windthorst, per sopprimere il disposto delle leggi di maggio, privante delle rendite i preti cattolici.

Nel giugno Puttkamer passò agli interni, e nei culti gli successe Gossler, che dicevasi di tendenze concilianti, ma che invece si rivelò bismarckiano fino al midollo. Tuttavia si potè quest'anno venire ai primi accordi con Roma, che si tradussero nella nomina di mons. Korum (v.) a vescovo di Treviri e di mons. Kopp (v.) a vescovo di Fulda.

Per parte sua il Centro cooperava mirabilmente, e riuscì a far passare al Reichstag con grande maggioranza una proposta di Windthorst condannante la legge 4 maggio 1874, in virtù della quale il governo aveva facoltà di internare e di esiliare i sacerdoti cattolici: fu il primo colpo formidabile all'edificio. Il secondo venne dal Landtag, quando il governo propose la proroga della legge del 14 luglio 1880 accordante poteri discrezionali per l'esecuzione o no delle leggi di maggio: essa fu infatti inviata ad una commissione di 21 membri, 8 dei quali appartenenti al Centro, che vi introdusse importantissime modificazioni. Fu votata, poco dopo, l'importante deliberazione di ristabilire il credito per l'ambasciata prussiana presso la S. Sede; ma la sua promulgazione tardò tre mesi, giacchè non avvenne che il 31 maggio.

In questo tempo un inviato speciale conferiva a Roma col card. Segretario di Stato; ebbe buona fortuna, tantochè all'apertura del Landtag, seguita alle elezioni del 1882 che segnarono solo un progresso del partito conservatore, Guglielmo si dichiarava lieto degli accordi amichevoli intervenuti colla S. Sede. Però Bismarck non aveva applicato il voto del Reichstag, in ordine all'internamento ed all'espulsione dei preti, e per di più non aveva eseguita la legge 31 maggio.

Ma ogni resistenza ormai doveva cadere: le necessità parlamentari costrinsero infatti il governo a presentare finalmente una legge importante, che passò con 224 voti contro 107 e fu subito approvata dalla Camera dei Signori: essa stabiliva che l'obbligo ai superiori ecclesiastici di designare al potere civile i sacerdoti da investire d'un ufficio qualsiasi era soppresso, qualora quest'ufficio fosse temporaneo e revocabile; aboliva le punizioni che impedivano ai preti di supplirsi l'un l'altro, sopprimeva la competenza del famoso tribunale ecclesiastico per la nomina dei preti e dei professori e per l'esercizio delle funzioni episcopali, e dichiarava esente da ogni penalità l'esercizio delle funzioni ecclesiastiche. Questa legge rimarchevole entrò in vigore il 31 luglio, ma la cancelleria stabilì che non avrebbe avuto effetto per le diocesi di Colonia, di Gnesen-Posen, di Münster e di Limburgo, i cui vescovi erano in esilio. Tuttavia essa, con l'altra che le seguì subito e che permetteva di supplire al difetto di parroci con preti avventizii, e col decreto 28 giugno della corte suprema dell'impero che, riferendosi all'art. 106 del Cod. pen., decideva « un insulto contro l'infallibilità del Papa essere punibile come un insulto verso la Chiesa cattolica, essendo il dogma dell'infallibilità una conseguenza inesorabile della dottrina della Chiesa », scalzava le basi stesse della legislazione di maggio.

L'ultimo avvenimento importante di questo anno fu la visita del principe imperiale al Papa, a cui seguirono subito il richiamo del vescovo di Limburgo mons. Blum e più tardi quello del vescovo di Münster, e il decreto del 31 dicembre che ristabilì il pagamento delle rendite alle diocesi di Kulm, di Ermeland e di Hildesheim.

L'anno seguente, spirando il 31 marzo la legge già prorogata e modificata nel 1882 per le facoltà al governo di applicare la legislazione di maggio, non ne fu presentata un'altra, perchè tutti sentivano che bisognava scendere più alla radice. Il Centro sollevò anche la questione del ristabilimento degli artt. 15, 16 e 18 dalla Costituzione, aboliti per far luogo alla persecuzione, ma non riuscì; tenne viva per 11 giorni la discussione sul bilancio dei culti e della istruzione, ritornò alla carica con una proposta di Windthorst per l'abolizione della legge di espulsione dei preti già votata dal Landtag e non applicata: tutto questo sempre fra l'opposizione e le dichiarazioni di disprezzo di Bismarck e di Gossler. Nelle elezioni per il Reichstag del 28 ottobre il Centro conquistò 2 seggi di più, giungendo così al numero di 111 e mantenendo il primo posto fra i partiti. Le sue proposte nella sessione del Landtag, aperta il 15 gennaio del 1885, furono respinte col pretesto delle pratiche pendenti con Roma,

mentre con Roma si protraevano le conclusioni col pretesto delle difficoltà opposte dal Centro. Questa politica a doppio taglio non poteva più a lungo illudere la popolazione cattolica, sulla quale non è escluso che il Bismarck abbia voluto influire, affidando a Leone XIII la mediazione tra la Germania e la Spagna nella questione delle Isole Caroline.

L. — **La fine**. Tuttavia la causa cattolica progrediva sempre. La nota 4 aprile 1886 del card. Jacobini (v.) faceva dipendere la concessione permanente dell'*Anzegepflicht* (obbligo di presentare al governo gli eletti alla cura delle anime) dalla revisione o almeno da una promessa di revisione completa delle leggi di maggio. Subito dopo, il 13 aprile, alla Camera dei Signori passava con 123 voti contro 46 una legge politico-religiosa con molti emendamenti di mons. Kopp, approvata dal Landtag il 10 maggio, sancita dall'imperatore il 21 maggio, e pubblicata il 25. Le sue disposizioni più importanti erano le seguenti: 1° I preti cattolici sono affrancati dall'esame di Stato; 2° sono riaperti i Seminari e gli alunnati con professori tedeschi e programmi comunicati al governo; 3° i sagrestani non saranno più considerati come membri del clero; 4° è abolito il ricorso allo Stato in affari spirituali; 5° è soppresso il tribunale ecclesiastico; 6° la celebrazione delle Messe e l'amministrazione dei Sacramenti sono immuni da penalità; 7° gli Ordini ospitalieri potranno occuparsi di altre opere pie, tranne che dell'istruzione dei fanciulli; 8° il parroco sarà presidente della fabbriceria, eccettochè sulla riva sinistra del Reno; 9° provvisoriamente sono escluse dal godimento dei benefici della legge le diocesi di Gnesen-Posen e di Kulm; 10° si notificheranno al governo le candidature ecclesiastiche, impegnandosi questo a modificare le leggi di maggio, in modo da permettere alla Chiesa la libera formazione del proprio clero.

Sbarazzato così il terreno dalla questione religiosa con provvedimenti sostanziali e con formali impegni per il futuro, Bismarck, a cui stava sempre dinanzi l'idea di una Germania strapotente, dominatrice di tutte le autorità spirituali e temporali, e resa tale per merito suo, si dedicò ad ottenere per altri 7 anni la rinuncia del parlamento (già concessa nel 1879) a votare il contingente di leva e quindi a discutere il bilancio della guerra; ma la commissione del Reichstag non volle accettare l'aumento di 41.000 uomini per 7 anni, bensì solo per 3; e il 14 gennaio 1887 il voto della Camera le diede ragione. Per Bismarck il progetto era di così vitale importanza, che sciolse il Reichstag. La sua irritazione maggiore era contro il Centro, il nucleo più forte della opposizione. Fece spargere voci di disapprovazioni vaticane, e, approfittando della posizione politico-religiosa del momento, non ebbe molta difficoltà ad ottenere un intervento diretto del card. Segretario: al capo ufficiale del Centro, il Frankenstein, fu significato che il S. Padre avrebbe gradito che ritirasse la sua opposizione, potendo questo fatto essere compensato da nuovi progressi sul terreno religioso. Il Frankenstein scrisse allora al Nunzio di Baviera, giustificando la condotta del partito e chiedendo di conoscere se la S. Sede credesse non più necessaria l'esistenza del Centro nel Reichstag, nel quale caso egli e la maggioranza dei suoi colleghi avrebbero rinunciato al mandato. La risposta del card. Jacobini al Nunzio fu abile: riconosceva il S. Padre i meriti del Centro, e non poteva credere esaurito il suo compito; il Centro doveva restare per promuovere la completa abrogazione delle leggi di maggio, per difendere la legittima interpretazione delle nuove leggi e per invigilarne l'esecuzione; come partito politico aveva la massima libertà d'azione: che se, nella vertenza sul settennato militare, il S. Padre aveva creduto di manifestare il suo proposito, ciò si doveva attribuire alle attinenze d'ordine religioso o morale che a quella vertenza si associavano, cioè la speranza di avere la completa revisione delle leggi di maggio, di concorrere a garantire la pace europea e di rendersi accetto l'imperatore e il principe di Bismarck. La questione era così posta in termini nettissimi: il dovere del Centro, essendo la vertenza trascinata sopra un terreno quasi spirituale, era quello di non opporsi al Papa, senza sacrificare la propria opinione personale e la libertà politica. In questo senso commentò il Windthorst la lettera del card. Jacobini nella assemblea di 6000 cattolici tenuta a Colonia il 6 febbraio: le sue parole furono coperte da applausi e riassunte nelle deliberazioni del congresso.

È però innegabile che le elezioni avvenivano, dopo questo fatto, in condizioni poco favorevoli, sicchè non è da meravigliarsi se il Centro perdette 3 seggi. E il 7 marzo il Reichstag votava il settennato, con 247 voti contro 20 e 86 astenuti: del Centro 7 soli votarono in favore, gli altri si astennero. Diverso fu il contegno del Centro nella legge religiosa presentata subito dopo al Landtag, diretta a continuare l'opera di demolizione di quella di maggio; benchè in molte parti fosse riconosciuta incompleta, specialmente sull'argomento del voto ai parroci, anche da mons. Kopp, Windthorst nel colloquio avuto con mons. Galimberti fu informato che il S. Padre ne desiderava l'approvazione; non prese quindi parte alla discussione se non per dichiarare che, in omaggio a questo altissimo desiderio, l'avrebbe votata. Difatti la legge il 21 aprile passò.

In seguito la morte di Guglielmo I, poi quella di Federico III, la salita al trono del giovane Guglielmo II, cambiarono notevolmente la politica interna della Germania. Bismarck si sentiva ormai presso alla caduta. Nel 1889 fece un ultimo tentativo col « cartello », già riuscito nel 1887, cioè con la lega dei partiti conservatore, libero-conservatore e nazionale-liberale per sostenersi nelle elezioni col programma del Cancelliere. Ma i comizii del febbraio 1890 ne segnarono la definitiva sconfitta: il Centro riuscì con 107 voti, benchè si fosse presentato con un programma improntato alla difesa della sovranità pontificia; i socialisti fecero enormi progressi. E il 15 marzo Bismarck, sotto il colpo di questi avvenimenti che avevano aperto gli occhi al nuovo imperatore, rassegnò le sue dimissioni.

Il ritiro di Bismarck assicurò al Centro una posizione incontrastata. Esso potè riprendere con maggior probabilità di successo la spinosissima questione scolastica e tutte le altre riferentisi agli interessi religiosi, ancora insolute: quella dello *Sperrgelder* circa la restituzione delle rendite sequestrate al clero; quella del richiamo dei Gesuiti, che ritorna periodicamente allo studio negli uffici del Reichstag, validamente perorata dal Windthorst sul letto di morte (+ 1891); quella del ristabilimento delle due divisioni, protestante e cattolica, al ministero dei culti, che era stato nel 1871 il punto di partenza della guerra religiosa.

M. — In un ventennio il K. potè dirsi esaurito. Esso non fu un'impennata capricciosa di Bismarck, un incidente diplomatico o un semplice episodio legislativo, ma l'urto di due concezioni della vita e di due civiltà: il germanismo protestante, allora alleato col liberalismo, e il cattolicesimo. Urto prevedibile, e difatti previsto dalle menti più acute, come KETTELER, e denunciato, — ad es. dal MAJUNKE nel 1881 in un opuscolo che fece molto rumore (*Das evangelische Kaisertum*, Berlin 1881) — come violenta pretesa del protestantesimo tedesco di costituirsi in un nuovo « Santo Impero » nell'Europa centrale. Quando l'imperatore nel 1898 fece un viaggio a Gerusalemme e con gesto teatrale donò ai cattolici il terreno della dormizione della Vergine, i protestanti videro in quel fatto il trionfo di Lutero riportato dalla Germania ai piedi stessi del Calvario. Del resto la concezione del nuovo impero sorpassava anche l'ortodossia protestante, presentandosi come rigoroso immanentismo politico, della più bell'acqua hegeliana, colorito già di razzismo pangermanistico. « Il nostro Stato ed impero tedesco è una vera comunità morale e quindi religiosa, assai più profonda che tutte le degenerate comunità ecclesiastiche ed ultramontane », scriveva l'organo principale del liberalismo nazionale il 31-I-1872. Nel 1873 AD. ZEISING di Monaco nell'opera « Religione e scienza, Stato e Chiesa », ripeteva la lezione di Hegel, predicando l'assolutezza del potere statale e inculcando la statolatria. L'« Antropogenia » (1874) di HAECKEL (v.) e l'« Autodissoluzione del cristianesimo » di ED. VON HARTMANN (v.), che allora andò a ruba, lavoravano nello stesso senso. La polemica di piazza o di giornale, la libellistica, la produzione antiromana di scritti romanzeschi, pseudo-scientifici, popolari, comperata e alimentata coi « fondi guelfi » (proprietà confiscate all'ex-re di Hannover, messe a disposizione di Bismarck), copriva di fango impunemente Papa, vescovi, preti, religiosi, la Chiesa, la religione.

La battaglia giovò alla parte cattolica, non fosse altro perchè, coalizzandone le resistenze, ne assopì le divisioni, le diede coscienza della sua potenza in seno alla vita nazionale e la liberò dal penoso complesso di inferiorità in cui per l'innanzi era tenuta. E si concluse con una vittoria dell'idea cattolica. Una di quelle vittorie che non vengono senza gravi perdite. Parve piuttosto un armistizio, che prima di essere trasformato in pace, fu clamorosamente rotto dal NAZISMO (v.) hitleriano.

BIBL. — *Die politischen Reden der Fürsten Bismarck*, a cura di H. KOHL, V-VIII (Stuttgart 1893). — *Bismarck-Jahrbuch*, I, II (Berlin 1894-95) e IV (Leipzig 1897). — E. FOERSTER, *Adalbert Falk*, Gotha 1927. — C. DE GRUNWALD, *Bismarck*, Paris 1949. — A. O. MEYER, *Bismarck*, Stuttgart 1949. — E. EYCH, *Bismarck a. the German empire*, London 1950; vers. ital., Torino 1950. — O. VOSSLER, *Bismarcks ethos*, in *Histor. Zeitschrift*, 171 (1951) 263-92. — P. MAJUNKE, *Gesch. der Ks. in Preussen-Deutschland*, Paderborn 1887. — G. GOYAU, *Bismarck et l'Eglise. Le Culturkampf* (1870-78), Paris 1911-13, 4 voll.; 1922². — B. KISSLING, *Gesch. der K. s in deutschen Reiche*, Freib. i. Br. 1911-1916, 3 voll. — J. FREISEN, *Verfassungsgesch. der kath. Kirche Deutschlands in der Neuzeit*, Leipzig 1916. — H. J. SCHMIDT, *Der K.*, Paderborn 1926. — H. REINARTZ, *Der K.*, Düsseldorf 1926. — L. MÜLLER, *Der Kampf zw. polit. Katholizismus u. Bismarcks Politik*, Breslau 1929. — H. TÖTTER, *Bismarck u. das Zentrum*, Emsdette 1936, Karlsruhe 1938. — B. BACHEM, *Vorgeschichte, Geschichte u. Politik der deutschen Zentrumspartei*, III-IV (Köln 1927-28). — M. O. KOLBECK, *American opinion on the K.* (1871-82), Washington 1942. — E. SCHMIDT, *Bismarcks Kampf mit dem polit. Katholizismus*, Hamburg 1942. — W. P. FUCHS, *Zur Bismarckkritik Franz von Roggenbachs*, 4 memorie all'imperatrice Augusta, con coraggiose critiche al K. bismarckiano, in *Die Welt als Geschichte*, 10 (1950) 39-55. — H. BORNKAMM, *Die Staatsidee im K.*, in *Histor. Zeitschrift*, 170 (1950) 41-72, 273-306. — F. CHABOD, *K. e Triplice Alleanza in discussione fra il Vaticano e il governo austro-ungarico nel 1883*, in *Riv. stor. ital.*, 62 (1950) 257-80, con 5 docc. diplomatici del giugno-dic. 1883

KŪMI Giuseppina (*Maddalena*), O. P. (1763–1817), n. a Wollerau (Svizzera), m. a Weesen, dove diciassettenne si fece domenicana, emise i voti solenni (1782) e fu maestra delle novizie e vicepriora. Fu dotata di favori mistici e di stigmate. — *Vite* scritte da J. LANDOLT, Lucerne 1867 e da A. L. MASSON, Lyon 1906. — H. M. CORMIER, *Disceptatio*, Roma 1916.

KŪMMERNIS (*Comera*, *Cumerana*, *Komina*, *Kumeria*, *Uncumber*, *Oncommera* [da *ohne Kummer* = senza preoccupazioni?] *Ontcommena*, *Whilgefortis* = vergine forte, o santa faccia? [*hilge Vartz*]), identificata da molti (tra i primi da Molano nel 1568) con Liberata, S., festeggiata il 20 luglio.

Fu l'oggetto d'una strana leggenda diffusasi specialmente nei paesi nordici. K. sarebbe figlia d'un re pagano di Portogallo, che per interessi politici la voleva maritare ad un re di Sicilia. La fanciulla, essendo cristiana e già mistica sposa di Cristo, si rifiutò. Il padre la fece porre in carcere, sperando di persuaderla. Ma la « vergine forte » ottenne con le preghiere dal suo mistico Sposo che le crescesse sul mento una lunga barba. Il padre, allora più adirato che ammirato, la fece crocifiggere come Cristo e per ischerno la fece vestire di rozzo saio; ma le conservò, in memoria della sua origine, la corona d'oro e le fece porre dei calzari d'oro. Un povero musico, a cui K. nel tempo felice faceva l'elemosina e che ora si trovava nella più orrida miseria, venne sotto la croce della martire e si pose con amore devoto a sonare i suoi pezzi migliori; ed essa gli lanciò una delle sue scarpe d'oro. Senonchè si sparse la voce che la scarpa d'oro fosse stata da lui rubata; perciò venne condannato a morte. Recatosi al supplizio, egli ottenne di fermarsi di nuovo a suonare i suoi pezzi migliori sotto lo croce della Santa, tuttora viva: ella gli lanciò tosto anche l'altra scarpa. Così fu dimostrata la innocenza del pio musico, che potè conservare il prezioso dono della martire morente.

Questa leggenda popolare secondo i varii luoghi subì ulteriori ampliamenti e variazioni, specialmente in Germania, ove sorsero molti santuari nei quali la Santa è venerata crocifissa, barbata, avvolta in una tunica, con una corona d'oro in capo e l'un piede nudo; in basso, il devoto suonatore. Ma questa rappresentazione è a un dipresso la descrizione del VOLTO SANTO (v.) di Lucca, il cui culto era assai popolare nel sec. XII. Argomenti iconografici e la stessa immagine del « Volto Santo » di Lucca dimostrano che nei primi tempi Cristo in CROCE (v.) veniva rappresentato vivente, vestito della tunica e con la corona regale sul capo. Quando si diffuse l'uso di raffigurare il Crocifisso, come oggi si vede,

quelle antiche immagini, che si conservavano ancora qua e là, dal popolo che non riusciva a riconoscere in esse Gesù Crocifisso, furono attribuite a un Santo, anzi, a cagione delle chiome lunghe e della veste, a una Santa barbuta. Così, ci sembra, potè nascere la fantasiosa leggenda di S. K.

Questa è pur venerata col nome di **Liberata** (Livrada) ma non le si attribuisce la barba. Altrove è dipinta senza il sonatore. Del resto la leggenda di S. Liberata (liberata da Dio) corrente nel sec. XVI si svolge diversamente: Calsia, moglie d'un re pagano, Catellius, partorisce nello stesso giorno 9 figlie fra cui Liberata, le quali per interessamento della nutrice sono salvate da morte e ricevono un'educazione cristiana. Scoppiata la persecuzione, esse sono messe a morte: Liberata viene decapitata.

Ontkommera viene menzionata per la prima volta a Gand, a Steenbergen (Brabante olandese), sulla fine del sec. XIV o all'inizio del sec. XV. Da queste regioni si diffuse, sembra, la leggenda della Santa barbuta. Col nome di **Wilgeforte** (Guilleforte) fu venerata specialmente nel Nord della Francia, in Inghilterra, dove era invocata contro le discordie coniugali, e fin dal 1515 fu inserita da Hermann Greven nel Martirologio (« regina W., figlia del re di Portogallo, vergine e martire »). Nel Martirologio Romano al giorno 20 luglio si legge: *In Lusitania S. Wilgefortis virginis et martyris, quae pro christiana fide ac pudicitia decertans in cruce meruit feliciter consummare martyrium.* **Liberata** ebbe culto specialmente nella Francia meridionale e nella Spagna (soprattutto a Siguenza).

La Santa compare anche con altri nomi: Eutropia, Paola, Gwer, Regenfledis, Digneforte.

BIBL. — ACTA SS. *Jul.* V (Ven 1748) *die* 20, p. 50-70: *De S. Liberata, alias Wilgeforte, virgine et martyre.* — ANAL. BOLLAND, 14 (1895) 41 (menzione di Wilgeforte nel *Sanctilogium* di Giov. Gielemans); 33 (1914) 473 s (Wilgeforte o Liberata è ricordata in molti calendari al 19 luglio o all'8 ottobre); 52 (1934) 451-54 (recensione dell'opera sottocitata di Schnürer - Ritz); 54 (1936) 328 (menzione di Wilgeforte nel Martirologio di Greven); 58 (1940) 81 s (menzione di W. nel Martirologio Romano). — G. SCHNÜRER, *Die Kümmernisbilder als Kopieen des « Volto Santo » von Lucca,* in *Görres-Gesellschaft*, 1901, p. 43-50. — ID., *Der Kultus des « Volto Santo » und der hl. Wilgefortis in Freiburg,* in *Freiburger Geschichtsblätter*, 9 (1902) 74-105. — G. SCHNÜRER-J. M. RITZ, *S. K. und « Volto Santo »*, Düsseldorf 1934 (pp. 314, con illustrazioni). — J. GESSLER, *Une version inédite de la légende de S. Wilgeforte ou Ontcommer*, in *Rev. d'hist. eccl.*, 31 (1935) 93-99, una vita fiamminga della seconda metà del sec. XV, contemporanea, dunque, dei più antichi documenti che possediamo circa la Santa. — ID., *Die Vlaamsche baardheilige Wilgefortis of Ontcommer*, Antwerpen 1937, pp. 199 con illustrazioni, estratto da *Folklore brabançon,* 15 (1936) 307-401, con molti complementi; vers. franc., *La vierge barbue. La légende de S. Wilgeforte ou Ontcommer*, Bruxelles 1938. — ID., *Wilgefortiana. Een bibliographisch overzicht*, estratto da *Oostvlaamsche Zanten,* 16 (1941), pp. 15.

Per S. Liberata, v. anche TORIBIO MELLA Y ARNEDO, *Historia de la diocesis de Siguenza y sus obispos,* I (Madrid 1910) 317-22 (si riporta una « Passio » di S. Liberata, che si fa risalire al secolo XII, e si discutono i rapporti tra Wilgeforte e Liberata). — Cf. pure FLOREZ, *España sagrada*, XIV, p. 122-35; NIC. ANTONIO, *Censura de historias fabulosas*, p. 70; J. GODOY ALCANTARA, *Historia critica de los falsos cronicones*, p. 216.

KUNCEVIČ (*Kuncewicz*) Giosafat. v. GIOSAFAT K.

KUNSTMANN Federico (1811-1867), n. a Norimberga, ordinato prete nel 1834, terminò la sua carriera come professore di diritto canonico alla università di Monaco (dal 1847), dove morì, lasciando pregiati lavori di storia e di diritto, solidi e diligenti, come: *Die Canonensammlung des Remedius von Chur* (Tubinga 1836, ed. princeps con commento); *Die lateinischer Pönitentialbücher der Angelsachsen*, con introd. storica (Magonza 1844); *Das Eherecht des Bischofs Bernhard von Pavia*, in « Archiv. f. kath. Kirchenrecht », 4 (Magonza 1861) 3-14, 217-62, con ediz. della « Summula de matrimonio »; *Die gemichten Ehen unter dan christl. Konfessionen Teutschlands* (Ratisbona 1839); *Hrabanus Maurus* (Magonza 1841); *Grundzüge eines vergleichenden Kirchenrechts des christl. Confessionen* (Monaco 1867): numerosi articoli su varie riviste. — *Allgem. deutsche Biographie*, XVII, 391. — HURTER, *Nomenclator*, V³, col. 1355 s. — Cf. alcune recensioni delle opere di K. in *Theol. Quartalschrift*, 1842, p. 458-65; 1845, p. 577-88.

KURBSKI Andrea (1528-1583), principe russo, storico e teologo ortodosso, m. in Lituania, dove si era rifugiato dopo di essersi ribellato allo zar Ivan il Terribile. Lasciò, tra l'altro, una importante *Storia del granduca di Mosca* (1 primo monumento storiografico russo), una *Storia del conc. di Firenze*, numerose note sui Padri della Chiesa (specialmente sul Crisostomo, sul Damasceno, su S. Massimo il Confessore), dei quali aveva in progetto una traduzione russa. — Antologia dei suoi scritti in *Skazania kniazia Kurbskago*, a cura di USTRIALOV, Kiev 1838, 1868³. — Per la corrispondenza di K. con Ivan il Terribile, v. K. H. MAYER e K. STÄHLIN, *Der Briefwechsel .. (1554-1579)*, Leipzig 1921. — Bibl. presso I. GRELEWSKI in *Dict. de Théol. cath*, VIII, col. 2380.

KURTH Goffredo (1847-1916), n. ad Arlon, m. ad Assche presso Bruxelles, grande storico belga, cattolico. Fatti gli studi ad Arlon e a Liegi, con grande successo anche nelle discipline letterarie, fu professore di storia a Liegi (1872-1906), dove organizzò la cattedra di storia, introducendo (1874) il corso di esercitazioni pratiche (esempio imitato ben presto a Bruxelles, Gand, Lovanio), preparando il terreno alla legge del 1890 che creò nel Belgio il dottorato in scienze storiche e imponeva corsi pratici (esercitazioni e corsi critici) e la tesi inaugurale. In seguito fu direttore dell'Istituto storico Belga in Roma (dal 1906). Era per molti aspetti un autodidatta; eppure riuscì un eccellente maestro, grandemente benemerito della storia e dell'insegnamento storico nel Belgio. E non guastava affatto che egli sapesse condire la severità del metodo e della ricerca scientifica con le malie dello stile e col calore dell'eloquenza.

La sua eredità letteraria è straordinariamente ricca: s'aggira attorno ai 550 numeri, dei quali basti ricordare gli studi su S. Lamberto (1876 e 1893), S. Remaclo (1876), S. Gregorio di Tours (1878), S. Servasio (1881, 1882, 1883), S. Federico di Liegi (1883), S. Genoveffa (1913), S. Radegonda e Samuele (1914), le beghine (1912)...; *Les origines de la civilisation moderne* (Paris 1886, 2 voll.; 1911⁶); la collaborazione coi suoi alunni nella preparazione delle dissertazioni accademiche;

Histoire poétique des Mérovingiens (Paris 1893), con l'importante introduzione: *L'épopée et l'histoire*, apparsa in « Revue des questions histor. », 53 (1893) 1-26; *Clovis* (Tours 1896; 1901² in 2 voll.; Bruxelles 1923); *La frontière linguistique en Belgique et dans le Nord de la France* (1896-98, 2 voll., estratto da « Mémoires couronnés » dell'Accad. reale del Belgio); *S. Clotilde* (Paris 1897); *L'Eglise aux tournants de l'histoire* (Bruxelles 1900); *S. Boniface* (Paris 1902); *Notger de Liège et la civilisation au X siècle* (Paris 1905, 2 voll.); *Qu'est-ce-que le moyen-âge* (Paris 1905²); *La cité de Liège au moyen-âge* (1908, 3 voll.); *La nationalité belge* (Namur 1913); *Etudes franques* (Paris 1919, 2 voll.). Cf. anche *Inédits de G. K.*, in *Revue latine*, 4 (1921) 821-42).

A sua gloria va ricordato anche l'intenso apostolato sociale da lui svolto come conferenziere, oratore di congressi, giornalista, scrittore, membro attivo di associazioni a scopi sociali, contro ogni forma di oppressione della persona umana (in particolare contro la schiavitù, contro la politica americana intesa a distruggere sistematicamente i Pellerossa, contro lo sfruttamento degli operai . . .) e in favore del cosiddetto « cristianesimo sociale », organizzato nella democrazia cristiana, cui, subito dopo l'enciclica di Leone XIII, aveva dato il suo entusiastico ed operoso assenso (1891). Sognava di ricostituire le gloriose organizzazioni cristiane del lavoro che erano in atto nel medioevo. « Che la classe operaia possa essere, in una nazione civile, un organismo influente e rispettato, nel pieno possesso dei suoi diritti, capace all'occasione di difenderli, è ampiamente dimostrato dalla storia del nostro regime comunale del medioevo . . . Perchè, sotto il soffio creatore dello spirito cattolico, gli innumerevoli atomi popolari, che oggi turbinano nel vuoto, non potrebbero ricostituirsi in un corpo organizzato, vivo, abbastanza forte per non dovere affidare il rispetto dei suoi diritti primordiali alla carità di un padrone o al senso umanitario di qualche società anonima? » (così K. scriveva il 22-I-1893 sul giornale liegese *Le bien du peuple*).

Bibl. — Biografie di A. Cauchie (Bruxelles 1922), H. Pirenne (in *Annuaire* dell'Ac. R. del Belgio, 40 [1924] 193-262), F. Neuray (*Une grande figure nationale: G. K.*, Bruxelles 1931). — Studio con amplissima bibliogr. presso H. Leclercq in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, VIII-1, col. 879-908.

KURTZ Giovanni Enrico (1809-1890), n. a Montjoie, m. a Marburgo, teologo di indirizzo neoluterano, professore di religione al Gymnasium di Mitau (1835-49), di storia della Chiesa (1849) e di storia del Vecchio Testamento a Dorpat (1859-70), scrisse di teologia e di storia biblica ed ecclesiastica opere che ebbero larga diffusione, come: *Christliche Religionslehre* (Mitau 1844, 1912¹⁵), *Bibel und Astronomie* (ivi 1842, 1865⁵), *Der alttest. Opferkultus* (1862), *Gesch. des alten Bundes* fino alla morte di Mosè (1848-55, e ancora in seguito, 2 voll.), *Bibl. Geschichte* (1847, con più di 50 ediz.), *Lehrbuch* (dalla III ed., 1856, *Abriss*) *der Kirchengeschichte* (1852, 1911¹⁷), un'altra opera dello stesso titolo « per studenti » (1849, 1906¹⁴), *Handbuch der allgem. Kirchengesch.* (1853-56, 2 voll.). Egli è un conservatore rispettoso del soprannaturale. Peraltro non si trattiene da giudizi ingiusti contro la Chiesa cattolica. — *Allgem. deut. Biogr.*, LI, 450 ss. — *Die Relig. in Gesch. u. Gegenwart*, III², col. 1440. — Enc. It., XX, 315 *a*. — Michels in *Dict. de la Bible*, III, col. 1916.

KURZ Franc. Ser. (1771-1843), n. a Kefermarkt, m. nel convento di S. Floriano di Olmütz, dove era entrato tra i Canonici Regolari di S. Agostino (1790) e dove era stato archivista (dal 1797) e parroco (dal 1810). Per le sue indefesse ricerche delle fonti, per la critica sicura ed obiettiva, per i suoi dotti e solidi lavori storici, è considerato il padre della storiografia austriaca, per la quale fondò una scuola in S. Floriano e alla quale educò un'eletta schiera di discepoli. Si devono a lui, tra l'altro: *Beiträge zur Gesch. des Landes Oesterreich ob der Enns* (1805-1809, 4 voll.), *Gesch. der Landwehr* (1810), *Oesterreich unter Kaiser Friedrich IV* (1812, 2 voll.),... *unter Ottokar u. Albrecht I* (1816, 2 voll.),... *unter Friedrich d. Schönen* (1818),... *unter Albrecht d. Lahmen* (1819),... *unter Herzog Rudolf IV* 1821),... *u. Hzg Albrecht III* (1827),... *u. Hzg Albrecht IV* (1830, 2 voll.).... *u. Kaiser Albrecht II* (1835), *Oesterreichs Handel in älteren Zeiten* (1821), *Oesterreichs Militärverfassung in älterer Zeit* (1825). Furono suoi discepoli Gius. Chmel (v.), Jodoco Stulz (v.). — Cf. E. Mühlbacher, *Die liter. Leistungen des Stiftes St. Florian* (1905) 166-255. — J. Hollnsteiner in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, IV, col. 317. — Hurter, *Nomenclator*, V³, col. 1319.

KUTSCKER Giov. Rodolfo, Card. (1810-1881), n. a Wiese (Slesia austriaca), m. a Vienna. Terminati gli studi e ordinato prete (1833), fu professore di teologia morale a Olmütz (dal 1835), poi segretario, consigliere e cancelliere del vescovo di Sommerau (dal 1843). Chiamato a Vienna (1852), vi fu parroco aulico, direttore del Frintaneo (fino al 1862) e collaborò col ministero del culto e dell'istruzione (1857-76). Già abbate mitrato di Pragrany dal 1853, fu scelto come prevosto del capitolo, vicario generale e coadiutore del vescovo di Vienna (1862), cui successe nel 1876, nominato cardinale il 22-VI-1877. Alla gloria di zelante pastore e di abile negoziatore unì anche quella di studioso e di solido scrittore, lasciandoci, tra l'altro: *Die gemischten Ehen* (Wien 1838, 1842³), *Die hl. Gebräuche der kath. Kirche ... vom Sonntag Septuagesimae bis Ostern* (ivi 1842, 2 voll.), *Sammlung der Vorschriften ...* (Olmütz 1847-50, 4 voll.), *Die Lehre vom Schadenersatze* (ivi 1851), *Das Eherecht der kat. Kirche nach seiner Theorie u. Praxis* (Wien 1856-57, voll. 5) che è il suo capolavoro. — Cf. Schmid in *Kirchenlexikon*, VII, col. 1267-69). — Hurter, *Nomenclator*, V³, col. 1787 s.

KÜTTEL, Beato, abbate principe (1780-1808), l'ultimo, del monastero santuario di Einsiedeln (v.), al quale impresse meraviglioso sviluppo; regolò le relazioni del monastero con la diocesi di Costanza, e promosse la vita interiore monastica. L'irruzione dei Francesi distrusse la cappella delle Grazie: ma la venerata immagine della Vergine a tempo era stata messa in salvo all'estero. Il Beato potè ritornare al suo santuario nel 1802.

KUYPER Abramo (1837-1920), teologo protestante e uomo politico olandese, n. a Maasluis, m. a L'Aja. Pastore della Chiesa riformata, pur partecipando attivamente alla vita politica, che lo portò

due volte alla seconda Camera (1874, 1894), alla presidenza del Consiglio (1901) con il portafoglio dell'Interno, e alla prima Camera (1913), s'interessò vivamente agli studi teologici e lavorò indefessamente per il consolidamento della Chiesa neocalvinista olandese moderna. Aderì dapprima al «soprannaturalismo» (fino al 1858), poi, studiando in Leida, alla teologia «moderna», e dal 1860 alla teologia di Groninga; in seguito ritornando all'ortodossia protestante, difese una «teologia etica» e posizioni «confessionali» (1868); si ancorò alla fine in un rigido calvinismo, che, per essere un'evoluzione del calvinismo storico originario, meglio si direbbe neocalvinismo o, com'egli stesso lo chiama, un calvinismo «riformato». Si deve a lui la fondazione (1880) di una università libera ad Amsterdam. — Dei suoi scritti molteplici, ricordiamo: *Het modernisme, een «fata morgana» op godsdienstig gebied* (1871: il sottotitolo indica il suo atteggiamento verso il «modernismo»), *Het calvinisme oorsprong* (1874), *Tractaat van der Reformatie der Kirken* (1884), *Encyclopaedia theologiae* (1894, 3 voll.), *Het calvinisme* (1898 s), *Ons program* (1907).

BIBL. — P. KASTEEL, *A.-K.*, Lovanio 1939 (pp. IX-348). — P. A. VAN LEEUWEN, *Het Kerkbegrip in de theologie van Abr. K.*, Franeker 1946 (pp. 296); cf. G. THILS, *A. K. et la théologie protestant aux Pays-Bas*, in *Ephem. theol. Lov.*, 25 (1949) 92-96. — P. RIDDERBOS, *De theologische cultuurbeschouwing van A. K.*, Kampen 1947 (pp. 338). — J. C. GROOT, *Protestantse theologie in Nederland*, in *Studia cath.*, 23 (1948) 48-60. — J. M. VAN DER KROEF, *A K. and the rise of neo-calvinism in the Netherlands*, in *Church history*, 17 (1948) 316-34. — Z. W. SNELLER, *K en Fruin*, in *Huldeboek B. Kruitwagen*, L'Aja 1949, pp. 389-406. — H. J. LANGMAN, *K. en de volkskerk*, studio dommatico-ecclesiologico, Kampen 1950.

KYRIALE. v. KYRIE ELEISON, i).

KYRIE, eleison (traslitterazione latina dal greco Κύριε, ἐλέησον = Signore, abbi pietà): invocazione frequentissima nella Bibbia (cf. Salmo IV 2, VI 3, IX 14, XXV 11...; Mt XX 30; Mc IX 21, X 47...; Lc XVI 24, XVII 13...), di cui anche la letteratura pagana offre qualche esempio (cf. VIRGILIO, *Eneide*, XII, 177; per un celebre testo di ARRIANO, *Dissert. Epict.* II, 7, v. *Dict. d'Arch. chrét.*, VIII-1, col. 908 e nota 1).

a) L'uso liturgico del *K. e.* è testimoniato dapprima in Oriente nell'ambiente Antiochia-Gerusalemme, dopo la metà del IV sec., dalle COSTITUZ. APOST. (VIII, 6, PG 1, 1078: ad ogni invocazione proposta dal diacono «populus respondeat: *K. e.*, et ante cunctos pueri»), da S. GIOV. CRISOSTOMO, dalla pellegrina ETERIA (v.). Dal sec. IV in poi è frequentissimo nelle liturgie orientali, come risposta del popolo agli inviti del diacono.

b) In Occidente, il can. 3° del conc. di Vaison (529), presieduto da S. CESARIO d'Arles (v.), prova che il *K. e.* era in uso a Roma e in Italia prima del 529 (probabilmente dalla fine del sec. V) e lo estende alle chiese di Arles e della Provenza: «Secondo la *dulcis et nimium salutaris consuetudo* di Roma, d'Oriente e di tutta l'Italia, si canterà spesso nelle nostre chiese il *K. e.* al fine di eccitare la compunzione: si canterà a mattutino, alla Messa e ai vespri» (HEFELE-LECLERCQ, II-2, 1113 s). Nella lettera indirizzata (598) da S. GREGORIO M. a Giovanni di Siracusa, il quale criticava, come indebite concessioni fatte ai Greci, le innovazioni liturgiche del Papa e in particolare l'introduzione del *K.*, Gregorio così si difende: «*K. e.* autem nos neque diximus neque dicimus sicut a Graecis dicitur, quia in Graecis simul omnes dicunt, apud nos autem a clericis dicitur et a populo respondetur; et totidem vicibus [vocibus] etiam *Christe eleison* dicitur, quod apud Graecos nullo modo dicitur. In quotidianis autem missis, aliqua, quae dici solent, tacemus, tantummodo *K. e.* et *Christe eleison* dicimus, ut in his deprecationis vocibus paulo diutius occupemur» (*Epist.* IX, 12, PL 77, 957 B C). Dal che si deduce: che il *K. e.* era in uso a Roma già prima di Gregorio («diximus.., dicimus»): che si eseguiva in forma responsoriale a due cori tra clero e popolo («a clericis dicitur et a populo respondetur»): che al *K. e.* si alternava altrettante volte la nuova supplica del *Christe eleison* [Questa potè ben essere introdotta da Gregorio, come solitamente si ammette, che la trasse probabilmente dalla Regola di S. Benedetto; se invece, come più piace al Callewaert, l'alternanza *K. e.* e *Christe e.* preesistette a Gregorio, fu da lui almeno regolata e fissata]: che nelle Messe quotidiane (feriali e domenicali «infra annum», senza solennità), Gregorio soppresse «aliqua quae dici solent», lasciando soltanto la successione del *K.* e *Christe e.*

c) Che cosa sono quegli *aliqua* soppressi da Gregorio? Si è oggi d'accordo nel ravvisare in essi una litania diaconale conservataci da ALCUINO sotto il nome di papa GELASIO (v.): *Deprecatio quam papa Gelasius pro universali Ecclesia constituit esse canendam* (PL 101, 560-62), lunga, magnifica preghiera, per la Chiesa, per tutti i suoi membri, per i giudei e i gentili, per tutti i bisogni, che a ogni invocazione si conclude con «miserere», «invocamus», «deprecamur», «supplicamus», «obsecramus», «praesta, Domine, praesta». CAPELLE ha provato: che cosiffatta *Deprecatio* fu composta per la Chiesa di Roma dopo il 466 e prima del 540, probabilmente da Gelasio I (papa 492-96), cui è attribuita da Alcuino: che la *Deprecatio* venne a sostituire l'*oratio fidelium*, la quale, precedentemente in uso nella Messa dei fedeli, venne radiata dalla Messa e dal tempo di Felice II (papa 483-92) scomparve senza lasciar traccia: che la *Deprecatio* veniva cantata dal diacono e che a ogni invocazione il popolo rispondeva *K. e.* Ebbene, questa litania intercessoria gelasiana durò fino a Gregorio M., il quale ne soppresse gli invitatori diaconali, lasciando soltanto sussistere il *K. e.* e aggiungendo il *Christe e.*, da cantarsi alternativamente dal clero e dal popolo, come fu sopra spiegato.

d) Nè la citata lettera di Gregorio nè gli altri documenti del tempo indicano quante volte si dovesse alternare il *K. e.* e il *Christe e.* Il documento più antico che fissa il numero novenario, diventato poi tradizionale e dal simbolismo medievale interpretato poi come omaggio ai 9 cori angelici e alla SS. Trinità (cf. AMALARIO, *De eccl. off.*, III, 6; PL 105, 1113 s), è l'*Ordo* di GIOVANNI ARCICANTORE (del sec. VII). Prima di questo tempo si cantava *K. e.* un numero indeterminato di volte, finchè a un cenno del celebrante si intonava il *Christe e.*: il che si diceva «mutare numerum letaniae».

e) Della litania gelasiana non si ha più traccia nella Messa dal sec. VII in poi. Forse rivive in qualche modo nelle Messe stazionali (v. Stazioni), in quelle di Pasqua (v.) e Pentecoste (v.), precedute da una processione in cui si cantano le Litanie (v.). È notevole che in queste Messe è soppresso il *K. e.*, forse perchè, come spiega l'*Ordo Rom. XI* del can. Benedetto di S. Pietro (c. 1143), era già stato cantato come conclusione delle litanie (« quia regionarius dixit in litania », n. 35).

f) Quando fu soppressa la *Deprecatio* i chierici della « schola », non dovendo più cantare le singole invocazioni, si associarono al popolo nel canto alternato del *K.*, e ben presto si sostituirono ad esso, dividendosene il canto in due cori. Già gli *Ordines* più antichi ci testimoniano questa trasformazione. Aggiungono poi che il canto del *K.* è « prolixus », poichè la « schola » ne aveva caricata di melismi e di vocalizzi la semplice, sillabica melodia primitiva. A partire dal sec. IX nei lunghi vocalizzi si inserirono i cosiddetti Tropi (v.), che ne diluirono con altre espressioni la grandiosa semplicità verbale e che durarono fino alla riforma di Pio V (1570). Furono risuscitati recentemente dal Kiriale vaticano per distinguere le diverse melodie del K. (ad es., *K., lux et origo; K., fons bonitatis; K., Deus sempiterne; K., cunctipotens genitor Deus; K., magnae Deus potentiae; K., rex genitor; K., rex splendens;... K., alme pater...*).

g) Nella sua forma attuale il nostro K. non è che l'ombra di ciò che era ai tempi di Gelasio e di Gregorio. Nullameno ha conservato, per ogni fedele che nel pregare riflette, il suo significato tradizionale e le caratteristiche principali della sua giovinezza: 1) È rimasto in fondo, più di ogni altra preghiera, *la supplica comune di tutta l'assemblea cristiana*, sì del popolo come del clero...; 2) come l'antica litania, il K. è un *canto alternato*, eseguito da 2 cori, o da cantori alternati con un coro. Ed è nei desideri della Chiesa che il popolo vi riprenda la parte che gli spetta... Anche nella Messa bassa l'alternanza è mantenuta, poichè... il celebrante recita il *K.* alternatamente con il ministro...; 3) la ragione principale di questa partecipazione dei fedeli... è che il K. è una *preghiera di portata fondamentale e universale*. È brevissima, ma ha una profondità di senso veramente impressionante. In quelle due piccole parole, che esigono di essere lungamente meditate, la liturgia ha condensato non solo tutte le domande rivolte a Dio nelle antiche litanie per i molteplici bisogni della Chiesa universale: essa riassume le ardenti aspirazioni di tutte le anime che nell'Antico come nel Nuovo Testamento e anche nel mondo pagano si sono volte nelle loro miserie di ogni genere verso l'Essere supremo per gridare a lui: *Domine, miserere*... Il *K.* esprime l'atteggiamento essenziale della creatura verso il Creatore » (Callewaert, p. 44 s).

h) Perciò quella invocazione essenziale ritorna frequentissima nelle preghiere della Chiesa, sia nella Messa, sia nelle altre preghiere liturgiche ed extraliturgiche. È assai più frequente nelle liturgie orientali, ad es., nella liturgia di S. Marco: due volte all'inizio della Messa, due volte alla piccola ingressa, alla « Messa dei fedeli », prima del « Pater », alla fine dell'anafora, alla litania diaconale precedente la Comunione, infine al ringraziamento; presso i Copti giacobiti, il K. compare nel « Trisagio », nella preghiera litanica, prima del « Credo », prima e durante l'anafora, prima della « fractio », al ringraziamento e in fine. Nella liturgia ambrosiana ritorna dopo il « Gloria », dopo il Vangelo, dopo la Comunione. Nella Messa romana si recita dal sacerdote alternatamente coi ministri in mezzo all'altare nelle Messe basse e in « cornu epistolae » nelle Messe cantate, dopo l'Introito (v.) e prima del Gloria (v.) o della Colletta (v.). Per F. Cabrol (col. 914), il *K.* « è una formula giustapposta, una preghiera riportata, che non si salda nè col *Gloria* nè con la Colletta, mentre, come ben osserva Callewaert (p. 45), il K. « si collega intimamente alla Colletta, che esso direttamente prepara. E se la dossologia del *Gloria* è venuta a inserirsi in molte Messe tra il *K.* e la Colletta, è perchè, fa notare giudiziosamente S. Ambrogio, è *bona oratio, quae ordinem servat ut primo a divinis inchoemus laudibus* » (*De instit. virginis*, 2, PL 16, 307 B). — Cf. anche Litania, di cui il K. costituisce l'inizio e la conclusione obbligata e di cui è considerato il nucleo più primitivo.

i) Il Kiriale è il libro di Canto gregoriano (v.), il primo della *Editio Vaticana* (v. anche Graduale) che contiene la musica delle parti fisse dell'« Ordinarium Missae », cioè le varie melodie accettate del *Kyrie*, del *Gloria*, del *Credo*, del *Sanctus*, dell'*Agnus Dei*. Vi sono aggiunti in apertura l'*Asperges* e il *Vidi aquam*. La musica non sviluppa più i « tropi » medievali ma soltanto le parole *K. e.* e *Christe e.* I vecchi tropi, come fu detto, sono conservati per distinguere i 18 *K.* accettati. Altre melodie del *K.* sono relegate nei « Cantus ad libitum » (*K., clemens rector; K., summe Deus; K., rector cosmi pie...*).

Bibl. — E. Bishop, *K. e.*, in *Downside Review*, 1899 (p. 294 ss) e 1900 (p. 44 ss). — Id., in *Liturgica historica*, Oxford 1918, p. 46-136. — F. Cabrol in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, VIII-1, col. 908-16, con la bibliografia più antica, cui s'aggiungano i decisivi studi seguenti: — B. Capelle, *Le K. de la Messe et pape Gelase*, in *Rev. Bénéd.*, 46 (1934) 126-44. — Id., *Le pape Gelase et la Messe romaine*, in *Rev. d'hist. eccl.*, 35 (1939) 22-34. — C. Callewaert, *Les étapes de l'histoire du K. S. Gélaise, S. Benoît, S. Grégoire*, ivi, 38 (1942) 20-45. — Cf. M. Righetti, *Storia liturgica*, III (Milano 1949) 170-74. — J. A. Jungmann, *Beiträge zur Gesch. der Gebetsliturgie*. VI, *Das K. e. in den Preces*, in *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 73 (1950) 85-92.

A. Devine, *Ordinarium Missae*, London 1908. — G. Prado, *El Kyrial español*, in *Analecta sacra Tarrac.*, Barcellona, XIV, p. 97-128; XV, p. 17-128.

KYRION, *Kyron*. v. Kirion.

L

LA AIA. v. L'Aia.

LABADIE o La Badie (*de*) Giovanni (1610-1674), n. a Bourg-sur-Gironde (Bordeaux) di nobile famiglia, m. ad Altona. Esteriormente di nessuna apparenza e di malferma salute, internamente era pieno di fuoco e di inquietudini. Con due fratelli, fu nel collegio dei Gesuiti di Bordeaux. Senza matura decisione e contro il volere dei genitori, entrò nella Compagnia (1625) ma non fu mai professo. Si applicò fortemente agli studi filosofici, teologici, mistici; lesse S. Agostino e S. Bernardo, da cui attinse uno spiritualismo esagerato e fantastico. Ordinato prete (1635), credette d'essere chiamato a riformare la Chiesa sul modello dei tempi apostolici. Per attuare il suo programma chiese di uscire dall'Ordine: i superiori gli diedero volentieri il permesso (17-IV-1639), sia per la debole salute di L., sia per le pericolose tendenze della sua pietà.

Cominciò a predicare al popolo con grande plauso in patria, a Parigi, ad Amiens, dove ebbe nel 1640 un canonicato e l'insegnamento teologico, ed altrove. Ad Abbeville alcune dicerie di sue relazioni con religiose cistercensi l'obbligarono a rifugiarsi in Parigi, dove stette nascosto varii mesi. Riprese la predicazione, esponendo idee molto simili a quelle degli Ugonotti calvinisti (v.) sulla grazia, sul libero arbitrio, sulla predestinazione, sulle buone opere. Gli si sollevarono contro preti e religiosi. Il card. Richelieu (v.) lo prese sotto la sua protezione; ma il Mazarino (v.) lo bandì da Amiens come perturbatore dell'ordine pubblico. L. si ritirò allora nell'eremitaggio di Granville presso i Carmelitani; non potè starvi a lungo, poichè turbava la pace di quei religiosi con le sue dottrine stravaganti: dovette partirsene. Fu accolto dal conte di Favas, gentiluomo protestante, nel suo castello presso Castats. A Montauban compì l'apostasia (1650), abbracciando la riforma calvinista e fu fatto professore di teologia. Costretto a fuggire, per l'opposizione del vescovo e dei religiosi (1657), passò ad Orange, dove pubblicò *Discipline des églises reformées de France* (1658). Neppur qui ebbe riposo, e nel 1659, quando Luigi XIV cominciò la guerra contro gli Ugonotti, dovette fuggire. Chiamato a Londra come predicatore della Chiesa riformata francese, per via si fermò a Ginevra e vi rimase come predicatore straordinario. Fattosi conoscere per la sua attività, per un certo affettato spiritualismo, vi fondò una scuola di conferenze, nelle quali gli successero i suoi collaboratori: **Pietro Faone** di Montauban, **Pietro Dulignon**, **Francesco Menuret** e i tedeschi **Teodoro Untereyk** e lo **Skanhelm**.

La fama di L. si sparse nei paesi tedeschi. L. per mezzo di Godescalco di Schürman fu invitato in Olanda, dov'ebbe nel 1666 l'ufficio di predicatore della Chiesa riformata olandese in Middelburg. S'era già stretto in lega coi tre francesi su ricordati, coi quali promise davanti a Dio perfetta abnegazione di sè stessi, condotta santa nell'imitazione di Cristo, comunione dei beni e apostolato per la riforma del prossimo: fu il germe della setta che essi costituirono. L. in Olanda propose una riforma della Chiesa ufficiale (prevalentemente luterana), con nuovi pastori, svincolati dalla giurisdizione dello Stato. Fu sua calda fautrice ed ammiratrice la celebre **Anna Maria Schürman**, detta «la Minerva dell'Olanda». Pubblicò un libro sulle profezie (*Le hérault du grand roi Jésus*, 1667), dove vuol provare che il predicatore ha diritto e il dovere di fare riflessioni e conferenze fuori dei Libri Santi e delle ordinanze ecclesiastiche, e un *Manuel de piété* (Middelburg 1668), che fu tradotto in tedesco nel 1687 e di nuovo nel 1726.

Con che L. s'accostò al Pietismo (v.) fondato in quel tempo dallo Spener (v.). Queste innovazioni non piacquero alla Chiesa ufficiale olandese, in cui prevaleva il vecchio luteranismo: L. fu costretto ad uscire da Middelburg, sotto accusa di ribellione all'ordine pubblico. Nei piccoli centri egli trovò minori adepti, ma più fanatici, coi quali formò la setta dei ***Labadisti***. Alla testa di costoro entrò in Amsterdam, e poichè gli era stato proibito di predicare, vi fondò una stamperia per diffondere le sue idee separatiste. Il primo fanatismo si raffreddò; molti l'abbandonarono; gli rimasero fedeli la Schürman e pochi altri, fra cui **Corrado di Benmingen** e i due predicatori **Enrico** e **Pietro Schlüter** di Wesel.

Mentr'egli e i suoi erano secretamente ammogliati, riprovavano il matrimonio degl'*infedeli*, cioè di quelli che non aderivano alla loro setta; essi si chiamavano i *rinati*, i *risorti*; i loro figli erano santi, non più appartenenti ai genitori, ma alla comunità dei santificati. Cominciavano le loro adunanze con balli ed abbracciamenti.

La principessa palatina, Elisabetta, sedotta dalla Schürmann, chiamò il L. a Erfurt. Ma ben presto un editto reale (1671) proscriveva tutte le sette dei dissidenti. Allora i labadisti passarono nella libera città di Altona, dove la Schürmann scrisse la storia della comunità (*Eucleria*). Qui il L. venne a morte, raccomandando la sua società agli amici.

Questa, morto L., continuò sotto il nome di *comunità riformata separata dal mondo e residente a Wiewerd nella Frisia*. Anche nella Frisia trovarono opposizione, ma, superati questi ostacoli, si costituirono in società di carattere comunista. Mangiavano in comune, vestivano abiti eguali, tutti dovevano tener aperta la porta di casa in attesa del millennio trionfale (v. Millenarismo), nel quale tutti si convertiranno. La loro posizione si raf-

fermò per opera di uno dei loro capi, Pietro **Yvon** (v.); crebbero allora di numero e mandarono colonie in molte parti dell'Olanda. Vivevano lavorando panni, saponi e ferro. Capo della società fu l'Yvon, che la governò con mano di ferro. Insegnava, tra l'altro: lo Spirito Santo opera direttamente nel cuore degli eletti; la Chiesa è la comunità dei rinati; il suo trionfo sarà un regno di mille anni; i sacramenti appartengono solo ad essi. La Cena si celebrava di rado; raro il battesimo degli infanti, più frequente quello degli adulti. Il servizio divino era estremamente semplice e si svolgeva parte in francese, parte in olandese; si chiudeva col canto di inni religiosi in tre lingue. Durante il servizio le donne lavoravano di maglia e di cucito. Insegnavano ancora che: Dio può ingannare; la S. Scrittura non serve; il battesimo è inefficace; il Nuovo Testamento ci mette in una libertà perfetta da ogni legge o rito; al cristianesimo degenerato è subentrata la Chiesa dei rigenerati (dei labadisti). Il maggior incremento della comunità labadistica fu dal 1675 al 1690. In questo periodo essa spinse colonie in paesi lontani (una a New-York, con Pietro Schlüter). Poi decadde rapidamente, tanto che nel 1692, soppressa la comunità dei beni, nella stessa città di Wieward non restarono che pochissimi adepti. Si spense nel 1703 quando l'ultimo predicatore, **Corrado Vosmann**, l'abbandonò.

Bibl. — Al L. si attribuiscono più di 30 opere; oltre le ricordate, accenniamo anche al suo *Abrégé du véritable christianisme théorique et pratique*, Amsterdam 1670. La storia, naturalmente panegiristica, del movimento labadista fu fatta dalla Schürmann, *Εὐκληρία, seu melioris partis electio*, I (Altona 1673), II (Amsterdam 1684). — Nicéron, *Mémoires*, XVIII, p. 586 ss.; XX, p. 140 ss. — Berkum, *Labadie und die Labadisten*, Sneek 1851, 2 voll. — Herzog, *L. und die Labadisten*, in *Realincyclopädie*, 3ª ed., XI, 191 ss. — L. Marchal in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 2383 s. — Cf. le storie, in tedesco, del Pietismo (v.), di Heppe (Leida 1879, p. 241-379) e di Ritschl (I, Bonn 1880, p. 194-268). — P. Balsenq, *L. et le Labadisme*, Paris 1908.

LABANO, figlio di Batuel, nipote di Nachor il fratello di Abramo (v.), visse a Paddan-aram in Mesopotamia (Gen XI 26; XXIX 4 ss). Uomo dovizioso ma avaro, appena vide i ricchi doni recati dal servo di Abramo, s'affrettò a concedere la sorella Rebecca (v.) in moglie ad Isacco (v.): Gen XXIV. Anche Giacobbe (v.) nel fuggire da Esaù riparò presso lo zio L., padre ormai di molti figli, provvisto di numerosa servitù e di innumerevoli capi di bestiame (ivi XXIX 30). Prima di donargli in moglie la figlia Rachele (v.), L. pretese dal nipote un settennio di duro lavoro, che dovette poi esser raddoppiato poichè, al momento del matrimonio egli, con frode, gli consegnò, al posto dell'amata, la sorella Lia (v.), dagli occhi meno avvenenti oltre che maggiore d'età. Per accrescere il proprio bestiame Giacobbe dovette poi servirlo per altri 6 anni, durante i quali, un po' con l'astuzia propria e un po' con l'aiuto divino, nonostante l'avarizia e le proteste dello zio, potè accrescere sempre più la parte (gregge bianco o variegato) che gli spettava secondo l'accordo di volta in volta pattuito (ivi). Dopo di ciò però L. non potè più trattenere il nipote che Dio ormai richiamava in Canaan. Allorchè lo vide fuggire con le mogli, i servi ed il bestiame che gli spettavano, egli lo raggiunse sul monte Galaad, ma, avvertito da Dio di non molestarlo oltre, stabilì con lui un'alleanza (ivi XXX-XXXI).

Pur adorando Jahwè (ivi XXIV 50; XXX 27), il Dio di Abramo e di Nachor (ivi XXXI 53), L. ne aveva però contaminato il culto con l'idolatrico uso dei Terafim (v.): ivi XXXI 30.

LABARO (*laborum, labourum*), per antonomasia, è il vessillo costantiniano: stendardo col monogramma ☧ circondato dalla laurea in oro. La parola L. si trova per la prima volta in S. Ambrogio, nella lettera XL, del 388.

La raffigurazione ritorna spesso nelle monete costantiniane. Eusebio, nella *Vita di Costantino* (I, 31) dice di avere egli stesso visto il L. più volte, e lo descrive letteralmente così: « Era una lunga asta dorata con una antenna trasversale a uso di croce. Alla sommità dell'asta eravi una corona d'oro e di pietre preziose. Nel centro della corona vi era un monogramma che ricordava il sacro nome di Cristo, mediante le due prime lettere accoppiate, la P in mezzo alla X. All'antenna della bandiera era sospeso un drappo di porpora, tempestato di pietre preziose artisticamente disposte, che abbagliavano la vista per il loro splendore e insieme eranvi ricami in oro di incredibile bellezza. V'erano pure le immagini dell'imperatore e dei suoi figli ricamate in oro, o meglio le loro medaglie in oro erano sospese sul drappo. L'imperatore usò sempre quel trionfale vessillo come segno della divina protezione e volle che in tutti gli eserciti suoi gli stendardi fossero eseguiti dietro quel modello ». Quanto all'origine del L., Eusebio attesta essere la riproduzione, ordinata da Costantino per ingiunzione avuta in sogno, della croce luminosa apparsagli in cielo con la scritta: *In hoc signo vinces*, al principio della campagna del 312; i sacerdoti cristiani gli avrebbero data immediata spiegazione del simbolo. Lattanzio a sua volta, ricorda succintamente un sogno di Costantino alla vigilia della battaglia del 27 ottobre: « Costantino durante il sonno venne avvertito di fare scolpire sugli scudi il segno celeste di Dio e di incominciare così la battaglia. Egli agì secondo quest'ordine ... e fece scolpire il Cristo sugli scudi » (*De mort. pers.*, 44, PL 7, 261). Questi particolari, se rendono difficile la soluzione del problema della conversione di Costantino (v)., sono però di grande valore per accertare la sicura origine del vessillo monogrammato.

In seguito il tipo, che chiameremo eusebiano, del L. ebbe a comparire variamente modificato in una gran quantità di monumenti (medaglie, monete, sarcofagi, avorii, iscrizioni, bassorilievi . . .): talvolta senza il drappo, talvolta con le immagini dei figli di Costantino sostituite dalle parole della visione, talvolta col monogramma impresso sul velo piuttosto che svettante tra la laurea d'oro: differenze non sostanziali. Venne in seguito abitualmente usato in combattimento, portato da una guardia speciale, detta dei « *draconarii* ». (Il Baronio enumera grandi privilegi concessi agli stessi da Teodosio il Giovane). Significativa in proposito è la doppia vittoria (luglio e settembre 324) riportata da Costantino su Licinio, auspicata dai contendenti attraverso l'esaltazione dei simboli della propria fede: riti magici e sacrifici alle vecchie divinità per

parte di Licinio, l'innalzamento del L. per parte di Costantino. Discussioni, testi, fonti, monumenti, illustrazioni e amplissima bibliogr. presso H. Leclercq in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, VIII-1, col. 927-62. — Dufresne-Ducange, *Glossarium*..., IV (Ven. 1739) col. 2 s. — H. Grégoire, *L' étymologie de « Labarum »*, in *Byzantion*, 4 (1927-28) 477-82. — J. Vogt, *Berichte über Kreuzeserscheinungen aus dem 4 Jht. n. Chr.*, in *Annuaire de l'Institut de philol. et d'hist. orient. et slaves*, 9 (1949), *Mélanges H. Grégoire*, p. 593-606. — J. J. Hatt pretese dimostrare che il L. ha un'origine celtica (comunicaz. 23-II-1950 all' « Académie des inscript. et belles-lettres »), *La vision de Constantin au sanctuaire de Grand et l'origine celtique de « Labarum »*, in *Latomus*, 9 (1950) 427-36 e in *Comptes rendus* della detta Accademia, 1950, p. 83-86. — J. Gagé, *Le « signum » astrologique de Constantin et le millénarisme de « Roma aeterna »*, in *Rev. d'hist. et de philos. relig.*, 31 (1951) 181-223 il L. sarebbe un segno astrologico che Costantino non aveva ancora abbandonato.

LA BARRE (*Cavaliere di*) **Giov. Franc. Lefévre** († 1 luglio 1766). Allevato da una zia, abbadessa di Villancourt, faceva progressi nelle matematiche, nel disegno, nelle scienze militari, ed era appena stato insignito di un grado nella cavalleria, quando, nell'anno 1765, fu accusato di aver mozzato un crocifisso di legno sul ponte di Abbeville: l'atto d'accusa, compilato dal luogotenente criminale di Abbeville, gli imputava non solo di non essersi levato il cappello al passaggio di una processione religiosa, ma anche orribili, numerosi delitti, di aver negato e irriso il dogma eucaristico e parodiato i riti cattolici, di aver cantato empie e libertine canzoni e profanato i nomi di Dio, della Vergine, dei Santi. Questi delitti potevano essere anche, in parte, semplici vanterie dello spregiudicato de L. B., che, « fanfarone di vizi e di empietà » (Cabanès p. 103), potè attribuirseli come prodezze. Fu condannato ad aver la mano destra e la lingua tagliate e ad essere poi bruciato vivo: pena che il Parlamento di Parigi ratificò mutandola con la decapitazione previa al rogo (5-VI-1766). Il disgraziato giovane diciannovenne portato al supplizio, recava sul petto un cartello con la scritta: « Empio, bestemmiatore, sacrilego, abbominevole ed esecrando ». Non giovò molto alla sua fama la difesa postuma che ne fece Voltaire (*Relazione della morte del Cav. de La B.*). Il quale narra che il giovane, sul palco, senza ira e senza ostentazione, disse al Padre domenicano che lo assisteva: « Io non avrei mai creduto che per sì lieve cosa si facesse morire un giovine gentiluomo ». — M. Chassaigne, *Le procès du chev. de La B.*, Paris 1921. — L. Désers, *Le chev. de La B. La légende et la réalité*, ivi 1922. — E. Vacandard in *Dict. prat. des connaiss. relig.*, IV, col. 215-17. — Cabanès, *Les énigmes de l'histoire*, Paris 1949, p. 92-109 (« le chevalier de L. B. est-il un martyr de la libre pensée? » Si risponde che no: questo « grand enfant vicieux » forse fu vittima dei costumi del tempo più che dell' intolleranza e della religione di Stato », p. 105).

LA BARRIÈRE (*de*) **Giovanni** v. Foglianti; Giovanni de la Barrière.

LABAT Daniele Pietro, O.S.B. maurino (1725-1803), n. a Saint-Sever, lavorò e soffrì molto per il suo Ordine. Seguì le tracce luminose di tanti suoi confratelli, dotti ricercatori e cultori di antichità ecclesiastiche. Occupò varie cariche, di cui all'uopo si servì nel 1769, perorando la conservazione delle primitive Costituzioni della Congregazione, che un partito potente voleva abrogare. Cooperò, dietro invito del governo francese, alla raccolta dei diplomi (I vol., 1784). Curò la pubblicazione del I vol. (1789) e di parte del II della collezione dei concili di Francia, di cui era stato incaricato, e che, sopravvenuta la Rivoluzione del 1789, dovette forzatamente sospendere. Collaborò anche in una edizione delle opere del Nazianzeno. Passati i tempi più burrascosi della Rivoluzione, benchè fosse avanzato in età, rivolse tutte le sue cure al ministero della parola e dei sacramenti, coronando santamente la sua vita.

Giovanni Battista, O.P. (1663-1738), n. e m. a Parigi, professo domenicano l'11-IV-1685, insegnò a Nancy (dal 1687). Nel 1693 partì per le Antille francesi. È incredibile quanta attività vi svolse, alla Martinica, alla Guadalupa e in tutte le Antille, come missionario, procuratore generale della missione, coi poteri di prefetto apostolico nelle missioni domenicane delle Antille, come ingegnere, come perito di fortificazioni militari, come ambasciatore dei governatori civili, e perfino come soldato (contro gli assalitori inglesi nel 1703). Per difendere gli interessi della missione lasciò la Martinica (6-VIII-1705) e ritornò in Europa. Dopo molti viaggi (fu anche nell'Italia settentrionale, a Roma nel 1709, a Civitavecchia), si ritirò a Parigi (1716), occupando gli ultimi anni di vita nella redazione delle sue memorie e relazioni: *Nouveau voyage aux îles de l'Amérique* (Paris 1722, 6 voll., con carte e illustrazioni, spesso ristampato e riedito, Paris 1866[8]; tradotto in olandese, Amsterdam 1725 in 4 voll., e in tedesco, Norimberga 1783-86 in 6 voll.), ove si descrivono la storia naturale, l'origine, i costumi, la religione, il governo, e gli avvenimenti politici delle Antille durante il soggiorno dell' Autore: opera di felice narratore, insieme istruttiva e dilettevole, non esente dal pettegolezzo bonariamente malizioso; — *Nouvelle relation de l'Afrique occidentale* (Paris 1728, 5 voll. con carte e figure; ivi 1732; ivi 1758 in 3 voll.), ove si descrivono in base alle relazioni di Brue e di altri viaggiatori, la storia naturale, gli avvenimenti politici, la religione e i costumi del Senegal e dei paesi posti tra il Capo Bianco e Serra Leone; — *Voyage du chevalier Desmarchais* fatto da costui in Guinea, nelle isole vicine, in Cajenna nel 1725, 1726, 1727 (Paris 1730, in 4 voll., con carte e figure; Amsterdam 1731, 4 voll.), in cui L. descrive quelle regioni, utilizzando le memorie del viaggiatore (e negriero) Desmarchais, di Lombard S. J. e di altri; — *Relation historique de l'Ethiopie occidentale*, traduzione francese dell'opera italiana del cappuccino Giov. Ant. Cavazzi (v.), con l' aggiunta di numerose relazioni portoghesi dei migliori autori e con note. Di minore interesse sono il suo *Voyage* in Italia e in Spagna (Paris 1730, 8 voll.; Amsterdam 1731; vers. ted., Francoforte 1758 61) e le *Mémoires du chevalier d'Arvient*, inviato del re di Francia alla Porta, contenente i viaggi di costui nell'Asia, in Siria, in Palestina e in Berberia, con la descrizione di tali paesi (Paris 1735, 6 voll.; vers. ted., Copenhagen-Lipsia 1753-56). L. è un gustosissimo narratore che con la scelta dei soggetti e con la leggiadra semplicità di stile, un poco

diffuso, sa cattivarsi il lettore. Le sue informazioni sono solitamente esatte, preziosissime. Meno attendibile è in botanica. Nullameno al suo nome fu intitolata la « Labatia », una pianta della famiglia delle ebenacee. — QUÉTIF-ECHARD, II, 806. — R. COULON, *Scriptores O. P.*, fasc. VIII, Roma 1914², p. 614-17, con elenco delle opere. — R. MORTIER, *Histoire des maîtres généraux O. P.*, Paris 1914, p. 272-80, 295-99. — R. STREIT, *Biblioth. Missionum*, III, 43 s. — *Revue d'hist. des Missions*, 3 (1925) 201-34. — *Année dominic.*, I (Grenoble 1912) 120-45.

Pietro, O. P. († 30-III-1670), di Tolosa, chiaro rappresentante della teologia tomista, da lui insegnata con plauso a Bordeaux e a Tolosa, dove fece approvare dall'università una decisione secondo cui « si deve combattere ed eliminare dalla scuola ogni dottrina estranea al pensiero del S. Dottore specialmente in materia di grazia per sè efficace, di predestinazione gratuita ante praevisa merita e in materia di morale ». La sua *Theologia scholastica secundum illibatam S. Thomae doctrinam* (Tolosa 1658-61, 8 voll.) è di grande interesse perchè L. vi prende posizione, in senso tomistico, nelle controversie teologiche del tempo. — QUÉTIF-ECHRAD, II, 636 s. — HURTER, *Nomenclator*, IV³, col. 36 s. — M. D. CHENU in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 2386.

LABBE Filippo, S.J., n. il 10-7-1607 a Bourges, m. il 17-3-1667 a Parigi, insigne erudito e poligrafo. Entrato nella Compagnia di Gesù (1623), insegnò quasi sempre nel Collegio di Clermont a Parigi, retorica, filosofia e teologia. Per la sua prodigiosa, multiforme erudizione ecclesiastica, sorretta da una memoria straordinaria e alimentata da un'indefessa applicazione, fu uno dei dotti più stimati del tempo. Scrisse quanto un altro difficilmente saprebbe leggere: più di 80 opere. Il nome di L. è legato alla raccolta *Sacrosancta concilia* dall'anno 34 al 1417 (18 voll., Parigi 1671 ss). Dopo i voll. I-VIII, XII, XV, L. fu colto da morte e la compilazione fu continuata da Gabr. COSSART (v.); il vol. XVIII, sotto il titolo *Apparatus alter*, contiene il trattato *De conciliis* del card. JACOBAZZI (v.); Baluzio vi aggiunse un volume di supplemento (Parigi 1683; 1707). La preziosa collezione fu riedita da Nic. COLETI (v.) in 23 voll. (Venezia 1728-1734), poi da G. HARDOUIN (v.) e rifusa nella più nota raccolta del MANSI (v.). Delle altre opere di L., che tuttora si consultano con profitto, giova ricordare: *De byzantinae historiae scriptoribus* (Parigi 1648); *Bibliotheca antijanseniana* (Parigi 1654); *Patrum, theologorum scriptorumque eccl. bibliotheca* (Parigi 1659); *De scriptoribus ecclesiasticis* (Parigi 1660, 2 voll.), che riprende e aumenta l'opera omonima del BELLARMINO (v.); *Abrégé chronologique de l'histoire sacre et profane*, dalla creazione a Luigi XIV (Parigi 1663-66, 4 voll.). All'erudizione, che fece di lui la « biblioteca delle biblioteche », si univano gentilezza di modi e virtù squisita. — SOMMERVOGEL, IV, 1295-1328; IX, 561-63. — HURTER, *Nomenclator*, IV³, col. 184-190. — E. QUENTIN, *Mansi et les grandes collections conciliaires*, Paris 1900.

LABBÈ Pietro, S. J. (1594-1678), n. a Clermont, fu professore nell'Ordine per 23 anni di retorica, filosofia, teologia, e rettore delle case in Arles, Grenoble, Lione. Fecondo e distinto scrittore, lasciò, tra l'altro: *Elogia sacra, theologica, philosophica...* (Grenoble 1664, Lipsia 1668); *Epistola de ortu et situ primo Lugduni* (Lione 1686); *Epistola de antiquo statu Lugduni* (Grenoble 1664); *Eustachius seu Placidus*, poema epico (Lione 1673); *Lugduni veteris... historia* (Lione 1671); molte poesie religiose, ascetiche (tra cui un poema sul S. Sudario di Besançon) e opuscoli di devozione. È uno scrittore pieno di raffinatezze e di brillori, ma di poco nerbo. — SOMMERVOGEL, IV, 1328-35.

LABEONE Cornelio, scrittore pagano florito tra la fine del III sec. e l'inizio del IV, autore di alcuni opuscoli (*De oraculo Apollonis Clarii*, *Dii animales*, sui fasti, sull'antica disciplina etrusca, sui Penati . . .), di cui ci pervennero soltanto i frammenti conservati da Servio grammatico, da S. Agostino, da Macrobio, dall'archeologo bizantino Giov. Lydus (raccolti in G. KETTNER, *Corn. Labeo. Ein Beitrag zur Quellenkritik des Arnobius*, Naumburg 1877, p. 19 s, e in F. GABARROU, *Arnobe, son oeuvre*, Paris 1921, p. 37-53). Benchè non nominato, fu largamente utilizzato da ARNOBIO (v.). Era un erudito storico ed archeologo della religione pagana, romana ed etrusca, un Porfirio latino, un Varrone modernizzato, che portò nell'erudizione religiosa le sue concezioni filosofiche neoplatoniche, particolarmente porfiriane: « a detta di tutti, l'uomo più abile nella scienza sacra » (S. AGOSTINO, *De civ. Dei*, II, 11). Dovette interessarsi polemicamente anche delle dottrine cristiane (per es. in demonologia), pur senza farle oggetto di una critica sistematica come quella di PORFIRIO (v.). — Cf. P. DE LABRIOLLE, *La réaction payenne*, Paris 1942³, p. 297-301.

LABERTHONIE Pietro Tommaso, O. P. (1708-1774), n. e m. a Tolosa, famoso predicatore a Parigi, efficace scrittore apologista della concezione cristiana contro l'ILLUMINISMO (v.) materialista, ateo o deista, contro VOLTAIRE (v.) e gli ENCICLOPEDISTI (v.). Uscirono postume le sue *Oeuvres pour la défense de la religion chrét. contre les incrédules et contre les Juifs* (1779, 1787, 3 voll.), aumentate poi (1811) con un *Supplément*, dove si trovano, tra l'altro, un opuscolo sulla divinità dello Spirito S. e una critica alla dottrina di SPINOZA (v.) sull'esistenza di Dio. Di grande interesse è il suo *Exposé de l'état, du régime, de la législation et des obligations des Frères Prêcheurs* (1667, Versailles 1872). — MORTIER, *Hist. des maîtres généraux O.P.*, VII (Paris 1913) 395, 398, 400, 417. — HURTER, *Nomenclator*, V³, col. 52. — M. D. CHENU in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 2387.

LABERTHONNIÈRE Luciano ((1860-1932), celebre filosofo religioso, n. a Chazelet (Berry), m. a Parigi. Studiò nel Seminario di Bruges e nel 1886 entrò nella Congregazione dell'Oratorio. Incaricato dell'insegnamento filosofico nel collegio di Juilly, completò gli studi alla facoltà di filosofia dell'università di Parigi. Dal 1897 cominciò a scrivere sugli *Annales de philosophie chrétienne* (fondati dal Bonnety), di cui poi tenne la direzione (1905-1913). Il 5 aprile 1906 furono poste all'Indice le due opere principali del L.: *Saggi di filosofia religiosa*, *Il realismo cristiano e l'idealismo greco;* nel 1913 ebbero la stessa sorte gli *Annales* e due lavori di apologetica. Il L. si sottomise; ritiratosi in laboriosa solitudine, non pubblicò quasi più nulla. Fu uno dei più autorevoli rappresentanti del MODERNISMO (v.) filosofico francese, come il LOISY (v.) del modernismo storico.

a) L. si preoccupò di porre filosoficamente il problema religioso, cioè di non separare la RELI-

GIONE (v.) dalla filosofia. E si applicò a ricercare la soluzione dei problemi della conoscenza, della fede, dell'educazione.

b) Tra lo scetticismo, che nega l'essere riconoscendo solo il fenomeno, e il dogmatismo, che identifica il fenomeno con l'essere (il relativo con l'assoluto, le rappresentazioni con la realtà), L. pone per parte sua un « dogmatismo morale » (*Annales*, 1898, p. 27-45, 146-171; 1900, p. 398-425). La verità diviene nostra nella misura in cui noi stessi lavoriamo per crearla in noi: la conoscenza del mondo esterno è relativa alla nostra conoscenza di noi, la conoscenza di noi è relativa a ciò che siamo, noi siamo ciò che liberamente vogliamo essere: e noi saremo e vivremo tanto più intensamente quanto più, morendo alla vanità del fenomeno, vorremo Dio, colui che è, come fine. Conoscere è amare e agire in vista del fine: non si conosce Dio nè gli altri soggetti, come si conoscerebbe un teorema geometrico, perchè Dio e gli altri soggetti non sono una astrazione, bensì una realtà. La certezza, il cui oggetto è l'essere (Dio, soggetti), non si impone dall'esterno come una modificazione che si subisca, ma è *azione* (cf. KANT, OLLÉ-LAPRUNE, BLONDEL), mentre le concezioni metafisiche sono semplici astrazioni. Il dogmatismo morale di L. ha, dunque, due aspetti: uno *speculativo*, che spiega la certezza mediante l'azione: per conoscere l'essere e credervi, occorre determinarci liberamente come esseri; l'altro *pratico*, che è un metodo critico–ascetico per spogliarci di ogni relatività.

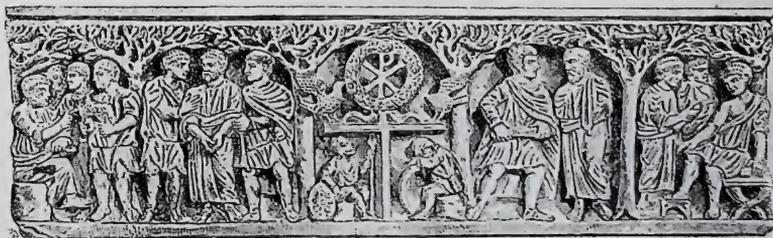
c) L'ordine soprannaturale, pure essendo distinto dall'ordine naturale, discende all'uomo per la medesima strada. Credere è possedere la verità soprannaturale in modo da farla nostra, introducendola nella nostra vita. Poichè solo mediante l'azione noi possediamo la verità, anche la fede sarà affidata all'azione, non già alla speculazione: la fede è un atto libero e responsabile. Questa sintesi soggettiva, che nell'atto di fede così concepito unisce naturale e soprannaturale come valori di vita riflessa, è preceduta da una sintesi di grazia per cui Dio si è donato all'uomo e il soprannaturale ha invaso la natura, costituendo già una unità vitale tra i due ordini inizialmente eterogenei: ebbene, la fede liberamente accetta il dono che Dio ha già fatto. Una APOLOGETICA (v.) seria terrà conto di questa realtà: non cercherà i suoi motivi in una dottrina e in una realtà a noi estranea, ma li cercherà in noi, nel nostro bisogno di soprannaturale, poichè Dio già agisce in noi facendoci sentire l'esigenza di infinito con implacabili inquietudini tormentose; cercherà in noi l'esigenza del soprannaturale per richiamare i credenti ad un reale progresso nella fede, per rivolgere ai non credenti un appello morale al raccoglimento e alla riflessione, per mettere in evidenza che la religione è inseparabile dalla vita e che, come non possiamo delegare ad altri la cura di vivere, così dobbiamo « personalmente » impegnarci a risolvere il problema religioso: v. IMMANENZA (*Metodo di*). Perciò il soprannaturale non si sovrappone alla natura dall'esterno, ma appare come qualcosa che cresce in essa dall'interno: v. NATURA e SOPRANNATURA.

d) Parte viva e organica della dottrina di L. è la pedagogia. Distinte una *autorità autoritaria* imperativa, cui corrisponde l' « obbedienza servile », e l'*autorità liberatrice*, cui corrisponde la obbedienza libera, è chiaro che l'opera educatrice appartiene a quest'ultima. L'educatore deve ottenere l'obbedienza libera, aiutare l'alunno a conquistarsi il retto uso della libertà, elevandolo sui propri istinti e togliendolo dall'indeterminismo delle proprie iniziative. L'autorità non sia la volontà che si erge minacciosa per dominare, ma la volontà che si piega e si offre per aiutare, sacrificandosi affinchè l'alunno conquisti se stesso e si appartenga nel modo più completo: volontà che ama, dunque; e la carità sarà la soluzione dell'antinomia tra libertà dell'educando e autorità dell'educatore.

Nella pedagogia si innesta l'opera della Chiesa, che è essenzialmente educatrice. L'umanità, come l'individuo in marcia verso la conquista di sè, è aiutata dalla Chiesa cattolica, in cui si realizza l'autorità liberatrice e la fraterna collaborazione per la salvezza. La stessa dottrina rivelata non sia esteriormente subita, ma interiormente, con l'aiuto della Chiesa, conquistata: è necessario salvare l'integrità del dogma, ma affinchè il dogma non sia lettera che uccide, è anche necessario che sia pensato, vissuto personalmente e fatto motivo di azione.

Pur con questa interpretazione benevola del pensiero di L., la condanna dell'Indice (*Annales*, 5–V–1913; *Le réalisme chrétien*, 5–IV–1906; *Sur le chemin du cathol.*, 16-VI-1913; *Le témoignage des martyrs*, 16-VI-1913; *Etudes sur Descartes*, 2–XII-1936; *Etude de philos. cartésienne*, 26-III-1941) era ben giustificata come provvedimento disciplinare prudenziale, atteso il pericolo in essa implicito di un reale favoreggiamento dell'eresia modernistica. Altri critici sono più severi: nell'IRRAZIONALISMO (v.) antintellettualistico del « dogmatismo morale » vedono un vero AGNOSTICISMO (v.); nel metodo dell'IMMANENZA (v.) vedono identificati o, quanto meno, inadeguatamente distinti l'ordine naturale e ordine soprannaturale; nel mettere in prevalente rilievo la funzione educatrice della Chiesa una mutilazione che trascura la realtà sacrificale-sacramentaria; nell'esaltare il dogma vivente scorgono la presupposta concezione eterodossa di una evoluzione eterogenea del dogma stesso.

Le opere di L. apparvero in maggior parte negli *Annales de philosophie chrét.* (anni 1897-1913). — Ricordiamo: *Essais de philosophie religieuse*, Paris, Lethielleux 1903, articoli già pubblicati altrove; vers. it., *Saggi di filosofia religiosa*, Palermo, Sandron 1907; *La teoria dell'educazione*, Firenze, Vallecchi 1921; — *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, Paris, Lethielleux 1904; trad. ital., Firenze, Vallecchi 1922; — *Positivisme et catholicisme à propos de l'Action Française*, Paris 1911; — *Sur le chemin du catholicisme*, Paris, Bloud 1913; — *S. Jean de la Croix et le problème de la valeur noétique de l'expérience mystique*, in *Bulletin de la Société Française de philosophie*, mai–juin 1926, p. 43–75. — Dopo la morte del L. furono pubblicati in Francia: *Etudes sur Descartes* (1935), *Etudes de philosophie cartésienne* (1938), *Esquisse d'une philosophie personnaliste* (1942), *Pangermanisme et Christianisme* (1945), *Critique du laïcisme, ou comment se pose le problème de Dieu* (1948) presso Vrin, Paris, « Oeuvres de L. », a cura di L CANET, e *Sicut ministrator. Critique de la notion de souveraineté de la loi*, per M. M. d'HENDECOURT, Paris, Vrin 1948. — L'Archivio di Filosofia pubblicò (aprile-giugno 1933) l'articolo *Critique de la conception aristotélicienne du catholicisme*, capitolo di un libro scritto da L. fino dal 1921 e non pub-

Monete di Costantino che portano nel verso il L. (da J. Maurice).

Faccia di sarcofago col L. al centro (Da Le Blant).

Ricostruzioni del Labaro.

Sarcofago del Laterano, col L. (da Marucchi).

Musaico del triclinio Lateranese, col L. (Fot. Alinari).

blicato. — Cf. *Pages choisies*, a cura di Thér. Friedel, Paris 1931.

BIBL. — v. MODERNISMO. — M. A. MICHEL, *Le catholicisme d'après M. L.*, in *Quest. ecclésiast.*, 1913. — GIOV. GENTILE, *I saggi di filosofia della azione del L.*, in *Modernismo e i rapporti fra filosofia e religione*, Bari, Laterza 1921. — C. DENTICE D'ACCADIA, *Storia e tradizione del modernismo critico e mistico*, in *Giornale critico della filosofia italiana*, 1922, p. 24. — M. LOSACCO, *Un erede di Pascal*, Marzocco 1908. - E. CODIGNOLA, *Educatori moderni*, Firenze, Vallecchi 1926. — E. CASTELLI, *L.*, Milano, Athena 1927; vers. franc. di L. Canet, Paris 1931. — L. PELLOUX, *Il concetto di immanenza nella filosofia religiosa di L. L.*, in *Religione e filosofia*. Relazioni e comunicazioni al XI Congresso Nazionale di filosofia, Milano, Vita e Pensiero 1936. — M. M. D'HENDECOURT, *Essai sur la philosophie du Père L.*, Paris, Vrin 1947. — I. D'ALFONSO, *Descartes visto dal L.*, La Badessa, Valentia. — P. GUÉRIN, *Aristote, Bergson et Brunschwicg vus par L.*, in *Rev. d'hist. et de philos. religieuses*, 25 (Strasburgo 1945) 52 ss. — F. OLGIATI, *L.*, Brescia, La Scuola 1948. — P. ARCHAMBAULT, *L'oeuvre philosophique de L.*, in *Giornale di metafisica*, 4 (1949) 505–09. — R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, Louvain[2], cap. III, art. 2, p. 294 ss.

LA BIGNE (*de*) Gage (c. 1428–c. 1480), n. nella diocesi di Bayeux, fatto educare dal card. Pietro Desprez, intrapprese la carriera ecclesiastica, cumulato di benefici e dignità, cappellano del re Filippo di Valois, del re Giovanni, che seguì nella prigionia in Inghilterra (1456), e poi, ritornato in Francia, del re Carlo V. A richiesta di Giovanni e per istruzione del duca di Borgogna figlio del re, compose il celebre *Romant des oiseaux*, terminato dopo il ritorno in Francia (edito parzialmente a Parigi presso Trepperel, s. a., e presso Michel Le Noir 1520, insieme a un'opera similare di Febo Gaston de Foix). In stile facile, piacevole, i personaggi, per lo più allegorici, vi disputano sopra la preminenza delle varie specie di caccia: il re, alla fine, dirime la questione, con soddisfazione di tutte le parti.

LA BIGNE (*de*) Marguerin (c. 1546-1589), n. a Bernières-le-Patry. Fatti gli studi a Caen e alla Sorbona di Parigi, fu ordinato sacerdote. Con zelo e pazienza ammirevoli, aiutato dai suoi superiori, raccolse e pubblicò la *Bibliotheca veterum Patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum, latine* (Parigi 1575-1578, 8 voll., con una *Appendix*, ivi 1579; nuova ediz., ivi 1589, 9 voll.; 1654[6], 17 voll.) per opporre la genuina dottrina dei PADRI (v.) a quella protestante e ai CENTURIATORI di Magdeburgo (v.). Con tutti i suoi difetti, l'opera coraggiosa di L. B., riuscì sommamente benemerita, riedita e migliorata in seguito molte volte (da Cotelier, Despont, Nourry, Sirmond), e rimase a base di tutte le imprese similari posteriori.

Eletto canonico e teologo di Bayeux, lasciò questa dignità per il decanato della chiesa di Mans. I canonici di Bayeux lo inviarono deputato agli Stati generali di Blois (1576), al conc. provinciale di Rouen (1581), dove difese i diritti del suo Capitolo contro le pretese del vescovo. Ne nacque un lungo litigio col vescovo, che L. B. alla fine troncò rinunciando al canonicato e ritirandosi a Parigi.

Di lui si ricordano ancora l'edizione delle opere di S. Isidoro di Siviglia (Parigi 1580) e gli *Statuta synodalia* dei vescovi parigini Galone, Adone, Guglielmo, *item decreta* dei vescovi di Sens Pietro e Galtero (Parigi 1578). — BARDENHEWER, *Gesch. d. altkirchl. Lit.*, I (Freib. i. Br. 1902) 50. — HURTER, *Nomenclator*, III[3], col. 298 s. — PIOLIN, *Notice sur Marg. de L. B.*, Caen 1870.

LA BLANDINIÈRE (*de*) Giacomo Pietro *Cotelle* (1709–1795), esimio ecclesiastico, n. a Laval. Fu direttore del Seminario di Angers, parroco di Soulaines-en-Anjou, priore di Ballée nel Maine, decano della collegiata di S. Cloud, vicario generale ed arcidiacono di Blois, secondo superiore dei sacerdoti di Mont-Valérien. L'Assemblea del clero di Francia lo incaricò di continuare le *Conférences ecclés. du diocèse d'Angers*, iniziate da BABIN (v.) e continuate da Vautier e da Audebois († 1759): a questa benemerita collezione egli aggiunse 10 voll., dove, specialmente nella parte morale, si dimostra solidamente ancorato alla Bibbia e ai Padri, ordinato e chiaro, moderato nella soluzione dei casi di coscienza, onesto difensore dei diritti episcopali contro le smisurate pretese dei preti del « secondo ordine » e contro la COSTITUZIONE CIVILE del clero (v.). Dovette difendersi circa quest'ultimo punto, contro il giansenista MAULTROT (v.), che lo attaccò con la « Difesa del secondo ordine » (1787, 3 voll.) e con la « Difesa dei diritti dei preti nel sinodo » (1789), ed altresì contro le « Nouvelles ecclés. », che gli rinfacciarono dottrine lassiste e pluralità di benefici. I suoi nemici alla fine prevalsero ed egli, privato delle sue rendite, fu accolto da pie persone.

LABORANS, Card. († c. 1190), canonista, n. a Pontormo presso Firenze. Studiò in Francia. Fu anche in Germania. Nel 1160 era canonico a Capua, nel 1173 cardinale-diacono di S. Maria in Porticu e nel 1180 cardinale-prete di S. Maria in Trastevere. Lasciò degli *Opuscula*, editi da A. LANDGRAF (Bonn, P. Hanstein 1932, « Florilegium patrist. » n. 32, pp. IV-74), cioè *De justitia et justo* (1154-1160) già edito da G. B. SIRAGUSA [Palermo 1886], *De vera libertate* (1144-1161), *Sectae Sabellianorum, Personae praedicatio relativa est.* Ma è più noto per un trattato di diritto canonico, *Codex compilationis*, in 6 libri (1162-1182), rielaborazione del *Decretum* di GRAZIANO (v.), che ebbe allora molta voga. In teologia si dimostra seguace di GILBERTO Porretano (v.). — J. M. SUARÈZ, *De magistro L.*, Roma 1670. — A. THEINER, *Disquisitiones criticae*, Romae 1836, p. 399-446. — v. prefazione di LANDGRAF all'ediz. cit. — *Arch. f. kath. Kirchenrecht*, 1924, p. 275-77. — W. F. WOLBACH, *Le miniature nel codice del card. Laborante*, in *La Bibliografia*, 41 (1940) 41-53 (precedono notizie sulla vita e sulle opere di L.): le miniature richiamano quelle francesi di Cîteaux. — ENC. IT., XX, 831 s.

LABORANTI (*Laborantes*): chierici minoristi della Chiesa primitiva, che erano prima degli esorcisti, ed avevano cura di seppellire i defunti. Furono chiamati anche *Copiatae, Libitinarii, Lecticarii, Decani* e *Fossarii* (v. FOSSORI).

LABORDE (*de*) Viviano (1680-1748), di Tolosa, rinomato conferenziere, dotto teologo controversista, bollente oppositore della bolla UNIGENITUS (v.). Entrato nell'Oratorio (1699), si acquistò credito come insegnante di filosofia a Vendôme e nelle conferenze pubbliche sulla storia ecclesiastica a Tours; sicchè fu chiamato nel 1708 a dirigere il Seminario

di S. Magloire. Sollevò gran rumore la sua dissertazione *Du témoignage de la vérité dans l'Eglise* (s. l. 1714, 1720; corretta e di molto aumentata, 1754 in 2 voll.), dove denuncia le persecuzioni di Luigi XIV, difende e applica le dottrine di Richer (v.) e pretende provare che la bolla « Unigenitus » non può essere giustificata da nessun accorgimento, essendo intrinsecamente malvagia e illegittima. L'opera fu condannata dal Parlamento (21-I-1715) e dall'Assemblea del clero del 29-X-1715, criticata non solo dai cattolici (v. ad es., le « Mémoires de Trévoux », 1715, p. 557-85), ma anche dai giansenisti; il ministro Basnage la interpretò addirittura in senso protestante.

Nel 1716, per incarico del Reggente e del card. di Noailles (v.), L. con Chevalier fu a Roma per indurre Clemente XI (v.) a dare spiegazioni sulla bolla tanto combattuta. Vi rimase 18 mesi, ma l'ambasciata non ebbe l'esito sperato: egli ne fece il racconto in un *Journal historique*. Rientrato a Parigi (1718), fu visitatore della Congregazione e assistente del Generale. Dal 1721 al 1729 alloggiò nell'arcivescovado come consigliere del card. de Noailles. In seguito si interessò più direttamente alle faccende dell'Oratorio, difendendolo contro il vescovo di Langres, come già nel 1721 l'aveva difeso contro il vescovo di Marsiglia, e influendo per la elezione del Padre Lavalette (1733). Nel 1731 aveva scritto *Principes sur l'essence, la distinction et les limites des deux puissances, spirituelle et temporelle* (postuma, Paris 1753, compiuta e peggiorata dall'editore; vers. polacca, Breslau 1753, col testo a fronte), la quale, poichè restringeva ingiustamente il potere spirituale, fu condannata da Benedetto XIV (4-III-1755) e messa all'Indice (23-VIII-1753), criticata dall'Assemblea del clero e confutata da Eus. Amort (v.) nelle « Reflexiones et principia de jurisdictione ecclesiastica » (Francoforte 1757). Il L. fu l'estensore di molti dispacci della corte, autore di alcune ordinanze, istruzioni, lettere del card. di Noailles e dei vescovi Fitz-James, Bezons, Bossuet, rispettivamente di Soissons, di Carcassonne, di Troyes. I Gesuiti furono un suo idolo polemico, specialmente i Padri Le Tellier (v.) e Pichon (v.). Negli ultimi anni di vita cessò la sua opposizione alla « Unigenitus »: finì per accettarla e contribuì pure a farla accettare. — Per altri suoi scritti v. J. Carreyre in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 2388-90, con bibliogr.

Si distingua da **Giov. Giuseppe Laborde** (1804-1855), che si acquistò tristissima nomea per la sua opposizione al dogma dell'Immacolata Concezione, all'autorità della Chiesa e alla dottrina cattolica circa altri punti della dogmatica, della morale e dell'ascetica; per cui 8 suoi scritti furono messi all'Indice.

LABOURÉ *Zoe*, detta Caterina, S. (1806-1876), n. a Fain-les-Moutiers da Pietro e Luisa Maddalena Goudard. Alla madre, rapitale nel 1815, subentrò nella cura della famiglia, che peraltro non scemava in lei l'ardore della pietà religiosa.

Per distornarla dalla vita religiosa, il padre la collocò a Parigi presso alcuni parenti che gestivano un'osteria. Ma la generosa fanciulla ne seppe conquistare il consenso e a Chatillon-sur-Seine entrava nelle *Figlie della Carità* istituite due secoli prima da S. Vincenzo de' Paoli (v.) e da Luisa Marillac (v.).

Il 20-4-1830 avvenne a Parigi la traslazione delle reliquie di S. Vincenzo, che vennero tumulate nella Cappella dei Preti della Missione. La L. assistette alle splendide feste. Quel suo soggiorno a Parigi nel « seminario » delle Figlie della Carità fu segnato da mirabili apparizioni della Vergine. Verso la mezzanotte del 18 luglio fu svegliata dalla voce dell'Angelo suo, che la chiamava in cappella: quivi le apparve la Vergine, che le predisse le sventure della Chiesa e della Francia, tra l'altro la morte dell'arcivescovo di Parigi, concludendo: « Quarant'anni e dieci mesi e poi la pace ». La giovane estasiata ascoltava in ginocchio, poggiando le mani sulle ginocchia della Vergine. Il 27 novembre 1830, nella stessa cappella alle ore 17,30 di nuovo le apparve la Vergine, che le ingiunse: « Fa coniare una medaglia di questo modello; chi la porterà riceverà grandi grazie, specialmente chi la porterà al collo; chi avrà fiducia sarà cumulato di grazie abbondanti ». Attorno alla visione brillavano le parole: « O Maria concepita senza peccato, pregate per noi che ricorriamo a voi »; il suo atteggiamento e il suo abito erano come quelli che voleva effigiati nella medaglia. La nuova apparizione di dicembre, la terza ed ultima, rinnovò l'ingiunzione.

G. Aladel, prete della Missione e suo direttore spirituale, accertato il carattere soprannaturale delle visioni, incuorò l'umile religiosa ad assecondare i desideri di Maria. La medaglia della Vergine fu tosto coniata e diffusa; ben presto meritò l'appellativo di *miracolosa* per i prodigi che essa operò, quali la conversione dell'arcivescovo costituzionale di Malines, De Prat, avvenuta sul letto di morte, e la conversione dell'ebreo Alfonso Ratisbonne, avvenuta a Roma in S. Andrea delle Fratte il 20-I-1842. Nel 1894 Leone XIII concedeva una festa speciale, in onore della « Vergine Immacolata della Medaglia miracolosa ».

La L. era passata (gennaio 1831) in un ospizio di Parigi e poi alla casa di Enghien, dove visse fino a morte (31-XII-1876), nel nascondimento, nell'ubbidienza, nella pratica esemplare di tutte le virtù, angelo buono degli infelici assistiti. Sulla sua tomba fiorirono prodigi.

Iniziati i processi (1896), introdotta la causa (1907) e riconosciuta l'eroicità delle sue virtù (19-VII-1931), fu beatificata da Pio XI il 28 maggio 1933. La sua salma, esumata il 21 marzo 1933, fu trovata intatta: le sue mani verginali erano ancora candide, come quelle che avevano toccato la Madonna. Ripresa la causa e approvati nuovi miracoli, la L. veniva canonizzata il 27-VII-1947. Festa 31 dicembre.

Bibl. — E. Crapez, Paris 1911[2]. — M. Nicoli, *La privilegiata di Maria. Suor C. L.*, Piacenza 1929. — E. Cassinari, *Il I centenario della Medaglia miracolosa (1830-1930)*, Roma 1930. — AAS 22 (1930) 515 s (nel centenario della Medaglia); 23 (1931) 381-84, 25 (1933) 161-63, 217-19, 367-71, beatificazione; 28 (1936) 476 s, 38 (1946) 443-45, 39 (1947) 37 s, 377-80, 414-18, 41 (1949) 385-95, canonizzazione e discorsi di Pio XII; 40 (1948) 130, inserzione della L. nel Martirologio. — L. Misermont, *La Bienh. C. L. . . ., et la Médaille miraculeuse*, Paris 1933[3], con bibliografia completa. — E. Crapez, *Le message du Coeur de Marie à S. Cath. L.*, Paris 1947. — A. de Swaef, *C. L. Een rijk hart in een arme wereld*, Gand 1916. — S. Pane, *L'evangelista dell'Immacolata nel sec. XIX*, Napoli 1948. — M. Th. Louis-Lefebvre, *Le silence de Cath. L.*, Bruges 1950. — A. Gua-

LANDI, *S. Cat. L.*, Roma, Ediz. Paoline. — COL. YVER, *La vie secrète de Cath. L.*, Paris, Ed. Spes. — G. G. DI SALES, *La Sainte du silence et la « Vierge au globe,* Nicolet, Centre marial canadien 1951; cf. *L'Osserv. Rom.*, 30-XII-1950.

LABRADOR, dipendenza di TERRANOVA (v.), che dal 18-IV-1949 è una provincia (regione orientale) del CANADÀ (v.). La sup. è calcolata 285.000 kmq. Popolazione, 5525 (al 1945) ab. di origine inglese e pochi esquimesi. Il L., climaticamente inospitale, è ricco per miniere, foreste, cascate e per la pescosità delle coste.

Il protestantesimo raggiunse il L. nel 1752 con i Fratelli MORAVI (v.); in seguito altre denominazioni vi fondarono cappelle e ospedali. Il cattolicesimo vi fu introdotto dai Gesuiti all'inizio del sec. XVII (v. CANADÀ). Il L., prima compreso nella prefettura ap. del *Golfo di S. Lorenzo* (eretta a vicariato nel 1905), nel 1945 fu eretto in vicariato ap. staccato dalle diocesi del *Golfo di S. Lorenzo* (1945) e di *Harbour Grace*, e dal vicariato di *Baia di Hudson*. Il vicariato del L. è affidato agli Oblati di Maria Immacolata, che vi hanno una decina di padri, e conta c. 2000 cattolici. V. CANADÀ, TERRANOVA.

LABRE Benedetto Giuseppe, S. Primo di 15 figli di una modesta famiglia di Amettes (diocesi di Arras in Francia), nacque il 26 marzo 1748. Insieme a un vivido ingegno dimostrò fin dai primi anni umiltà, dolcezza, ubbidienza, pietà profonda, accesa devozione alla Madonna, amore della mortificazione e delle penitenze, alle quali i genitori si videro costretti a mettere un freno. Desiderando darsi allo stato sacerdotale, fu affidato allo zio Francesco Giuseppe L., parroco di Erin. Ma il fanciullo trovava maggior piacere nelle pratiche devote che nello studio dei classici. Si sottoponeva alle più gravi astinenze, e col denaro risparmiato soccorreva i poveri. Diede eroica prova del suo amore per il prossimo soprattutto curando gli infermi nell'epidemia che nel 1766 infierì ad Erin e che gli tolse lo zio.

In seguito domandò di essere accolto alla Trappa; ma fu respinto, perchè troppo giovane e cagionevole di salute. Finalmente nel 1769 potè entrare nel convento cistercense di Sept-Fontaines, assumendo il nome di *Urbano*. Pochi mesi dopo vi fu colto da grave malattia e da un turbamento psichico così profondo, che in breve venne ridotto simile a uno scheletro. Perciò i superiori lo rimandarono. Si convinse allora che la sua vocazione era di seguir l'esempio di S. ALESSIO (v.): abbandonata la patria, i parenti, le comodità, si diede alla vita di pellegrino d'amore e di penitenza. Visitò tutti i più celebri santuari in Italia, Francia, Svizzera e Germania: fu per lui una *Via Crucis* piena di sofferenze e privazioni. Vestiva una lunga tonaca: portava sul petto un crocifisso, al collo un rosario: scarpe sempre rotte. Soffriva con pazienza e indifferenza ogni sorta d'intemperie. Tutto il suo avere era nel sacco che portava a spalla: un breviario in quattro volumi, un Nuovo Testamento e libri di divozione. Mangiava ciò che gli davano, o ciò che a caso poteva raccattare per via. Non cambiava abiti, sicchè era pieno di insetti immondi che egli conservava come istrumenti di penitenza, provando grande gioia quando alcuno, mosso da schifo, lo rimproverava e lo sfuggiva. Considerato spesso come un vagabondo, un ladro, un pazzo, soffrì molte persecuzioni. Perciò, lasciando le vie maestre, andava frequentemente vagando in luoghi deserti, per monti e per valli, potendo quivi a miglior agio pregare e far penitenze. Dormiva abitualmente sulla nuda terra a cielo scoperto. Nello stesso tempo compiva molte opere di carità: consolava gli afflitti, sollevava e rincorava gli infermi, consigliava le anime dubbiose o scoraggiate; otteneva qualche volta da Dio grazie speciali per chi gli faceva del bene. Ed appariva dotato di doni straordinari: bilocazione, estasi, illuminazioni, previsioni . . .

I confessori, che ebbe a Roma ed altrove, conosciuto a fondo il suo spirito, lo confermarono pienamente nella sua vocazione. Nel 1770 fu a Loreto, rimanendo un giorno intero inginocchiato, immobile nel santuario. Passò quindi ad Assisi e a Roma, dove restò molti mesi. Nel 1771 fu a Bari e a Napoli, poi, attraverso Roma e Loreto, si recò al monte Alvernia. In seguito passò in Svizzera, visitando Einsiedeln, in Germania, in Francia, senza visitare il paese natio; infine percorse la Spagna. Tornato a Roma nel 1775 pel Giubileo, ripassò per l'ultima volta in Svizzera a Einsiedeln, dove rimase fino al luglio del 1776. Di là fece ritorno a Roma, restandovi fino alla morte; tuttavia faceva ogni anno un pellegrinaggio a Loreto. A Roma passava tutto il suo tempo pregando nelle chiese. Di notte dormiva sotto la scala d'una casa sul Quirinale o nel Colosseo; solo negli ultimi due anni di vita dormì in una stanza dell'ospizio di S. Martino. Il popolo lo chiamava « il poverello delle Quarant'ore », perchè assisteva costantemente ad esse in tutte le chiese. La chiesa da lui preferita era quella di S. Maria dei Monti, nel quartiere più povero.

Nell'ultimo pellegrinaggio a Loreto (1782) predisse che non sarebbe più potuto tornarvi: infatti morì a Roma nell'anno successivo, alle 8 di sera del 16 aprile 1783. Appena spirato, corse a Roma la voce: « il Santo è morto! », e tutto il popolo si recò a pregare presso il suo cadavere. Venne sepolto nella chiesa di S. Maria dei Monti. Gregorio XVI nel 1842 lo dichiarò venerabile, Pio IX il 20 maggio 1860 lo beatificò, e Leone XIII l'8 dicembre 1881 lo santificò, stabilendo la sua festa il 16 aprile.

A suo onore e sotto la sua protezione nel 1882 dai Fratelli delle Scuole Cristiane fu fondata a Parigi l'*Unione S. B. L.* che raccoglie giovani specialmente operai per promuovere la loro santificazione e le opere dell'apostolato laico.

BIBL. — MARCONI, Roma 1783. — M. THAYER (ministro anglicano, convertito dal Santo), *Relation . . .*, Paris 1796. — F. M. J. DESNOYERS, Lille 1857, 2 voll. — L. AUBINEAU, Paris 1875[3]. — COLTRARO, Roma 1881. — J. MANTENAY, Paris 1908; nuova ediz. 1924. — A. DE LA GORCE, *Un pauvre qui trouva la joie*, Paris 1933, nuova ediz. 1948. — HENSE in *Kirchenlexikon*, VII, col. 1283-87. — J. RIVERAIN, *B. L. l'européen*, in *Etudes*, oct. 1947, p. 61-70: « B. L. non ha allontanato nè la Rivoluzione nè le guerre, ma ha fedelmente compiuto la sua missione che era quella di unire i cristiani d'Europa davanti al comune pericolo e di galvanizzare la loro fede. Egli costituisce un avvenimento capitale, anche dal punto di vista politico, o, in ogni caso, sociale, e ci si meraviglia che storici coscienziosi e collettori di fatti . . . abbiano

potuto ignorarlo. Eppure i documenti provano che B. L., morto . . ., prende realmente possesso di una parte dell'Europa . . . ; uno dei segni esteriori di questa possessione è l'abbondanza di immagini, statuette, medaglie che rappresentano la figura del Santo . . ., fioritura spontanea ed estesa dai Paesi Bassi alla Spagna, dall'Inghilterra a Monaco . . . L'ab. Marconi [direttore spirituale del L. a Roma], 5 mesi dopo la morte del Santo, ne contò c. 160 mila » (p. 66 s). — L. BRACALONI, *Il Santo della strada*, Roma 1946. — P. A. WIMET, *Les ancêtres de S. B. L.*, in *Etudes historiques dediées à la mémoire de M. R. Rodier*, Avras 1947, p. 183-87. — J. RIVERAIN, Paris 1948. — F. GAQUÈRE, Avignon 1936, 1948. — P. DOYERRE, Paris 1948 (il Santo è presentato come eremita pellegrino). — A. BLONTROCH, *H. B. L.*, *de pelgrim zonder vaderland*, Malines 1948. — *Vies des Saints et des Bienheureux*. IV, *Avril*, Paris 1946, p. 383-96.

LA BRIÈRE (*Leroy de*) **Yves-Maria**, S. J. (1877-1941), n. a Vif (Isère), m. a Buenos Aires. Entrato nella Compagnia a Canterbury (1894) e ordinato prete (1906), insegnò teologia fondamentale nello scolasticato francese di Hastings in Inghilterra (1907–09), a Parigi redasse le cronache religiose per la rivista *Etudes* (dal 1910), insegnò religione nella Scuola normale libera di Neuilly (dal 1913), tenne la cattedra dei principii cristiani del diritto delle genti all'Institut cathol. di Parigi (dal 1920), membro di varie accademie e istituti scientifici. Si consacrò soprattutto a illustrare i principii della filosofia e della teologia cattolica nel campo del diritto internazionale moderno, dandoci numerose magistrali opere, come *Les luttes présentes de l'Eglise* (Paris 1909-24, 6 voll.), *L'Organisation internationale du monde contemporain et la Papauté souveraine* (Paris, Spes 1924 ss, 3 serie). Non si contano poi i suoi articoli di teologia fondamentale e di filosofia del diritto per varie riviste e per i grandi *Dictionnaires* francesi. — R. PINON, *La p. de L. B.*, in *Construire* (rivista che tenne il luogo per qualche tempo di *Etudes*), 1941–III, p. 134-60.

LABRIOLA Antonio (1843-1904), n. a Cassino, m. a Roma, discepolo e amico di B. Spaventa, professore (dal 1874) all'università di Roma, filosofo del SOCIALISMO (v.) e del MATERIALISMO (v.) di MARX (v.), cui aderì, pur con la libertà di uno spirito geniale, dopo esser passato attraverso gli influssi di HEGEL (v.) e di HERBART (v.), e che diffuse in Italia con l'insegnamento orale, molto applaudito, e con gli scritti (per lo più saggi, lettere, conferenze, come *Morale e religione*, Napoli 1873; *Della libertà morale*, Napoli 1873; *Dell'insegnamento della storia*, Roma 1876; *Saggi intorno alla concezione materialistica della storia*, I-III [Roma 1895, 1896, 1898], IV [Bologna 1925, a cura di L. DAL PANE]; *Lettere ad Engels* [alcune furono edite da PORZIO e DAL PANE in « Nuova Riv. storica » 1927 s; nuova ediz. Roma, Rinascita 1949]; cf. anche *Scritti vari di filosofia e di politica*, raccolti da B. CROCE, Bari 1906). Con gli scritti, con le discussioni di cui fu animatore e centro, più che con l'attività politica, egli ha dato « un contributo assai notevole allo svolgimento critico del marxismo, non solo in Italia » (G. PERTICONE, *Linee di storia del socialismo*, Milano 1944², p. 211). Anche Lenin nel 1920 si fece procurare e lesse con interesse un saggio di L. sul materialismo storico. — S. DIAMBRINI–PALAZZI, *Il pensiero filosofico di A. L.*, Bologna 1923. — Abbondante bibl. presso ENC. IT., XX, 335. — S. BRUZZO, *Il pensiero di A. L. Studio critico*, Bari 1942. — L. DAL PANE, *A. L., la vita e il pensiero*, Roma 1935. — ID., *Profilo di A. L.*, Milano 1948.

LABRIOLLE (*Champagne de*) **Pietro Enrico Maria** (1874-1940), n. ad Asnières (Seine), m. a Nantes, grande storico della letteratura latina, in particolare di quella cristiana, che insegnò con plauso dalla cattedra (univers. Laval a Montréal, collegio Stanislao a Parigi, liceo di Rennes, univers. di Friburgo in Sv., di Poitiers, della Sorbona) ed espose in solidi, lucidi, ben scritti e ancor oggi fondamentali lavori generali e particolari, fra cui: *Vincent de Lérins*, Paris, Bloud, in collabor. con Ferd. Brunetière; *Tertullien: De paenitentia*, *De pudicitia*, *De praescriptione haereticorum*, testo, versione franc., introduzione ed indici, 2 voll., Paris, Alph. Picard, opera premiata dall'Accad. franc.; *La vie de Paul de Thèbes et la Vie d'Hilarion de S. Jérôme*, con studio critico, Paris, Bloud; *S. Ambroise*, ivi; *La correspondance d'Ausone et de Paulin de Nole*, ivi; *La crise montaniste*, premiata dall' « Acad. des inscr. et belles-lettres », Paris, E. Leroux (pp. XX-607); *Les sources de l'histoire du montanisme*, prem. dall'Accad. franc., ivi (pp. CXXXVIII-279); *Histoire de la littérature latine chrét.*, prem. dall' Accad. franc., Paris, « Les belles lettres » (pp. VIII-765), riveduta e accresciuta da Gustave Bardy, ivi 1947³ (pp. XIV-884, in 2 voll.); *Les satyres de Juvénal*, testo critico e vers. franc., in collaboraz. con F. Villeneuve, Paris, Collez. Budé; studio e analisi, prem. dall' « Acad. des inscr. et belles-lettres », Paris, Mellottée; *Les confessions de S. Augustin*, testo critico e vers. franc., prem. dalla stessa Accad., Paris, Collez. Budé, 2 voll.; *S. Augustin. Soliloques*, Paris, Ed. de la Pléiade; *La réaction payenne. Etude sur la polémique antichrét. du I au VI s.*, Paris, « L'artisan du livre ». Fondò (1911) e diresse fino al 1914 il *Bullet. d'ancienne littérature et d'archéol. chrét.* (1911–14, Paris, Gabalda) e collaborò alla *Histoire de l'Eglise* di Fliche–Martin (vol. III, 2ª parte, cap. 4: Chiesa e paganesimo nel sec. IV; 3ª parte, capp. 1, 2, 3: inizi del monachesimo, morale e spiritualità, cultura cristiana; vol. IV, 1ª parte, capp. 1, 2, 3: distruzione del paganesimo, S. Girolamo e l'origenismo, S. Agostino; 2ª parte, cap. 5: la Chiesa e i barbari; 4ª parte, capp. 2, 3: la cultura crist. in Occidente, la vita crist. in Occidente). — Cf. necrologi in numerose riviste, come in *Revue des études latines*, 19 (1941) 55-61 (J. ZEILLER).

LA BROUE Pietro (1643-1730), di Tolosa, vescovo di Mirepoix (2–II–1679, consacrato 8-IX–1680), amico di Bossuet, stimato oratore, zelò l'istruzione del popolo, la conversione dei protestanti, la formazione del clero per cui fondò tre Seminari. Malauguratamente si lasciò guadagnare da idee giansenistiche e condusse una lotta ardente contro la bolla UNIGENITUS (v.). Oltre un *Catechismo* per i suoi diocesani (Tolosa 1699), 6 *Istruzioni pastorali* circa l'Eucaristia del 1701–1710 stampate a Tolosa nel 1702, 1703, 1704 e a Parigi nel 1713, e una importante *Relazione* delle conferenze tenute nel 1716 nell'arcivescovado di Parigi e nel Palazzo reale circa gli accomodamenti proposti nell'affare della bolla (lettera del 14-VII–1717), si ricorda di lui la *Défense de la grâce efficace pour elle-même* (Paris 1721), dove, per incarico del card. di NOAILLES (v.), di-

fende in senso giansenistico la dottrina agostiniana e tomistica della grazia, contro G. DANIEL (v.), FÉNELON (v.) e I. HABERT (v.). — Bibl. presso J. CARREYRE in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 2391 s.

LA BRUYÈRE Giovanni (1645-1696), celebre moralista francese, n. a Dourdan, m. a Versailles. Tradusse dal greco *I caratteri* di Teofrasto, che pubblicò nel 1688, assieme alla sua opera originale dal titolo *Les caractères ou les moeurs de ce siècle*. Questa, dapprima uscita anonima, salì subito in gran fama dentro e fuori Francia ed ebbe, vivente l'autore, numerose ristampe e 9 ediz. (1693[8], quasi triplicata in contenuto; 1696[9]): l'opera migliore del genere sia per la varietà e verità, talora caricaturale ma sempre efficacissima, dei ritratti, sia per la perfezione dello stile. Ammesso nel 1693 all'Accademia francese, l'aurea tranquillità di quell'« honnête homme » amante della quiete, dei bei libri, degli amici, fu turbata dalle ostilità di coloro che si vedevano adombrati nei suoi ritratti, e dalla famosa *Querelle des anciens et des modernes*, nella quale egli, pur essendo cristiano e cattolico convinto, parteggiò per gli « anciens », con scandalo dei « modernes ». Sotto la guida dell'amico e protettore BOSSUET (v.), combattè anche il QUIETISMO (v.) nei *Dialogues sur le quiétisme*, che uscirono postumi (1699).

La sua fama resta affidata ai *Caractères* che ne fanno uno degli scrittori più rappresentativi e dei testimoni più acuti ed esatti della sua epoca. Non è un'opera di speculazione metafisica o morale; neppure risponde a un ben netto disegno sistematico; ma è una deliziosa galleria di frammenti di verità psicologiche fatti persone, dipinti in base a ricche, penetranti, vissute esperienze quotidiane, interpretati da una sincera moralità del buon senso, solitamente precisa ed ortodossa, e pure indulgente, attaccata alla tradizione cristiana, e pure aperta sull'avvenire, non criticamente fondata ma esplicitamente sottesa dalla metafisica del buon senso, per cui, ad es., ammetteva la necessità di rimontare ad una causa prima, e che essa è uno spirito. « Io penso, dice egli; dunque Dio esiste; poichè ciò che pensa in me, non lo devo a me medesimo . . . Io non lo devo ad un essere che sia al di sopra di me e che sia materia, perchè è impossibile che la materia sia al di sopra di ciò che pensa; io lo devo dunque ad un essere che è al di sopra di me e che non è punto materia, e questi è Dio ». Col medesimo argomento asseriva la spiritualità dell'anima: io ho coscienza del mio pensiero, e anche la certezza ch'esso è incompatibile con le proprietà dei corpi. Dimostrazioni bonarie, come si vede, che valgono solo come riecheggiamento della tradizione cristiana.

BIBL. — *Oeuvres complètes*, a cura di G. SERVOIS, Paris 1865-68, 1922[3], voll. 6 (Collez. « Grands écrivains de France »). I *Caractères*, come testo classico, furono editi innumerevoli volte e tradotti in tutte le lingue. — Ampia bibl. presso ENC. IT., XX, 336, cui aggiungiamo: F. TAVERA, *L'idéal moral et l'idée religieuse dans les « Caractères » de La B. L'art de La B.*, Paris 1940. — R. JASINSKI, *Influences sur La B.*, in *Revue d'hist. de la philosophie et d'hist. génér. de la civilisation*, 1942, pp. 193-229, 289-328.

LABUAN, dipendenza del North Borneo britannico: v. MALESIA.

LABURISMO. v. SOCIALISMO.

LABUS Giovanni (1775-1853), n. a Brescia, m. a Milano. Profondamente cattolico, dà magnifiche prove della sua vasta erudizione letteraria e archeologica, posta a difesa della fede, in gran copia di lavori di diversa portata. Tra essi emergono i *Fasti della Chiesa nelle vite dei Santi in ciascun giorno dell'anno* (Milano 1824-33, 12 voll.), che contengono un migliaio di vite, illustrate anche dalla erudizione profana; *Le chiese principali di Europa* (1827), *I monumenti antichi cristiani nella chiesa di S. Sempliciano in Milano* (1836). Ebbe larga fama anche come epigrafista, ricercato proprio per questo anche da alte personalità. Leone XII lo encomiò con 2 brevi (27 aprile 1825 e 8 dicembre 1827) e gli donò inoltre (29 gennaio 1828) una preziosissima teca contenente reliquie di tutti i Santi che col nome di Giovanni trovansi in Roma. Pio VIII (25 luglio 1829) e Gregorio XVI (6 agosto 1831) spedirono al L. brevi assai onorifici. Quest'ultimo Pontefice fregiò il L. d'una medaglia d'oro espressamente coniata, indi (7 gennaio 1840) dell'ordine di Gregorio Magno. Dall'imperatore d'Austria venne nominato (20 marzo 1837) epigrafista aulico, poscia cavaliere della Corona ferrea con diritto al titolo di nobile per lui e per i suoi successori. All'incoronazione dell'imperatore Ferdinando I, che ebbe luogo nel duomo di Milano il 6 settembre 1838, il L. rappresentò la repubblica di S. Marino, e questa lo inscrisse coi suoi discendenti nel libro dei patrizi. Il 14 marzo 1847 fu eletto membro dell'Accademia di Vienna. Un'effigie del L. vedesi scolpita nelle aule dell'Istituto Lombardo di scienze, lettere ed arti, del quale fu segretario ed uno dei primi undici membri. Fra le medaglie degli uomini illustri italiani, raccolte nel Museo numismatico dello Stato, se ne conserva una commemorativa di L. coniata da G. Zapparelli nel 1823, con ritratto tolto da disegno di Andrea Appiani.

Suo figlio Giovanni Antonio fu celebrato scultore, n. a Milano nel 1806 e ivi m. nel 1857. Fu scolaro del romano Camillo Pacetti. Restano di lui moltissime opere di genere sacro, sparse specialmente nella Lombardia. Accenneremo alle 21 statue nel duomo di Milano, tra le quali bellissima quella di S. Stefano; un gruppo di S. Gerolamo Emiliani nell'orfanotrofio omonimo e pregiati bassorilievi in S. Nazzaro; un Buon Pastore a Giussano, una Annunciazione a Vittuone, un gruppo di Presepio a Stresa e opere funerarie a Brescia.

LACEDONIA (*Lacedogna; Laguedonia, Aquilonia*), borgata in prov. di Avellino con c. 6300 ab. Sembra che sia l'antica *Aquilonia* degli Irpini.

È sede vescovile. La storia religiosa della sede comincia a metà del sec. XI. Il primo vescovo certo è anonimo; il suo successore è *Desiderio*, eletto nel 1082. Con *Nicolò* († 1345) si inizia la serie continua dei suoi pastori. Nel 1818 a L. fu incorporata la diocesi di TREVICO (v.), dei cui vescovi si hanno notizie sicure dal sec. XII. È suffraganea di CONZA (v.). — Patrono della diocesi è S. Nicolò. — La popolazione della diocesi è di 36.500 fedeli, in 11 parrocchie. — Il Seminario minore è chiuso. Gli alunni frequentano il Seminario metrop. di S. Andrea in Conza e, per filosofia e teologia, il Pont. Seminario Regionale Salernitano-Lucano in Salerno.

Antica e bella è la *Cattedrale*. Nella notte 10-11 settembre 1486 vi si giurò la celebre « Congiura

dei Baroni » contro Ferdinando I d'Aragona. — UGHELLI, VI, 838-843; VIII, 379-389. — CAPPELLETTI, XX, 560-570. — ENC. IT., XX, 342.

LA CERDA (*de*): Antonio. v. CERDA (*della*) ANT.

Emanuele, agostiniano (c. 1568-1634), n. a Lisbona da nobile famiglia, m. a Coimbra, dove aveva coronato gli studi col dottorato (1611) e dove aveva con gran plauso insegnato (dal 1615). Ricoprì vari posti nell'Ordine, fino al provincialato di Portogallo (dal 1628). « Vir fuit memoria tenacissimus et agili ultra modum praeditus ingenio » (Padre Purificación). Lasciò tra l'altro 10 *Quaestiones quodlibeticae* (Coimbra 1619), *De sacerdotio Cristi Domini* (ivi 1625) e un trattato ms. *De SS. Eucharistia.* — A. N. MERLIN in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 2393. — HURTER, *Nomenclator*, III³, col. 672.

Giovanni Luigi. v. GIOV. LUIGI (*de*) L. C.

Giuseppe, O.S.B. († 1645), professore a Salamanca, vescovo di Almeria (1637) e poi di Badajoz (1640), uomo di grande dottrina e ingegno, lasciò pregiati lavori: *De Maria et Verbo Incarnato* (Almeria 1640), *Maria effigies et revelatio Trinitatis et attributorum Dei* (Madrid 1640), *Commentarius litteralis et moralis in S. Judith historiam* (1641, 2 voll.; Lione 1653). — HURTER, *o. c.*, III³, col. 927.

LACHAISE (*d'Aix de*) Francesco, S.J., n. il 25-8-1624 nel castello di Aix (Forez), m. il 20-1 1709 a Parigi. Gesuita dal 1649, fu professore di retorica e filosofia, rettore e provinciale a Lione, dal 1675 fino alla morte confessore di Luigi XIV e membro del *Conseil de conscience.* Prudente, stimato e amato per la sua pietà e schiettezza, non potè però sottrarsi agli strali della gelosia e della calunnia. Dovendosi egli, per il suo altissimo ufficio, destreggiare tra la Montespan e la Maintenon, tra questa e Luigi XIV, e dovendo prender posizione nelle arroventate questioni del GIANSENISMO (v.), del QUIETISMO (v.), della revoca dell'EDITTO DI NANTES (v.), del matrimonio del re con la Maintenon (1886), nel conflitto di BOSSUET (v.) con FÉNELON (v.), si comprende come, qualunque opinione avesse tenuta, si dovesse fare dei nemici, quand'anche non gli avvenisse di spiacere ad entrambi i partiti. Si veda all'uopo il libello anonimo *Storia particolare del P. L.* apparso a Colonia nel 1696. Ma la maggior parte delle accuse riposa su maligne o insufficienti interpretazioni, su documenti inventati o falsificati. Peraltro L. si mostrò troppo favorevole al re nella questione delle regalie, quantunque avesse sempre disapprovato gli articoli gallicani.

Il cimitero di « Père Lachaise » ebbe questo nome dal 1804, perchè era vicino alla casa campestre, detta Mont-Louis, dove L. abitò: la quale non fu donata a lui dal re in cambio di favori mal concessi, ma regolarmente comperata nel 1626.

Il L. possedeva una buona cultura filosofica e archeologica, come provano i quattro o cinque opuscoli da lui stampati, e fu membro (1701) dell'Accademia delle iscrizioni e belle lettere. — SOMMERVOGEL, II, 1035-40. — B. DUHR, *I Gesuiti. Favole e leggende*, II [1908] 193 ss; cf. però anche le ediz. tedesche 1ª e 2ª, più ampie in materia. — PASTOR, *Storia dei Papi*, XIV 2, v. indice. — ENC. IT., XX, 343 *b*.

LA CHAMBRE (*Ilharart de*) Francesco (1698-1753), n. e m. a Parigi, dottore alla Sorbona (1727), filosofo e teologo, consacrò tutta la vita agli studi dandoci numerose opere chiare, metodiche, dotte, ma qua e là inficiate da idee giansenistiche. Di lui si leggono ancora con profitto: *Traité de la véritable religion* (Paris 1737, 5 voll.), *Traité de l'Eglise* (Paris 1743, 3 voll.), *Exposition des différents points de doctrine qui ont rapport aux matières de religion* (1745, 2 voll.), *Traité de la grâce* (1746, 4 voll.), *Introduction à la théologie* (Utrecht 1746), *Abrégé de philosophie* (Paris 1754, a cura di JOLY DE FLEURY, che vi prepose un profilo biografico dell'autore). — v. L. MARCHAL in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 2393.

LACHELIER Giulio (1832-1918), filosofo francese, n. e m. a Fontainebleau, maestro di conferenze all' « Ecole normale supérieure » (dal 1864), ispettore dell'Accademia di Parigi, ispettore generale dell'istruzione pubblica. Scrisse assai poco, ancor meno per il pubblico. Il suo pensiero è raccolto in 2 volumetti della « Biblioth. de philos. contemporaine » di F. Alcan, Paris: I, *Du fondement de l'induction* (tesi di dottorato sostenuta a Parigi nel 1871), cui L. aggiunse l'articolo *Psychologie et métaphysique* già pubblicato in « Revue philosophique » (maggio 1885) e un'acuta nota sul *Pari* di Pascal; — II, *Etudes sur le syllogisme*, in 2 parti, già apparse l'una su « Revue philos. » (maggio 1876), l'altra in « Revue de métaphysique et de morale » (marzo 1906): a questi L. aggiunse *L'observation de Platner* (da « Revue de mét. et de mor. », novembre 1903), seguita in appendice dalla risposta di L. ad alcune critiche. Preziosa è pure la sua corrispondenza, specialmente quella con il maestro ed amico F. Ravaisson.

« Siamo in presenza di un grande pensatore, d'una coscienza mirabilmente indipendente e, a dispetto del suo pudore feroce in materia religiosa, d'un cristiano » (SERTILLANGES, p. 313 s). Pur tra intime esitazioni, lealmente confessate, tra gravi oscurità e incompletezze, il pensiero di L., vigoroso e originale, richiama l'IDEALISMO (v.) di KANT (v.) e insieme il realismo spiritualista di LEIBNIZ (v.) e lo spiritualismo cristiano: un idealismo limitato e purgato, che non nega il reale ma lo sottomette al pensiero, dove il reale trova le sue determinazioni e si sveglia, per così dire, a se stesso. Il pensiero di L. è ben riassunto da lui stesso così: « L'impero delle cause finali, penetrando in quello delle cause efficienti, senza distruggerlo, dappertutto sostituisce la forza all'inerzia, la vita alla morte e la libertà alla fatalità. L'idealismo materialista, al quale ci eravamo per un istante arrestati, non rappresenta che la metà, o, piuttosto, la superficie delle cose: la vera filosofia della natura è, al contrario, un realismo spiritualista, agli occhi del quale ogni essere è una forza e ogni forza un pensiero, che tende a una coscienza di più in più completa di se stesso. Questa seconda filosofia è, come la prima, indipendente da ogni religione: ma, subordinando il meccanismo alla finalità, ci prepara a subordinare la finalità stessa a un principio superiore, e a superare, con un atto di fede morale, i limiti del pensiero e nello stesso tempo quelli della natura » (*Sul fondamento dell'induzione*, vers. it. di G. de Ruggiero, Bari 1915, p. 92). L'AGNOSTICISMO (v.) kantiano gli impediva di sorpassare il mondo con la pura filosofia e gli faceva dire che la « filosofia è essenzialmente panteismo »; ma non gli impedì di « *credere* a un aldilà del mondo, a una

realtà spirituale, senza miscela di materia, senza divenire, *transreale* e inconoscibile per noi nelle nostre condizioni attuali di esistenza »; non gli impedì di protestare contro coloro che negavano Dio, di tentare egli stesso le prove di Dio (dalle verità eterne, dalla finalità naturale e dai gradi di perfezione, dall'idea di sostanza), di stabilire la personalità di Dio e la sua distinzione dal mondo, e di concepire il mondo come « un pensiero che non si pensa sostenuto da un Pensiero che si pensa [da Dio] ». Diceva Jules Lagneau: « Oh! derrière M.L. il y a l'Evangile ». Sì, ma, purtroppo, « derrière ».

BIBL. — G. DE RUGGIERO ha tradotto in ital., in *Psicologia e metafisica*, Bari, Laterza 1915, gli scritti: « Sul fondamento dell'induzione » (p. 3 92), « Psicologia e metafisica » (p. 93-157), « L'osservazione di Platner » (p. 161-200) e in appendice la risposta di L. ad alcune critiche (p. 201 208). — G. SÉAILLES, *La philosophie de J. L.*, Paris 1920. — Altra bibl. presso ENC. IT., XX, 344. Aggiungi: A. ETCHEVERRY, *L'idéalisme français contemporain*, Paris 1934 (L. è considerato il patriarca dell'idealismo in Francia). — Fine analisi del pensiero di L. presso SERTILLANGES, *Le christianisme et les philosophies*, II (Paris 1941) 311-27 (e passim: v. indice). — M. DROUIN, *Remarques critiques sur le « Fondement de l'induction » de J. L.*, in *Rev. philos. de la France et de l'Etranger*, 139 (1949) 174-85.

LA CHEVALERIE *(Aymer de)* Enrichetta. v. AYMER DE L. CH. e PICPUS.

LACHISH, città amorrita posta nella bassa Giudea, già ricordata nelle lettere di EL-AMARNA (v.) come favoreggiatrice dei Habiru (Ebrei?), popolo invasore, al quale dai propri servi fu consegnato il re Zimridi. Abbiamo lettere di due suoi re: Jabniilu e Zimridi. Conquistata da GIOSUÈ (v.), fu fortificata da Roboam (II Cron XI 9). In essa trovò la morte il re Amasia quando cercò di ripararvisi per sfuggire ad una congiura (IV Re XIV 19; II Cron XXV 27). Assediata nel 701 da Sennacherib, che da quel luogo inviò messi ad EZECHIA (v.) per consigliargli la capitolazione di Gerusalemme (IV Re XVIII 13 ss), cadde in mano al re assiro, come testimonia il bassorilievo del palazzo di Ninive su cui sta raffigurato il sovrano in atto di ricevere il bottino di L. Riassediata da Nabucodonosor, subì nel 597 un terribile incendio, ben presto seguito da un altro, che la distrusse definitivamente (Ger XXXIV 7). Pur sussistendo ancora dopo l'esilio, non riebbe più l'importanza primiera (Neem XI 30).

Prima identificata con Tell-el-Hesi (17 km. a sud-ovest di Beit Gibrīn), ora vien ravvisata in *Tell ed-Duweir* (8 km. a sud-ovest del predetto Beit Gibrīn). L'esplorazione di questo luogo archeologicamente degno di rimarco, iniziatasi nel 1933, dette risultati notevoli. Oltre ai resti di un recinto costruito dagli Hycsos per custodirvi i carri ed i cavalli e oltre a varie case, vi si trovarono piccoli oggetti molto interessanti, tra cui un pugnale con un'iscrizione del 1600 a. C. circa, ed un sigillo israelita col nome di Scebna (il Sobna di Is XXII 15). Nel 1935 e 1938 vi si rinvennero 18 lettere ebraiche, scritte con inchiostro su ostraca, risalenti all'inizio del sec. VI a. C. e riflettenti le condizioni turbolente che, verso la fine del regno di SEDECIA (v.), precedettero la distruzione finale di L. — Per la città: L. HENNEQUIN in *Dict. de la Bible, Supplément*, III, col. 359-364. — Per le lettere: H. TORCZYNER, *Lachish I. The L. letters*, Oxford 1938. — R. DE VAUX, *Les ostraca de L.*, in *Revue bibl.*, 48 (1939) 181-206. — A. VACCARI. *Le lettere di L. In margine al libro di Geremia*, in *Biblica*, 20 (1939) 180-199 con bibliogr. — W. F. ALBRIGHT, *The archaeology of Palestine*, 1949, p. 136, 221, passim. — D. DIRINGER, *Sennacherib's attack on L.*, in *Vet. Test.*, 1 (1951) 134-36: la distruzione di L. III fu operata dagli Assiri verso il 700 a. C.

LACHMANN Carlo (1793-1851), filologo tedesco, protestante, n. a Brunswick, m. a Berlino. Già dai suoi primi studi s'orientò verso la filologia trascurando completamente la teologia. Nel 1816 incominciò la carriera di professore di lingue, coronandola nel 1827 quando fu nominato professore ordinario dell'università di Berlino. Oggetto dei suoi studi furono i classici tedeschi, ma specialmente il testo del Nuovo Testamento. Nel 1831 pubblicava sotto il titolo *Novum Testamentum graece* una nuova edizione del testo sacro, importante nella storia della critica testuale neotestamentaria. I suoi criteri furono da lui esposti l'anno prima in un numero dei *Theolog. Studien und Kritiken*. Ciò che doveva fare più colpo era l'addio definitivo che egli dava, per primo, al TEXTUS RECEPTUS (v.); anzichè fermarsi ad emendare questo, come i critici prima di lui, L. rimontava d'un balzo ai manoscritti più antichi e alle citazioni dei Padri. Non che egli volesse cercare soltanto la lezione più antica: quella che egli voleva depistare era la *più antica* tra le varianti *più diffuse*; ma, in ogni caso, i manoscritti recenti erano assolutamente da scartare.

La VOLGATA (v.) era perciò tenuta in grande considerazione (egli seguiva, pure in questo, l'inglese R. Bentley) appunto perchè anche S. Girolamo aveva cercato di risalire alle testimonianze più antiche, di modo che la concordanza di antiche versioni con i manoscritti più antichi diventava per L. un criterio certo per la preferenza da dare ad una lezione.

Incoraggiato dai successi del primo lavoro, egli pubblicava poi nel 1850, sotto il titolo *Novum Testamentum graece et latine* una edizione più considerevole del frutto dei suoi studi critici, testimone ancora una volta del valore del suo metodo. Su questa strada c'era ancor molto da fare: TISCHENDORF (v.) e altri lo sorpasseranno. Infatti il suo apparato critico era ancora troppo povero e ne era cosciente egli stesso; alcuni dei migliori codici gli erano stati accessibili solo imperfettamente; soprattutto egli aveva misconosciuta la necessità di stabilire una base genealogica come punto di partenza per il confronto dei vari documenti critici, quale già l'aveva costruita, sia pure con ancora molte manchevolezze, J. Griesbach. Nullameno egli inaugurò « un'epoca nuova nella storia degli studi neotestamentari » (MICHELS in *Dict. de la Bible*, IV, col. 28). — Cf. anche HUNDHAUSEN in *Kirchenlexikon*, II, col. 620-623.

LACHNER Francesco (1804-1890), maestro di musica e rinomato compositore drammatico, n. a Rain (Baviera), m. a Monaco. Dal 1815 al 1819 si dedicò agli studii scientifici nel ginnasio di Neuburg. A Monaco, alla scuola del maestro Ett, completò gli studii musicali, dando alla sua volta lezioni e tentando la composizione. Nel 1822 passò a Vienna, ove ottenne un posto di organista ed

ebbe campo di perfezionarsi alla scuola di Sechter e dell'abbate Stadler. Passò quindi al teatro come direttore d'orchestra, prima a Vienna, poi a Manheim ed a Monaco. Fu amico di Schubert e di Beethoven, ciò che gli accrebbe popolarità. Oltre a molta musica da teatro, lasciò l'oratorio *Le quattro età dell'uomo*, due *Stabat Mater*, un *Requiem*, *Salmi*, *Mottetti*, *Messe* (una solenne), *Te Deum*. È ritenuto come uno dei più grandi contrappuntisti moderni.

LA CIOTAT Alessandrino (al secolo *Colomb Onorato*), O. F. M. Cap. (1629-1706), n. a La Ciotat, m. a Marsiglia, religioso fervorosissimo, zelante apostolo del popolo. Lasciò un'opera mistica, *Le parfait dénuement de l'âme contemplative, dans un chemin de trois jours* (Paris 1680, Marsiglia 1681), di notevole impostazione, nutrita di solida dottrina, che sa evitare gli scogli del quietismo; la dottrina della rinuncia come base dell'alta vita spirituale è nettamente tracciata; per La C. la vita mistica « est un tombeau ou l'âme contemplative expire ». — BREMOND, VII. — J. DE BLOIS in *Dict. de Spiritualité*, I, col. 302-303.

LA COLOMBIÈRE (*de*) Claudio, B. v. COLOMBIÈRE. La sua causa è stata riassunta per la canonizzazione il 14-XI-1934: AAS XXVI (1934) 641 s. — G. GUITTON, *Le B. Cl. de La C. Son milieu et son temps*, Lyon 1943 (pp. 720).

LACOMBE Alberto (1827-1916), n. a St. Sulpice nel Canadà, m. a Midnapore, oblato di Maria Immacolata (dal 1855), popolarissimo missionario nel Canadà. È una storia meravigliosa quanto il suo zelo infaticabile, illuminato, e la sua carità eroica aperta a tutti i bisogni umani abbia fatto per la istruzione cristiana e per la civilizzazione degli Indiani, dai quali era venerato. — *Le Père L. d'après ses Mémoires et Souvenirs* raccolti da una Suora della Provvidenza, Montréal 1916. — K. HUGHES, *Father L.*, Toronto 1911. — M. BERNAD, *Bibl. des Missionnaires Oblats*, Liège 1922, p. 56 s. — STREIT, III, p. 822-24. — H. MORICE, *Hist. de l'Eglise cath. dans l'ouest canadien*, II-IV (Montréal 1922-24). — TH. ORTOLAN, *Les Oblats de Marie Immaculée*, II (Paris 1915), IV (ivi. s. a).

LACOMBE (*La Combe*) Francesco (1640-1715), barnabita, scrittore di mistica, n. a Thonon in Savoia, insegnò ivi filosofia, poi teologia a Bologna e a Roma nelle scuole dei Barnabiti. È noto per la sua *Orationis mentalis analysis*, Vercelli 1686, proibita dall'arcivescovo di Parigi (1688) e messa all'Indice il 9 settembre 1688, solo per ragioni di opportunità, come pare, essendo stata pubblicata con l'approvazione dell'inquisizione di Roma e di Vercelli e non censurata da quel decreto dell'Indice per proposizioni erronee, temerarie o eretiche di QUIETISMO (v.): l'orazione di quiete, che il volumetto propugnava, era colpita dal Papa, che pur non condannandola, faceva divieto di parlarne e di scriverne. La direzione spirituale di madama de GUYON (v.) tenuta, con imprudenze, dal L. e le peripezie incontrate da lei, per opera del BOSSUET (v.), esposero all'accusa di quietismo anche il L., che non avendo osservato l'ordine, incompetente, di non più predicare e di non uscire di casa, fattogli dal re Luigi XIV con una *lettre de cachet*, fu nel 1687 arrestato e rinchiuso nella Bastiglia, poi relegato nelle isole di Oberon e Re e infine nel castello di Lourdes.

Il L. stimato per virtù e spirito religioso, fu screditato con dichiarazioni strappategli dopo 10 anni di carcere, alla vigilia di una pazzia derivata da quella reclusione, con gli stessi metodi che si riprovano nei procedimenti usati dal Bossuet contro FÉNELON (v.) per accuse affini.

Il L. non morì a Charendon nel 1699, come quasi tutti i biografi antichi scrivono, ma nel 1715 nell'ospedale di Vincennes, dove era stato trasportato per pazzia il 29 giugno 1712.

BIBL. — G. BOFFITO, *Bibliot. Barnab.*, II, Firenze 1933, p. 305-311. — O. PREMOLI, *Stor. dei Barnab. nel '600*, Roma 1922, p. 379-382. — BOSSUET, *Oeuvres*, Versailles 1815-19, voll. XXVII, XXIX, XL, XLI. — C. URBAIN-E. LEVESQUE, *Correspondance de Bossuet*, nouv. édit., Paris 1909, voll. VI-X. — *Correspondance publ. sur les mss. de Fénelon*, Paris 1827-29, vol. XI. — PASTOR, *Stor. dei Papi*, XIII-2 (Roma 1932) p. 446-49. — DUDON, *L. et Molinos*, in *Recherches, de sc. relig.*, 1920, p. 182-211.

LACONI (*da*) Ignazio (al secolo *Francesco Ignazio Vincenzo*), Beato, O. M. Cap. (1701-1781), n. a Làconi (dioc. di Oristano) in Sardegna, m. a Cagliari. Dopo una gioventù passata a Làconi nel lavoro dei campi, nella severità dei costumi, nei digiuni e nella mortificazione, nella pietà più viva, specialmente verso Gesù eucaristico, e nella pratica di tutte le virtù cristiane, sì da meritarsi dal suo popolo il titolo di « santo giovane », entrò nel convento cappuccino di S. Benedetto dove, rimanendo semplice laico, professò nel novembre 1722. Trasferito nel convento di S. Antonio a Cagliari, lavorò per 20 anni nella confezione dei panni, poi per 40 anni fu incaricato della questua. Percorreva vie e piazze, visitava case private di ricchi e di poveri, negozi, officine, taverne, il porto, vestito di vecchi abiti logori, a capo nudo, con gli occhi bassi, recitando il Rosario, chiedendo a tutti la carità per il convento, e dando a tutti la carità di un consiglio, di un conforto, di una preghiera, e, agli indigenti, anche del soccorso, invitando tutti all'amore di Gesù e alla vita cristiana. Il suo umile, penoso ufficio era uno splendido esempio di vita evangelica ed efficace apostolato. All'uopo Dio aveva ornato il povero frate illetterato di favori straordinari: spirito profetico, scrutazione dei cuori, virtù taumaturgiche, esercitate da lui a vantaggio degli afflitti.

Nella vita religiosa brillò per semplicità, prudenza, laboriosità, fedeltà alle regole, vivo amor di penitenza, unione con Dio e traboccante pietà verso Cristo e la Vergine. Ottuagenario, quasi cieco, prostrato dalla vecchiaia e dalle infermità, fu ricoverato in ospedale, dove nel giorno che aveva predetto (11 maggio 1781) santamente si spense.

Fu sepolto sotto il pavimento davanti all'altare di N. Signora degli Angeli. Poichè Dio lo glorificò con miracoli, il 4-V-1854 fu introdotta la sua causa, che si conchiuse con la beatificazione il 16-VI-1940. Pio XII concesse la Messa e l'ufficio propri a tutte le chiese dell'Ordine e a tutte le diocesi di Sardegna. Riassunta il 2-VIII-1942 la sua causa, veniva santificato il 21-X-1951. — AAS 32 (1940) 203-06, 207-09, 479-84; 34 (1942) 380 s; 43 (1951) 753 s, 754-58. — SAMUELE da Chiaramonte, *Il B. I. da L., laico cappuccino*, Roma 1940 (pp. 328). — ARCANGELO da Castiglion Fiorentino, *Compendio della vita del B. I. da L.*, Roma 1940 (pp. 110).

— S. Cultrera, *Il B. I. da L.*, Torino 1941 (pp. 323) — R. Branca, *Il primo sardo canonizzato*, in *Ecclesia*, 10 (1951) 580-83. — G. da Riano, *S. Ign. da L.*, Roma 1951.

LACORDAIRE *Giov. Battista* Enrico Domenico O.P. (1802-1861), n. a Recey-sur-Ource, (dioc. di Digione), m a Sorèze (dioc. di Albi), celeberrimo oratore, restauratore dell'Ordine domenicano in Francia. Studiò a Digione, ove, sotto l'influenza dei filosofi del sec. XVIII, perdette la fede. Completò gli studi a Parigi, vi divenne avvocato e si ritrovò cristiano (1823). Consacratosi al servizio di Dio, entrò nel Seminario di Issy (1824) e poi di S. Sulpizio (1826), ove, l'anno seguente, fu ordinato sacerdote (22-9-1827). Dopo la rivoluzione di luglio del 1830, con il De Lamennais (v.) e il Montalembert (v.) sostiene su l'*Avenir* una campagna in favore della libertà religiosa. Condannate da Gregorio XVI le dottrine politiche dell'« Avenir » (15-8-1832), egli si sottomette all'autorità pontificia e si separa per sempre (11-12-1832) dal Lamennais, che s'indurò nelle sue idee. Scrive allora *Considérations sur le système philosophique de M. de Lamennais* (1834). Predica la Quaresima a Notre-Dame di Parigi nel 1835 e 1836. In quest'anno va a Roma, dove gli nasce l'idea di ristabilire l'Ordine domenicano in Francia.

Entrato nell'Ordine e vestito l'abito alla Minerva di Roma (9 aprile 1839), preparò il terreno per il ritorno in Francia, pubblicando successivamente *Mémoire pour le retablissement en France de l'Ordre des Frères Prêcheurs* (1839) e la *Vie de St. Dominique* (1840). Dopo la professione, ritorna in Francia, riprendendo il ministero della predicazione, inteso a far conoscere l'Ordine domenicano. Predica così a Notre-Dame l'Avvento per tre anni (1842-46) e la Quaresima dal 1848 al 1851, e in molte altre città della Francia, con grandissimo successo. Frutto del suo ministero fu la fondazione di numerosi conventi, prima a Nancy (1843), poi a Chalais (1844), a Flavigny (1848), a Parigi (1849) e a Tolosa (1854). Il 14-9-1850 veniva già ristabilita la provincia domenicana di Francia, di cui egli stesso era eletto primo provinciale (1850-54). In questo stesso anno (1850) la legge sulla libertà di insegnamento secondario gli faceva nascere l'idea di una congregazione di Terziari domenicani addetti all'insegnamento; due anni dopo (22-10-1852) i primi sacerdoti di questa nuova congregazione cominciavano il loro noviziato a Flavigny, sotto la direzione dello stesso L., che da allora si dedicò quasi esclusivamente allo sviluppo di questo *Terz'ordine insegnante*. (L'istituzione prosperò. Di alcuni suoi membri, martiri, fu introdotta la causa di beatificazione il 18-XI-1936: *AAS* 29 [1937] 229-32). Il L. fu eletto membro dell'Accademia di Francia il 2 febbraio 1860.

Le conferenze del L. a Notre-Dame di Parigi (1835-6, 1843-51) e a Tolosa (1854) hanno un carattere apologetico. I temi trattati erano i più adatti per l'uditorio miscredente e deista, cui si rivolgeva l'oratore. Egli si diffonde specialmente a parlare della Chiesa, della sua dottrina, del suo capo e dei rapporti dell'uomo con Dio, chiedendo alla storia, alla filosofia, alla psicologia, all'esperienza morale individuale e sociale le prove principali della credibilità della fede cattolica. A queste conferenze, che costituiscono l'esposizione dogmatica della dottrina cattolica, sono da aggiungere quelle di Tolosa, che trattano la parte morale. L'influsso esercitato da queste conferenze fu enorme: l'eloquenza irresistibile del L. fece conoscere, apprezzare, stimare, ricercare dai dotti miscredenti e volterriani la dottrina cattolica. Il L. si asside per sempre nella categoria dei massimi oratori francesi. Il Capitolo generale dell'Ordine gli riconosce: « Profunda inter tot plausus animi demissio, fidei zelus, solida et sine fuco pietas, erga Apostolicam Sedem amor eximius, magnanimus rerum caducarum contemptor, candor animi ingenuus, legum custodia, morum facilitas atque humanitas ».

Le opere molteplici del L. furono raccolte in 9 volumi: *Oeuvres complètes du R. P. Henri-Dominique L.* (Paris 1911 s), cui arrise gran fortuna di edizioni, di versioni, di compendi. Si aggiunga: *Correspondance inédite avec M. Dugied son oncle (1836-61)* a cura di Lesueur, Paris 1914, e *Une correspondance inédite di P. L.*, a cura di H. D. Béchaux, in *Archives d'histoire dominic.*, I (1946) 177-220; *Il testamento di L.*, pubblicato da Montalembert, Roma, Ediz. Paoline.

Bibl. — M De Montrond, *Le P. L., étude historique et biographique*, Lille 1868. — B. Chocarne, *Le R. Père H.-D. L, sa vie intime et religieuse*, Paris 1866. — Th. Foisset, *Vie du R. P. L.*, 2 voll., ivi 1870. — E G. Ledos, *Les plus grands hommes de l'Eglise au XIX siècle: L.*, ivi 1902². — J. Favre, *L. orateur. La formation et la chronologie de ses oeuvres*, Paris 1906 (pp. 599). — Per altra *Bibl.* v. *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col 2422-24 e G. Ledos, *Morceaux choisis et bibliographie de L.*, Paris 1923. — H. de Noble, *Le P. L. ressuscite en France l'Ordre de S. Dominique*, ivi 1939. — A. Guarienti, *Un apostolo nella Rivoluzione*, Alba 1941. — M Even, *Une grande âme chrétienne au service de ses frères. H.-D. L. d'après quelques-unes de ses lettres à des gens de monde*, Laval 1938. — M Forissier, *Un gagneur d'âmes: le P. H. D. L.*, Tarbes 1945. — M. D. Capozzi, *Un frate fra gli « Immortali ». Padre L.*, Milano 1945 (pp. 424). — V. Chinellato, *Il p. L.*, Rovigo 1948. — A. Delhaye, *Jésus-Christ raison de croire selon les apologistes catholiques du XIXe s.*, in *Ephem. theol. Lov.*, 27 (1951) 5-29.

LACOUR (*de*) *de la Vallée* Desiderio, O. S. B. (1550-1623), riformatore dei Benedettini (v., II), fondatore delle Congregazioni di Saint-Vanne (v.) e dei Maurini (v.). Nato a Montzéville da nobilissima famiglia, fu allevato in campagna senza istruzione, fino a che il suo squisito temperamento spirituale, incline alla pietà e al ritiro, lo spinse ad entrare come frate converso nell'abbazia O. S. B. di S. Vanne (*Sancti Vitonis*) presso Verdun. Il vescovo di Verdun, insieme abbate di S. Vanne, era suo parente, e lo fece ricevere come religioso di coro. Dopo il noviziato e la professione, continuò gli studi a Pont-à-Mousson e fu ordinato prete (1581). Ritornato a Saint-Vanne, fu maestro dei novizi. La sua vita esemplare era un continuo rimprovero per i confratelli gravemente rilassati. I quali, per allontanarlo, lo indussero a riprendere gli studi in Pont-à-Mousson. Quivi il pio monaco studiò anche il greco, l'ebraico e approfondì la teologia, ottenendo la laurea dottorale, non trascurando la predicazione. Rientrato a Saint-Vanne, si adoprò per ricondurvi la vita regolare primitiva. I confratelli trovarono un altro pretesto per allontanarlo, inca-

ricandolo di trattare a Roma la separazione della mensa abbaziale dalla sede vescovile di Verdun. Il de L. C. partì nel 1587; ma il vescovo di Verdun, conosciuto il tramato progetto, lo richiamò. Il monaco, sfiduciato, si ritirò allora a vita eremitica, indi entrò fra i Minimi e vi vestì l'abito nel 1590.

Intanto il card. Carlo di LORENA (v.), come legato di Gregorio XIV (breve 11-V-1591), lavorava per la riforma dei Benedettini nei vescovati della Lorena e nel Barrois. A Saint-Vanne, dal principe Erico di Lorena vescovo di Verdun favorevole alla riforma, era stato chiamato come priore Filippo Francesco. Ma costui, vista la sterilità dei suoi sforzi, abbandonò il campo. In questa circostanza, pare, i monaci si ricordarono di Don Desiderio e lo elessero priore (marzo-aprile 1598). Il de L. C. si consacrò tutto a ristabilire le antiche costituzioni; i renitenti furono allontanati e provveduti di pensione. Il 30-VII-1600 egli e i suoi confratelli fecero professione secondo la stretta osservanza. Il monastero di Moyen Moustier *Sancti Hidulphi*, di cui Erico era pure abbate, seguì l'esempio di Saint-Vanne. Nel 1602 Clemente VIII eresse queste due abbazie e tutte quelle che volessero accettarne la riforma, in Congregazione sotto il nome di ***S. Vitone e Idolfo:*** il de La C. ne fu eletto presidente. Essa celebrava il primo Capitolo il 23-VII-1604.

Il numero dei monasteri che vi aderirono divenne sì considerevole che il de L. C., per facilitarne i rapporti, resi precari dalle continue guerre, contribuì al sorgere di un'altra Congregazione, detta di ***S. Mauro,*** la quale, pur con superiori diversi, aveva con quella di Saint-Vanne comunanza fraterna di regolamenti, di preghiere e di voti.

Morì a Saint-Vanne, cumulato di meriti, lasciando vivo desiderio di sè. Il grande riformatore lorenese riposa oggi a Monthairon. Si attribuiscono a lui parecchi mss., fra cui un metodo per apprendere l'ebraico. — MAXIME SOUPLET, *Le Vén. Dom Didier de L. C. de la V.*, Verdun 1950, che riassume, precisa e completa i lavori precedenti dei padri Haudiquer, Rollet, Calmet . . . , Didier Laurent.

LACRIMANTI, una delle tante sette pacifiche in cui gli ANABATTISTI (v.) si divisero dopo i primi periodi turbinosi e rivoluzionari. Pensavano che bisognasse mangiare il pane bagnato di lacrime e che soltanto le lacrime reali ottenessero misericordia da Dio; perciò si esercitavano a provocare facilmente le lacrime. — Cf. A. BAUDRILLART in *Dict. de Théol. cath.*, I, col. 1133 con copiosa bibl.

LACROIX Claudio, S. J. (1652-1714), n. a Dalheim, m. a Colonia, moralista insigne. Gesuita dal 1673, insegnò filosofia a Colonia, poi teologia morale a Münster e a Colonia. Sua opera principale, lodata da S. Alfonso e da Benedetto XIV, è la *Theologia moralis* in 8 volumetti (Colonia 1707-1714), ristampata pure a Colonia (1710-1714), indi a Venezia in 2 tomi (1718), poi in molte altre edizioni intere e in vari estratti: la migliore edizione è quella di Ravenna (1766) curata dal P. F. A. ZACCARIA S. J.; l'ultima è quella di Parigi del 1874-1875, in 4 volumi, con note del P. DION. L'opera è un rifacimento del BUSEMBAUM (v.), con aggiornamenti e ampliamenti che ne fanno un trattato pressochè originale. — P. BERNARD in *Dict. de Théol. cath*, VIII, col 2424. — SOMMERVOGEL, IV, 1347-1351. — HURTER, *Nomenclator,* IV³, col. 941 s.

LACROIX Stefano, S. J. (1579-1643), n. a St.-Pierre de Bogerat (dioc. di Evreux), missionario a Goa (1602), dove passò il resto della vita come professore di filosofia e teologia, maestro dei novizi e rettore nel collegio di Salcette, pur attendendo alla evangelizzazione degli infedeli. Nella lingua maratta, che perfettamente possedeva, lasciò un poema sulla Passione di Cristo, uno su S. Pietro Apostolo, scritti ascetici, discorsi apologetici in versi (Goa 1634, 2 voll.), a confutazione degli errori orientali.

LACROIX-Chevrières (*de*) Giov Battista (1653-1727), priore di Saint-Vallier, cavaliere di Malta, dottore della Sorbona, canonico della collegiale di Grenoble, cappellano di Luigi XIV, ricusò parecchi vescovadi, ma accettò quello di Quebec, dove, tra l'altro, fondò un ospedale. Quivi morì. — A. BOIS, *Mgr J.-B. de L. Ch.*, in *Bulletin de la Soc. d'arch. et de statistique de la Drôme,* 68 (1942) 169-181, 217-45.

LACROZE (*de*) Veyssière Maturino (1661-1739), celebre orientalista e storico, n. a Nantes, m. a Berlino. Ebbe vita avventurosa. A 14 anni si imbarcò per le Guadalupe. Ritornato a Nantes (1677), si diede a studiar medicina; presto la lasciò per entrare fra i Maurini (1682); ribellatosi ai superiori e condannato, fuggì; dopo lunghi vagabondaggi arrivò a Basilea (1696), dove s'iscrisse alla università ed abbracciò la Riforma. Lo ritroviamo poi a Berlino (1697), bibliotecario del re di Prussia, istitutore presso famiglie nobili, professore a Helmstadt e poi a Berlino. Il P. PEZ (v.) s'adoprò invano per ricondurlo alla fede cattolica. Le sue opere principali sono: *Vindiciae veterum scriptorum contra Harduinum* (Rotterdam 1708); *Storia del cristianesimo degli Indi* (in latino, L'Aia 1724, 1758 in 2 voll.; tradotta in tedesco e in danese), continuazione della « Storia ecclesiastica del Malabar » di Mich. Geddes; *Storia del cristianesimo d'Etiopia e d'Armenia* (L'Aia 1738); *Lexicon aegyptiaco-latinum* (Oxford 1775, a cura di C. G. WOIDE, nel rifacimento di C. SCHOLTZ); *Trattenimenti su diversi soggetti di storia, di letteratura, di religione e di critica* (Colonia [Amsterdam] 1711, 1733, 4 dissertazioni, l'ultima delle quali tratta dell'ateismo); *Dissertazioni storiche su diversi soggetti* (Rotterdam 1707) circa il socinianismo e l'islamismo, il P. Hardouin e circa il cristianesimo nell'India. Ha poi lasciato manoscritti numerosi e vasti lavori di filologia nei suoi *Dizionarî*, armeno, slavo, copto, siriaco . . . In una lettera alla sorella di Federico il Grande, sua discepola in filosofia, dimostra l'esistenza di Dio così: *Essere* è ciò che concepisco come avente una esistenza reale; ogni esistenza reale è o assoluta, o dipendente; l'essere che ha un'esistenza dipendente sussiste in virtù d'una causa esteriore, mentre l'essere assoluto sussiste da sè stesso; ciò che sussiste da sè stesso è indipendente, eterno ed infinito. Quest'essere è quello ch'io chiamo Dio. Nulla di dipendente può essere concepito senza un rapporto particolare alla causa da cui dipende. L'essere infinitamente perfetto è la causa di tutti gli esseri. Questo Essere, Dio, è il fine ed il principio d'ogni cosa. Dunque tutto dipende da lui: donde si conchiude che l'esistenza di Dio è assolutamente necessaria, perchè senza di essa non si può avere idea alcuna degli esseri inferiori e dipendenti. Come si vede, la prova — vera nelle sue proposizioni, ma

inefficace come prova se le proposizioni non sono esse stesse «provate» — è una ripresentazione dell'argomento Ontologico (v.).

Il merito di L. non sta nella filosofia ma negli scritti di filologia orientale e di storia, la quale peraltro è inficiata da preconcetti antiromani. Perciò le due «Storie del cristianesimo» sopra citate furono messe all'Indice (15–XI–1840). — Importante è il *Thesaurus epistolicus Lacrozianus*, a cura di G. L. Uhle, Lipsia 1742-46, 3 voll. — Jordan, Amsterdam 1741, ampia biografia.

LACUNZA y Diaz (*de*) **Emanuele, S. J.** (1731–1801), n. a Santiago del Cile da nobile famiglia decaduta, entrò nella Compagnia il 7–IX–1747, e, ordinato sacerdote, esercitò il ministero. Con negligenza, pare: sicchè i superiori lo richiamarono in noviziato. Fece la professione solenne il 2–II–1766. Espulsi i Gesuiti dagli Stati spagnoli (1767), sbarcò in Italia e si rifugiò ad Imola, conducendo vita solitaria negli studi e nella meditazione, e non poco eccentrica: non aveva domestici, si coricava al mattino, lavorava di notte e la sera passeggiava, solo, nelle campagne. Il 17–VI–1801 fu trovato morto sulle rive del Santerno.

Postuma, sotto il pseudonimo Juan Josafat ben Ezra, uscì la sua opera: *Venida del Mesias en gloria y maiestad* (Londra 1816, 4 voll.), stampata e tradotta più volte, frutto più di stravagante fantasia che di dottrina, dove col linguaggio della Bibbia, specialmente dell'Apocalisse, arbitrariamente interpretata, presenta un originale Millenarismo (v.) mitigato: giunta l'ora, Gesù scenderà dal cielo, accompagnato dagli Angeli e dai Santi, e regnerà visibilmente con essi per mille anni, dopo i quali, senza risalire al cielo, si mostrerà in tutta la sua gloria per giudicare gli uomini. Nell'esposizione il L. ha modo di trattare, in modo abbastanza eterodosso, dell'avvenire del cristianesimo, della posizione della Chiesa e della gerarchia. L'opera esercitò qualche influenza anche su autori cattolici (ad es., fu difesa in un opuscolo apparso a Parigi nel 1818). Ma fu messa all'Indice (6–IX–1824) e condannata in generale anche nel recente decreto contro il Millenarismo (v.) del 21–7–1944: AAS 36 (1944) 212.

Bibl. — A. Vaucher, *Un extracto de la obra del P. L.*, in *Rev. chilena de hist. y geogr.*, 86 (Santiago 1939) 181 s. — Id., *Une celebrité oubliée. Le P. Man. de L. y Diaz . . .*, Collonges-sous-Salève 1941 (pp. 239 e 15 fac. sim.). — F. Mateos, *Milenarismo mitigado. Meritos y errores* del P. L., in *Razon y fe*, 127 (1943) 346-67, con nuovi documenti.

LADERCHI Giacomo (c. 1678–1738), n. a Faenza, m. in Roma, membro della congregazione dell'Oratorio, storico notevole, autore di una prolissa *Vita S. Petri Damiani* (Roma 1702, in 3 volumi), di una dissertazione *De sacris basilicis SS. martyrum Petri et Marcellini* (Roma 1705). Curò l'edizione degli Atti dei martiri Crescio e compagni (Firenze 1707), di S. Cecilia (Roma 1722, in 2 volumi); difese gli antichi monumenti letterari in *Acta SS. Christi martyrum vindicata* (Roma 1723 in 2 volumi), *La critica d'oggidì* (Roma 1726) e *I congressi letterari di oggidì* (Venezia 1734). Continuò con 3 volumi (XXII–XXIV) gli *Annali* del Baronio e di Od. Rainaldo (Roma 1727, 1733, 1737), per gli anni 1566–71, rivelandosi impari ai suoi predecessori ma pur sempre superiore al polacco Bzovio (v.). Fece dotte *Osservazioni* alle opere del card. Tomasi «Codices sacramentorum» e «Antiqui libri missarum» (Roma 1720). Lasciò inoltre parecchi trattati mss. Le sue opere suscitarono molte critiche. — *Bibl.* presso Enc. It., XX, 352. — Aggiungi: Mittarelli, *De litterat. Favent.*, p. 105; Hurter, *Nomenclator*, IV³, col. 1171 s.

LADEUZE Paolino (1870–1940), vescovo titolare di Tiberiade (dal 21–X–1928) e rettore dell'università di Lovanio, n. ad Harvengt (nell'Hainaut), m. a Lovanio. Educato nel Seminario di «Bonne Espérance» e ordinato prete (1892), coronò gli studi a Lovanio col grado di dottore e professore in teologia (1898). Nello stesso anno fu fatto presidente del «Collège du S. Esprit» e nel 1909 succedeva ad Hebbelynck (v.) come rettore dell'università di Lovanio: splendido, fecondissimo rettorato, che gli meritò di essere considerato da Pio XI «il secondo fondatore di quella università», la più bella e potente figura ecclesiastica, dopo il card. Mercier (v.), che abbia illustrato con la sua carriera accademica il clero belga. Eccezionale stimolatore di idee e di energie, entusiasta animatore e creatore di generose iniziative, dotò l'università di parecchi nuovi istituti, di costruzioni, di cattedre, di innumerevoli istallazioni e strumenti scientifici, per i laboratori, le cliniche, le biblioteche, la ricostruì dai disastri provocati dall'invasione e dall'incendio del 1914, e la condusse a meravigliosa prosperità. Nel 1900, con il compatriota A. Cauchie, aveva fondato la *Revue d'hist. ecclésiastique.* La sua dissertazione dottorale *Le cénobitisme pakhômien* diede origine alla celebre scuola dei coptologi lovaniesi. Severo cultore del fatto positivo, alieno dalle speculazioni verbali e dagli atteggiamenti sentimentalistici, assolutamente convinto dall'armonia tra fede e scienza, in piena crisi modernista, esponeva con serena energia i problemi della critica neotestamentaria più avanzata, accettando talora anche opinioni che parvero più tardi pericolose e che furono riprovate, ma sempre tenendosi lontano dal Modernismo (v.). Il suo studio *La résurrection du Christ devant la critique contemporaine* (1908) è ancora un modello del genere. Il meglio e la più gran parte della sua attività scientifica fu quella affidata ad articoli per riviste e per pubblicazioni periodiche (v. sotto, J. Coppens) e soprattutto quella esercitata dalla cattedra. — Necrologi in *Ephem. theol. Lov.*, 17 (1940) 140-42 (J. Coppens), *Rev. néosc. de philos.*, 43 (1940) 140 s (L. N.). — J. Coppens, *P. L., oriëntalist en exeget*, Bruxelles 1941 (pp. 117); nella I appendice è data la bibl. di L.; cf. recensione di B. Rigaux in *Rev. d'hist. eccl.*, 37 (1941) 288-93. — Anonimo, *In memoriam . . .*, Lovanio 1940 (pp. 128). — L. Cerfaux, *Un grand recteur: Mgr L.*, in *Rev. générale belge*, 1946, p. 315-33 — Id., *Hommage à Mgr L.*, in *Ephem. theol. Lov.*, 25 (1949) 325–31: discorso recitato ad Harvengt il 22-V-1949, allorchè il comune natale di L. dedicò in suo ricordo una vetrata nella chiesa parrocchiale. — Per i discorsi accademici di L. v. *Catalogue de livres* (Boekenlijst) dell'univ. di Lovanio, I Lov. 1951) 10–12.

LADISLAO (*Vladislav;* ungh. *Làszlò*) **I**, re di Ungheria e di Croazia, confessore, Santo. Nacque da Bela I negli anni 1041–45 presso la corte polacca, dove suo padre, cacciato da Pietro, re d'Ungheria, s'era rifugiato. Quando Andrea, fratello di Bela prese il trono ungherese (1047), richiamò in Un–

gheria il fratello e la sua famiglia. Bela tenne il trono dopo Andrea (c. 1060–c. 1065). Dopo la sua morte, scoppiò la discordia tra il figlio di Andrea, Salomone, e i figli di Bela, L. e Geiza. Tra lunghe lotte Geiza salì al trono (c. 1073–c. 1076). Alla sua morte, dagli Ungheresi fu eletto L. (1077): egli accettò dopo che Salomone fece formale rinuncia al trono. L. fu così consacrato dall'arciv. Neemia e confermato da Gregorio VII. Avendo Salomone I congiurato contro la sua vita, lo fece rinchiudere nella fortezza di Visegrad. Per consiglio di Gregorio VII, L. esumò (1083) il corpo del re S. Stefano (v.), riponendone la destra, trovata intatta, in apposito reliquiario. In suo onore L. aveva fondata l'abbazia di S. Jobb sulla destra del Berettjo, a nord di Grosswardein. Avendo liberato il pretendente Salomone, questi gli si ribellò di nuovo: ne nacque una guerra che terminò col trionfo di L. Da allora Salomone scompare dalla storia, e pare che si ritirasse in solitudine. La fama di L. era tale che i principi tedeschi gli offrirono la corona imperiale (1088): egli la ricusò. Per distruggere tutti i resti del paganesimo, L. fondò molte chiese, conventi e vescovadi, ordinò sapientemente la disciplina e i costumi del clero e del popolo. Notevole fu la costituzione della diocesi di Nagy-Varad (1192), dove 10 anni prima aveva già fatto erigere il duomo in onore della Vergine. Mosse guerra ai Croati (che avevano assassinato suo cognato Demetrio Zwonimir, 1091), conquistando quella regione alla corona ungarica, dandole poi saggi ordinamenti civili e religiosi; a lui, ad es., si deve la costituzione della diocesi di Agram (Zagabria). Radunò a Szabolcs (1092) un'assemblea di vescovi, abbati, grandi e nobili, che, per l'importanza delle leggi ivi stabilite, fu considerata come un vero sinodo.

Mentre si stava preparando alla prima crociata, morì a Neutra (in Moravia) il 29 luglio 1095, in una spedizione contro i ribelli Boemi. Venne sepolto nel duomo di Nagy-Varad. Divenne il soggetto di numerosi canti, racconti, leggende popolari in Ungheria, che esaltano le sue imprese guerresche compiute prima e durante il regno (contro gli Uzi 1068, nell'assedio di Belgrado 1072, contro Cumani, Bulgari, Serbi, Tartari, Croati e Dalmati), le sue doti fisiche, la sua sapienza legislativa, le sue virtù cristiane di giustizia, di carità verso i poveri e gli orfani, di zelo per la fede, di penitenza, di pietà, e i doni straordinari di cui fu favorito dal cielo (estasi, poteri taumaturgici).

Per alcuni egli visse celibe: Colomanno, suo successore, sarebbe stato suo nipote, figlio di Geiza. Per altri, egli avrebbe impalmato (1060) Adelaide figlia del duca Bertoldo di Carinzia, dalla quale avrebbe avuto Colomanno, Prisca, Sofia e Berta.

La basilica di Nagy-Varad subì molte devastazioni e alla fine del sec. XVII non ne rimaneva traccia. Il cranio di L. è nella cattedrale di Raab. Altre sue reliquie si venerano nelle chiese di Bologna.

Fu canonizzato da Celestino III nel 1192. Festa 27 giugno. — Acta SS. *Jun.* V (Ven. 1744) *die* 27, p. 315–27. Per altre indicaz. v. Enc. It., XX, 356 e Ungheria.

LADISLAO (*Vladislav*) da **Gielniów** (*Gielniovius*), B., O.F.M. (c. 1440–1505), n. a Gielniów, m. a Varsavia. Frequentata l'università di Cracovia ed entrato nell'Ordine francescano, si consacrò alla predicazione popolare in Polonia, suscitando grandi entusiasmi e conversioni strepitose. Missionario tra i Calmuki, vi lavorò strenuamente per la diffusione della fede. Tornato in Polonia, inviò missionari in Lituania. Superiore provinciale per 5 volte, promosse efficacemente la regolare osservanza. Beatificato da Benedetto XIV (1750), venne da Lituani e Polacchi annumerato fra i loro Patroni principali. Festa 4 maggio e 25 settembre. — Acta SS. *Maji* I (Ven. 1735) *die* 4, p. 560-616, con la *Vita* latina scritta dal polacco Vincenzo Morawski O.F.M., già edita a Varsavia nel 1633. — Wadding, XV, 302, nn. 25–28. — *Analecta Franc. Hist.*, XXII, p. 444-451. — P. Sevesi, *L'Ordine dei Frati Min.*, Milano 1942, p. 292.

LAECMAN Daniele, premostratese, 22° abbate di Averbode (1423–1441). Per rialzare il monastero, colpito dalle esazioni e dai saccheggi, procedette a vendite e a prestiti, che furono disapprovati dai superiori e che provocarono un lungo conflitto con grave scissione nell'Ordine. L., accusato di voler arricchire i suoi parenti, fu privato dell'incarico: ma potè provare la sua innocenza e fu reintegrato. Questa storia assai interessante per la vita dell'Ordine in Olanda nel sec. XV è narrata da V. Van Genechten, *D. L.*, in *Analecta Praemonstr.* 19 (1943) 5-34, 20-21 (1944-45) 72-163.

LAEMMER (*Lämmer*) Ugo (1835-1918), n. ad Allenstein, m. a Breslau. Nato da famiglia protestante, coronati gli studi (fatti a Königsberg, Lipsia, Berlino) con la laurea in filosofia (1854), la licenza in teologia (1856) e la libera docenza (1857), si convertì al cattolicesimo (a Braunsberg 21–XI–1858) e ricevette il sacerdozio (24–VII–1859). Perfezionata la sua preparazione dottrinale a Roma, fu consultore della Congregaz. per i riti orientali (1863), professore a Braunsberg (1864), poi nella facoltà teologica cattolica di Breslau per dogmatica, storia ecclesiastica e diritto canonico, grandemente benemerito della fede e della scienza cattolica, illustrata e difesa, contro le varie deviazioni, con l'insegnamento e con gli scritti, fra cui segnaliamo: *Die vortridentinische Theologie des Reformationszeitalters* (Berlin 1858), *Analecta Romana* (1861), *Monumenta Vaticana historiam Ecclesiae saec. XVI illustrantia* (1861), *Zur Kirchengesch. des XVI u. XVII Jahr.* (1863), *Meletematum Romanorum mantissa* (1875), *De Martyrologio Romano* (1878), *Institutionen des kath. Kirchenrechts* (1892²), *De Caes. Baronii litterarum commercio diatriba* (1903). Pubblicò inoltre la *Storia ecclesiastica* di Eusebio (1859–62); raccolse *Scriptorum Graeciae orthodoxae bibliotheca selecta* (I, 1864–65); fece *Animadversiones in decreta conc. Ruthenorum Zamosciensis* (1865). Fu uno dei primi a utilizzare i tesori dell'Archivio Vaticano (v.). I suoi lavori fanno ancora autorità specialmente per la storia interna e dottrinale della Chiesa nel Rinascimento. — Cf. *Divus Thomas*, 5 (Friburgo di Sv. 1918) 387–97.

LAETARE: così (anche *Dominica in medio XL*, o *Dom. ante XX* [diem Quadragesimae]) si suol indicare la 4ª Domenica di Quaresima (v.), il cui introito comincia appunto con le parole, improntate ad Isaia LXVI 10 s: « Laetare, Jerusalem, et conventum facite omnes qui diligitis eam . . . ». Come la 3ª Domenica di Avvento (v.), detta analogamente *Gaudete*, è intonata a santa letizia, che, senza sospendere la penitenza interiore, ne scioglie un

poco l'apparato esteriore: perciò in quel giorno si suona l'organo, l'altare si orna di color rosa anzichè di violaceo, e si profuma di fiori, i paramenti sono pure rosacei, i ministri riprendono le dalmatiche « jucunditatis ». La stazione a Roma era in Santa Croce (*Sancta Jerusalem*). In quest'occasione, dopo il sec. X, la liturgia papale accoglieva una cerimonia singolare: la benedizione della Rosa d'oro (v.). I cardinali in quel giorno portano una veste di color gridellino. Anche altre liturgie accolgono manifestazioni esteriori di gioia. — Fuori della liturgia in questo periodo ha luogo una riapparizione del Carnevale (v.) con chiassose feste popolari.

LA FAGE Lenoir (*de*) **Giusto Adriano** (1805-1865), musicologo e compositore, n. a Parigi, m. nell'ospedale psichiatrico a Charenton presso Parigi. Fu conoscitore profondo della musica medievale e faticò assieme al valente teorico Alessandro Choron per incrementare in Francia la musica sacra, da tempo in rapida decadenza. Non fu colpa sua se le sue fatiche non furono pari agli effetti. Lasciò *Messe, Salmi*, 2 voll. di *Mottetti* (1835-37), un *Manuel complet de musique vocale et instrumentale* (1836-38, 6 voll.), una *Hist. générale de la musique*... (I-II, 1844), *Cours complet de plain-chant* (1855-56), 2 voll. A lui si deve anche la fondazione (1859) della rivista *Le plain-chant*.

LA FARE (*de*) **Stefano Giuseppe** (1691–1741), n. a Parigi, addottorato in teologia, abbate di Mortemer (dioc. di Rouen), nominato vescovo di Viviers (febbraio 1733) e, prima di esser confermato su questa sede, elevato al seggio di Laon (consacrato 25–VII–1734). Qui morì durante una visita pastorale. Lottò rigorosamente contro il Giansenismo (v.) e il Quesnellismo (v.) sia con le istruzioni pastorali e le disposizioni sinodali, sia intervenendo con numerosi memoriali, petizioni, proteste, denunce presso il Parlamento, il re, i vescovi colleghi, contro gli « appellanti », le *Nouvelles ecclésiastiques*, contro gli scritti e le mene dei giansenisti. — Cf. J. Carreyre in *Dic. de Théol. cath.*, VIII, col 2444 s. — Hurter, *Nomenclator*, IV³, col. 1396 s.

LAFITAU Giuseppe Francesco, S.J. (1681–1745), n. e m. a Bordeaux, dal 1711 missionario nel Canadà, esercitò il suo ministero nella stazione di Canghnawaga (Salto San Luigi), dove potè studiare a suo agio il carattere, gli usi e i costumi degli Irochesi, che poi descrisse nella sua opera: *Moeurs des sauvages amériquains comparées aux moeurs des primiers temps* (Paris 1723, voll. 2; Rouen 1724, voll. 4). Tornato in Francia (1717) per difendere gli interessi della sua missione e soprattutto per ottenere un decreto di proibizione della vendita di bevande alcooliche ai selvaggi, divulgò ampie notizie intorno ad una radice medicinale, trovata nel Canadà, chiamata Gin–seng (Paris 1718). Dopo un nuovo soggiorno nel Canadà, tornò in patria definitivamente, occupandosi nell'insegnamento di belle lettere e nell'attività letteraria. Rimarchevole è la sua *Histoire de Jean de Brienne* (Paris 1827) e la *Histoire des découvertes et conquestes des Portougais dans le Nouveau Monde* (Paris 1733, voll. 2; 1734, voll. 4), dove, in realtà, si narrano le conquiste portoghesi non già nel Nuovo Mondo bensì nelle Indie Orientali e nell'Africa. — Sommervogel, IV, 1362–63. — Rochemonteix, *Les Jésuites et la Nouvelle France au XVIII^e siècle*, II, 1906. — Hurter, *Nomenclator*, IV³, col. 1561. — Enc. It., XX, 363 *b*. — K. Kälin. *Indianer u. Urvölker nach J. F. L.*, Freib. (Sch.) 1943.

LAFITAU Pier Francesco, S. J. (1685–1764), fratello del precedente, n. a Bordeaux, m. a Sisteron. Entrò nella Compagnia nel 1708. Fu incaricato (1716) da Clemente XI (v.) di negoziare a Parigi gli affari della bolla Unigenitus (v.). Fu l'agente ufficioso del Reggente a Roma, poi, alla morte del card. La Trémoille (10–I–1720), ambasciatore (dal 6–II–1720), e aggiunto al card. di Rohan (v.) fino al 6–XI–1721, adoprandosi efficacemente per mandare a vuoto le subdole manovre dei giansenisti a Roma. Eletto vescovo di Sisteron (5–XI–1719, consacrato a Roma il 10–III–1720), continuò la lotta denunciando e confutando scritti giansenistici (*Réfutation* degli « Anecdotes ou mémoires secrets sur la constit. Unigenitus » di Fr. Gius. Bourgoin de Villefore, 3 voll., 1734; *Histoire de la constit. Unigenitus*, 2 voll., s. l.; Avignon² 1737–38; ... Besançon–Paris 1820). Lasciò inoltre scritti di pietà, *Sermons* (4 voll., Lyon 1747), *Lettres spirituelles* (2 voll., Paris 1754–57), *La vie et les mystères de la très S. Vierge* (2 voll., Paris 1759), dove fa posto anche a racconti apocrifi e bizzarri, *Entretiens d'Anselme et d'Isidore sur les affaires du temps* (Douai–Paris 1759), *Catéchisme évangélique* (3 voll., Paris 1769). — Bérengier, *Notice sur L.*, Aix 1887. — Sommervogel, IV, 1363 s. — Fonti presso J. Carreyre in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 2445 s. — Hurter, *Nomenclator*, V³, col. 56 s.

LA FLÈCHE. v. Flèche (*La*).

LAFONTAINE (*Fontana*) **Giacomo**, S.J. dal 1668, n. il 28-2-1650 a Bergues–St.-Winoc, m. il 18-2-1728 a Roma, già professore di esegesi e di dogmatica a Lovanio, di poi, passato a Roma, si distinse conducendo una lotta senza quartiere contro il Giansenismo (v.) in una serie di opere, per lo più sotto il velo del pseudonimo (Cristoforo *Jacobi*, Diego di *Oropega*, Giac. di *Monbron*), fra le quali vanno menzionate: *Clementis XI Constitutio « Unigenitus »* (Roma 1717–24, in 4 voll.; Dillingen 1720–25, 4 voll.); *Fraus 5 articulorum* (Colonia 1690; all'Indice 30–1–1692): *Disquisitio historico-theologica, an Jansenismus sit merum phantasma*, ad Innocenzo XII (3 voll., Colonia 1692; all'Indice, 19–5–1694 e ancora 7–12–1694); *Difficultates propositae* (voll. I–II, Lovanio 1691 s; vol. III, Colonia 1692), a M. H. de Swaen, il quale rispose con la *Resolutio difficultatum* (1692). — Sommervogel, III, 843 ss. — J. B. Mundwiler in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VI, col. 333. — Hurter, *Nomenclator*, IV³, col. 1064 s.

LAFORÊT Nicola Gius. (1823–1872), filosofo e teologo belga, n. a Graide, m. a Lovanio. Studiò nel Seminario di Namur e poi nell'università di Lovanio, dove nel 1848 prese la cattedra di filosofia morale e nel 1865 divenne rettore magnifico. Benemerito per l'organizzazione degli studi, non solo ecclesiastici, fu membro di molte Accademie (p. e. dell'Acc. Romana della Relig. cattolica), protonotario apostolico *ad instar*, grand'ufficiale dell'Ordine di Leopoldo ... Lasciò molti scritti (oltre numerosi articoli per riviste, specialmente, per la *Revue catholique*), alcuni tradotti in altre lingue: *Dissertatio historico–dogmatica de methodo theologiae, sive de auctoritate Ecclesiae catholicae tamquam regula fidei christianae* (Lovanio 1849); *Études sur*

la civilisation européenne considerée dans ses rapports avec le christianisme (Bruxelles 1850); *Coup d'oeil sur l'histoire de la théologie dogmatique* (Lovanio 1851); *Principes philosophiques de la morale* (ivi 1852; II ed., *Philosophie morale*, 1855, 1860³); *Les dogmes catholiques exposés, prouvés et vengés des attaques de l'hérésie et de l'incrédulité* (4 tomi, Bruxelles 1855–59; 1860²); *La papauté et la civilisation européenne* (Lovanio 1860); *Pourquoi l'on ne croit pas?* (ivi 1864, 1867³); *Les enseignements du Pape et la société moderne* (ivi 1871); *Histoire de la philosophie* (degli 8 voll. progettati ne comparvero solo 2, sulla filosofia antica, Bruxelles 1866–67). Nella sua ricerca scientifica fu ispirato da assoluta fedeltà al magistero ecclesiastico e alla tradizione. Cf. anche il suo testamento contenuto nell'opera postuma *Le Syllabus et les plaies de la société moderne* (Lovanio 1872). — *Annuaire de l'université de Louvain*, XXXVII (1873) 296–337. — HURTER, *Nomenclator*, V³, col. 1519 s. — DE MONGE, *Mgr L.*, in *Revue catholique*, 33 (1872). — GRABMANN, *Storia della teologia cattolica*, Milano 1937, p. 372. — J. HENRY, in *Annales de l'Institut sup. de philosophie*, 5 (1924) 42–149 e in *Collect. Mechliniensia*, 16 (1927) 181–202.

LAFOSSE Luigi Franc. Martino (1772–1839), n. a Montreuil-sur-Houlme (dioc. di Séez), ordinato prete nel 1792, subì dalla Rivoluzione l'esilio e la prigionia a St-Martin-de-Ré (1799).

Fu poi parroco di Echauffour (dal 1803), dove morì, dopo aver seminato gran messe di bene, in fama di santità. Nel 1817, in collaborazione con Maria Anna Dutertre aveva fondato la Congregazione delle *Suore dell'educazione cristiana* (casa madre a Tournay), che ebbe rigoglioso sviluppo in Belgio, in Inghilterra, negli Stati Uniti d'America. La *Statistica* della S. Congreg. dei Religiosi (Città del Vatic. 1942²) riporta: 452 religiose (di cui 17 novizie) distribuite in 26 case (di cui 4 di noviziato). — Le curie vescovili di Séez e di Bayeux nel maggio 1927 iniziarono il processo di beatificazione del fondatore.

LAFOSSE *de* Champdorat (*de*) Simon Pietro (1701–1745), n. a Limoges, studiò nel Seminario di S. Sulpizio (dal 1720), conseguendo il dottorato (5–V–1728), indi, entrato tra i Sulpiziani, s'applicò all'istruzione e all'educazione nel Seminario. Fu anche confessore del card. de Bernis. Lasciò solide, complete, assai pregiate *Praelectiones theologicae de Deo ac divinis attributis ad usum Seminariorum* (Paris 1730; 1746², 2 voll., 1751³, a cura di LEGRAND con parecchi complementi; MIGNE, *Theol. cursus compl.*, VII, col. 9–598), messe stranamente sotto il nome di Onor. TOURNELY (v.), il quale aveva pure pubblicato un'opera dallo stesso titolo (Paris 1725). — BERTRAND, *Biblioth. sulpicienne*, I (1900) 278–82. — E. LEVESQUE in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 2447 s. — HURTER, *Nomenclator*, IV³, col. 1352 s. — MIGNE, *l. c.*, col. 9 s.

LAGARDE (*de*) Paolo Antonio (1827–1891), orientalista tedesco, protestante, n. a Berlino, m. a Göttingen. Studiò dapprima in patria teologia, filosofia, lingue orientali, per darsi poi a studi scientifici a Londra e a Parigi. Dopo essere passato come insegnante in varie scuole, succedeva nel 1869 a Ewald sulla cattedra di lingue orientali di Göttingen, restandovi fino alla morte.

Carattere ricco, complesso, molto buono e caritatevole nella vita privata, battagliava invece aspramente coi dotti contemporanei; la formidabile erudizione di cui era fornito lo rendeva aperto e sensibilissimo a tutti i problemi del suo tempo.

Proposte di riforme avanzò egli per quasi tutte le principali istituzioni, nè si trattenne dal criticare il protestantesimo stesso, non solo nei *Deutschen Schriften*, somma delle sue concezioni teologico-politiche, ma anche in vari lavori di carattere strettamente scientifico: per Lutero e per la sua opera aveva una fortissima ripugnanza. Neppure il cattolicesimo, peraltro, gli sorrideva: biasimava in esso soprattutto la « esteriorizzazione » della religione; ma conservò, stranamente, un senso di ammirata venerazione per il culto cattolico dell'Eucaristia. Vagheggiò un cristianesimo tedesco in cui avesse qualche parte anche l'antica religione dei popoli germanici. Ciò lo condusse poi all'antisemitismo.

La sua attività scientifica era guidata soprattutto da un'idea: mostrare nella teologia una scienza positiva aderente alla storia. Credeva quindi suo primo compito pubblicare in edizioni accessibili ma criticamente sicure, tutti quei documenti antichi che potessero servire per la storia della religione e della Chiesa (pubblicò anche le opere di Giordano Bruno). Sono innumerevoli le sue edizioni di testi siriaci, copti, armeni, greci e latini. Numerosi i suoi lavori di filologia, i suoi studi nel campo biblico (un elenco di questi, in VIGOUROUX, *Dict. de la Bible*, IV, col. 32): speciale importanza hanno i suoi *Septuaginta-Studien* (Berlin 1892), attraverso i quali si preparava ad una edizione critica del testo greco dei LXX.

La *Septuaginta-Unternehmen* di Göttingen (società che sta ora curando l'edizione critica dei Settanta) non fa che seguire le orme del grande critico. — E. NESTLE in *Realenzyklopädie für protest. Theol. und Kirche*³, XI, col. 212 ss. — LITTMANN in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, III², col. 1452 s. — A. RAHLFS, *Paul de L. s. wissenschaftliches Lebenswerk*, in *Mitteilungen des Sept.-Unternehmens der Gesell. der Wiss. zu Göttingen*, 1928. — H. H. SCHAEDER, *P. de L. als Orientforscher*, in *Orientalist. Literaturzeitung*, 45 (1942) 1-13.

LAGNY (*de*) Paolo, pio e zelante missionario cappuccino francese del sec XVII, lasciò parecchie opere ascetiche, come: *Canones divini amoris*, Parigi 1659; *Tractatus de duplici spiritu Eliae*, Parigi 1659; *Idea perfecti religiosi proposita in regula Fratrum Minorum*, Parigi 1661; una introduzione alla vita attiva e contemplativa, un cammino della perfezione cristiana nell'esercizio della volontà di Dio, meditazioni religiose per tutti i giorni dell'anno, un esercizio metodico dell'orazione mentale, una pratica di ben morire.

LAGOMARSINI Gerolamo, S. J. (1698–1773), n. a Genova da famiglia oriunda spagnola, entrò nella Compagnia nel 1713, ove brillò per virtù religiose, per dolcezza di carattere, per splendore di insegnamento letterario ad Arezzo, a Firenze, nel Collegio Romano, per straordinaria erudizione filologica latina e greca e per squisito gusto del latino e del greco, che si manifesta in molteplici sue opere umanistiche. Scrupoloso osservatore della castigata dizione, curò la scelta di parole pure e splendide, la composizione, il periodo, tutti gli ornamenti oratori. Era consultato dai dotti, carissimo a Bene-

detto XIV. Ricordiamo di lui l'edizione delle *Epistolae et orationes* di Giulio Poggiano da Siena (Roma 1762, 4 voll.), importanti anche per la storia del conc. di Trento; una trentina di voll. mss. in difesa della Compagnia di Gesù (*Testimonia virorum illustrium S. J.*, disposti in ordine cronologico); e una ventina di voll. mss. del suo carteggio coi dotti del tempo. Molti suoi scritti sono raccolti da A. Fabronio, *H. L. e S. J. opera edita et inedita*, Genova 1842, con biografia del L. — Sommervogel, IV, 1364-75 e Caballero, *Suppl.*, I, 169. — G. M. Mazzolari (Partenio), *De vita et studiis H. L.*, Ven. 1801. — Enc. It., XX, 378.

LA GORCE (*de*) Pietro (1846-1934), n. a Vannes, sostituto presso la Corte d'Assise del Pas-de-Calais (dimissionario nel 1880 per protesta contro la soppressione delle Congregazioni relig decretata dal governo), membro dell'Accademia francese e dell'Accademia di scienze morali e politiche, grande storico cattolico universalmente apprezzato per le sue ampie. solide nell'informazione e nell'interpretazione e ben scritte opere: *Histoire de la seconde République française* (2 voll , Paris 1887), *Histoire du second Empire* (7 voll., ivi 1894-1905), *Histoire religieuse de la Révolution française* (5 voll., ivi 1905-1923), *La Restauration: Louis XVIII, Charles X e Louis-Philippe* (Paris, Plon 1926. 1928, 1931). Non si contano poi i suoi suggestivi articoli per giornali e riviste scientifiche. — Cf. P Bourget, *Aux service de l'ordre*, Paris, Plon 1929, studi II e III. — F. De Roux in *La Revue univers.*, 56 (1934) 619-25. — Ch Lyon-Caen in *Séances et travaux de l'Acad. des sciences mor et polit.*, 1935-1, p. 44-60.

LAGRANGE *Alberto Maria Enrico,* in religione Maria Giuseppe, O. P. (1855-1938), n. a Bourg-en-Bresse (Ain), m. a St. Maximin (Tolosa), sommo maestro della scienza biblica cattolica dei nostri tempi.

Compiuti gli studi classici nel piccolo Seminario di Autun, si laureò in legge a Parigi nel 1878. Entrato nel Seminario di S. Sulpizio (1879), poi nel convento domenicano di St Maximin, ove emise i voti (1880), compì gli studi teologici a Salamanca: qui fu ordinato sacerdote (1883) e si laureò. Dopo un breve insegnamento a Tolosa, fu inviato nel 1888 a Vienna per approfondirsi nelle lingue orientali. Nel 1890 ebbe l'incarico di aprire una scuola biblica a Gerusalemme e vi riuscì, nonostante gravissime difficoltà. Nel novembre 1890 aprì quella che doveva essere la più celebre scuola esegetica cattolica dei tempi moderni: *Ecole biblique de St. Etienne,* il cui programma era: studiare ed interpretare la S. Scrittura, opera divino-umana, secondo la solida dottrina e le direttive della Chiesa, insieme con tutti i sussidi delle scienze moderne. La vitalità della scuola si manifestò ben presto, sia con l'accorrervi di molti studenti da tutte le parti del mondo, sia con la fondazione della *Revue Biblique* che, altamente stimata da tutti gli studiosi di cose bibliche sommamente contribuì, con profondi studi, autorevoli recensioni, aggiornatissime informazioni, al progresso della scienza biblica. Per molti anni il L. ne fu il direttore e l'anima; non si trova alcun numero, finchè egli visse, al quale non abbia contribuito con articoli o recensioni. Collaborò inoltre a molte altre riviste e periodici: *Revue thomiste, Revue des sciences philosophiques et théologiques, Vie spirituelle, Vie intellectuelle, La vie dominicaine, Cahiers de la Vierge, Ciencia tomista, Le correspondant,* ecc. Per opera del L., a partire dall'anno 1894, furono costruiti: il magnifico santuario di S. Stefano; il nuovo convento per i professori e Padri domenicani, dotato di ricchissima e specializzata biblioteca; un museo di oggetti antichi e moderni di interesse biblico, raccolti in gran parte dagli stessi professori nelle missioni archeologiche affidate a loro da vari istituti scientifici; un edificio con le aule per le lezioni; la grande sala di conferenze e i locali di alloggio per studenti non domenicani e laici.

Nel 1900 L. fondò la collana di *Etudes Bibliques*, che conta già più di 50 voll. di commentari a libri del V e N. Testamento e di monografie su varie questioni bibliche. Anche di essa il principale collaboratore fu il L stesso, che pubblicò successivamente: *La méthode historique, surtout à propos de l'Ancien Testament* (1904); *Le livre des Juges* (1903); *Etudes sur les religions sémitiques* (1903); *Le messianisme chez les Juifs, 150 av. J. Ch. à 200 ap. J. Ch.* (1909); *Evangile selon S. Marc* (1900); *Evangile selon S. Luc* (1919); *St. Paul, épître aux Romains* (1916); *Epître aux Galates* (1918); *Le sens du christianisme d'après l'exégèse allemande* (1918); *Evangile selon St. Mathieu* (1923); *Evangile selon S. Jean* (1925); *L'évangile de Jésus Christ* (1928, tradotto pure in italiano); *Le judaisme avant J. Ch.* (1931); *Introduction à l'étude du N. Testament: I, Histoire ancienne du canon du N. Testament* (1933); *II. Critique textuelle. La critique rationelle* (1935); *Critique historique. Les mystères: l'Orphisme* (1937). In un'altra serie della scuola (*Etudes palestiniennes et orientales*), L. pubblicò: *Mélanges d'histoire religieuse* (1915).

Scrisse inoltre: *St. Etienne et son sanctuaire à Jérusalem* (1894), *La Crète ancienne* (1908), *Quelques remarques sur l'Orpheus de M. S. Reinach* (1910), *S. Justin* (1914), *La vie de Jésus d'après Renan* (1923), *Synopsis evangelica graece* (1926), *La morale de l'Evangile* (1931), *Monsieur Loisy et le modernisme. A propos des « Mémoires » d'A. Loisy* (1932).

Dopo molti anni di poderoso lavoro e di gravi responsabilità, a confratelli più giovani cedette la direzione della Scuola Biblica — la cui sezione archeologica, dopo la guerra 1914-18, era stata riconosciuta dal governo francese come istituto ufficiale della Francia in Palestina — ma egli rimase sempre l'animatore, il « maestro ». All'inizio insegnava egli stesso quasi tutte le scienze bibliche; dopo aver formato un gruppo scelto di professori specializzati — anch'essi di gran fama, come Vincent, Abel, Savignac, Janssen — si dedicò prima all'insegnamento del Vecchio Testamento, e in seguito a quello del Nuovo. Non era brillante nella scuola, nè molto ordinato, e facilmente divagava; non di meno affascinava gli uditori con la semplicità e rettitudine, la profondità e vastità della cultura, la padronanza della materia, la chiaroveggente visione dei problemi, la superiorità del genio. Anche per i suoi colleghi professori, era il maestro per eccellenza.

Gravemente ammalato, dovette ritornare in patria: a malincuore perchè avrebbe desiderato morire a Gerusalemme. Nel convento di St. Maximin (Tolosa) passò gli ultimi anni insegnando e scrivendo.

Il grande merito del L. consiste nell'aver dato, con la sua scuola, un efficacissimo impulso allo studio scientifico della Bibbia, conforme alle più sane esigenze della critica, tra i cattolici, potentemente contribuendo al progresso della vera scienza biblica e costringendo i non cattolici a tener conto del lavoro cattolico in questo campo. Additando coraggiosamente nuove vie e aprendole egli stesso, come ogni novatore incontrò difficoltà e opposizioni; talvolta dovette rifare il cammino e rettificare qualche sua posizione; fu talvolta mal compreso e ingiustamente attaccato. Ma la purità delle sue intenzioni, la nobiltà del suo carattere, la sua profonda, leale fedeltà alla Chiesa, al cui magistero sapeva sottomettersi anche nei momenti critici, gli permisero di superare tutte le difficoltà. È il progresso del tempo gli decretò un trionfo postumo, poichè, nelle grandi linee, le posizioni da lui prese si consolidano di giorno in giorno. Uomo di scienza e di fede, univa in sè meravigliosamente le qualità necessarie per studiare ed interpretare quel libro divino-umano. E « Père Lagrange » passerà alla storia come il genio cattolico delle scienze bibliche moderne.

BIBL. — Lo studio più completo sul L. (con elenco delle opere che salgono a ben 1786 numeri, è quello di F. M. BRAUN, O. P., *L'oeuvre du Père Lagrange Etude et bibliographie*, Friburgo in Svizzera 1943; cf. *Rev. bibl.*, 54 (1947) 592-97; vers. ital. a cura di A. Ciceri, Brescia 1949. — Cf. anche gli articoli apparsi in occasione della sua morte sulle varie riviste, come *Revue biblique*, 47 (1938) 321-54 (VINCENT); *Angelicum* 15 (1938) 245-269 (VOSTÉ); *Ephem. theol. Lovan.*, 15 (1938) 435-37 (COPPENS); *Vie spirituelle*, 55 (1938) 60-76 (M. B. HUMEAU); *Ciencia tomista*, 57 (1938) 155-60 (M. EST. GILLET), 161-83 (V. BERECIBAR); *Rev. thom.*, 44 (1938) 425-36 (B. ALLO). — Il P. VINCENT sta portando a termine uno studio che sarà fondamentale, sulla figura, sulle opere e sulle delicate vicende della vita di P. L. — « Cahiers de la nouvelle journée », n. 28: *L'oeuvre exégètique et historique du R. P. L.*, Paris 1935. — KIRSOPP, SILVA LAKE, *De Wescott et Hort au P. L. et au-delà*, in *Rev. bibl.*, 48 (1939) 497-505, tradotto dall'ingl da L H. Vincent. — *Mémorial L.*, a cura di L. H. VINCENT, in occasione del cinquantenario dell'« Ecole biblique », Paris 1940. — TH. VAN TICHELEN, *P. L., de grootmeester . . .*, Anversa 1942. — P. R. RÉGAMEY, *L'épreuve de l'obeissance*, a proposito di p. L., in *La vie spirituelle*, 84 (1951) 366-86.

LA HAYE (*de*) **Bartolomeo**, O. M. Cap., nato a Parigi († 1660), insigne predicatore, cui si devono: *Opus perfectum concionatorum* (Parigi 1648 in fol.) e *Milleloquium bibliothecae Sanctorum Patrum* (Parigi 1650 in fol.).

LA HAYE (*de*) **Gilberto**, O. P. (1640-1692), n. e m. a Lilla. Domenicano dal 1657, priore in vari luoghi e predicatore generale (1685), appassionato cultore di storiografia domenicana del Belgio, scrisse varie opere di cui si servì grandemente l'Echard per i suoi *Scriptores O.P.*; notiamo, tra l'altro, *Infulae Belgo-Dominicanae* o vita dei Domenicani belgi elevati all'episcopato, e *Bibliotheca Belgo-Dominicana* o catalogo degli scrittori domenicani belgi. — QUÉTIF-ECHARD, *Scriptores O. P.*, II, 732. — *Anné Domin*, XII, 861-2. — N. DENYS, *G. de La H. opera*, in *Archivum Fratrum Praed.*, 7 (1937) 268-289.

LA HAYE (*de*) **Giovanni** (1583-1661), di Parigi, francescano osservante alcantarino, fece gli studi in Spagna e insegnò per parecchi anni teologia. Predicatore aulico alla corte di Luigi XIII, procuratore dell'Ordine in Francia, insigne teologo ed esegeta, pubblicò: *Biblia magna* (Parigi 1643, voll. 5 in fol.) e *Biblia maxima* (ivi 1660); *Commentarium in Genesim sive arbor vitae concionatorum* (Lione 1638); commentari sull'Esodo e sull'Apocalisse. Curò l'edizione degli scritti di *S. Francesco d'Assisi* (1641, 1653[2]: « edizione corretta e completa ma non critica »: cf. V. FACCHINETTI, *San Francesco d'A. Guida bibliografica*, Roma 1928, p. 42); l'*Opera omnia* di *Sant'Antonio di Padova* (1653) e di *S. Bernardino da Siena* (Lione 1650, voll. 5 in fol.). — HURTER, *Nomenclator*, I, I[3], col. 1044.

Si distingua da **La H.** (*de*), latinizzato *Hajus* **Giovanni**, S. J. († 1614), professore a Douai e a Lovanio di filosofia e di biblica, autore di *Quaternio evangelistarum* o storia evangelica compilata con le parole concordate dei Vangeli (Douai 1607), *Apparatus evangelicus* o introduzione ai Vangeli (ivi 1611), *Triumphus veritatis ordinati Evangelii quadriga invectae, SS. Patrum exercitu stipatae* (ivi 1609, 2 voll.).

LAHOUSSE Gustavo, S. J. (1846-1928), insigne teologo belga, professore fino al 1908 nel grande collegio teologico di Lovanio, m. a Tronchiennes. Collaborò con L. da SAN (v.) e A. VERMEERSCH (v.) nella monumentale collezione *Universa theologia scholastica*, redigendo i trattati: *De sacramentis in genere, de Baptismo, Confirmatione et Eucharistia; De virtutibus theologicis; De gratia divina; De Deo creante et elevante; De vera religione*. Lasciò inoltre una solida *Apologie de la divinité de Jésus Christ* (1923, 2 voll.). — Cf. E. HOCEDEZ, *Hist. de la théol au XIX siècle*, III (Bruxelles 1947) passim: v. indice onomastico.

LAI (*de*) **Gaetano**, Card. (1853-1928), n. a Malo (diocesi di Vicenza), studiò nel Seminario diocesano e poi in quello Pontificio Romano, ottenendo la laurea in filosofia, teologia e diritto. Dopo un breve insegnamento della teologia a Vicenza, fu chiamato a Roma alla Congregazione del Concilio come uditore; ne divenne sottosegretario nel 1891. Intanto esercitava ampia attività apostolica al Circolo di S. Pietro, al Consiglio Superiore della Gioventù Cattolica, all'opera degli Esercizi Spirituali presso Ponte Rotto, al Circolo Popolare del S. Cuore in S. Maria in Via e alle Scuole Notturne. Nel 1887, passando come visitatore, conobbe a Mantova il vescovo Sarto, il futuro Pio X. Nel 1903 divenne segretario del Concilio, non dimenticando molteplici partecipazioni ad organismi diversi, tra cui le Accademie teologica e liturgica. Sono gli anni della grandezza di L., che gli valsero il cardinalato (16 dic. 1907) e poi il posto di segretario alla Concistoriale. Il 27 novembre lasciava la diaconia di S. Nicola in Carcere per accettare la diocesi suburbicaria di Sabina e Poggio Mirteto, pur continuando a svolgere molti compiti in varie Congregazioni.

LAICA (*riduzione dei chierici alla* **Comunione L.**). v. DEPOSIZIONE E DEGRADAZIONE; CJC can 211-14. Circa un caso clamoroso e interessante per la storia del diritto canonico, v. INCMARO di Reims (HEFELE-LECLERCQ, IV-1, 392 ss).

LAICALE o *mercenaria* **(Cappelliana)**. v. CAPPELLANIE.

LAICALI (Religioni). v. RELIGIOSI, I, 3. Le comunità religiose femminili sono ovviamente «laicali»; v. in particolare ISTITUTI SECOLARI, TERZIARI.

LAICI. — I, *Principii.* — II, *Posizione dei L. nella Chiesa* — III, *Laicologia* (*teologia del laicato*). — IV, *Sacerdozio dei L.* — V, *Apostolato dei L.* — VI, *Bibl.* — Secondo il CJC le PERSONE (v.) si dividono nelle due grandi categorie: Chierici, che per effetto della S. TONSURA (v.) sono ascritti allo stato ecclesiastico (v. CLERO); Laici, tutti gli altri fedeli.

I. Principii. Dio stesso, che volle una netta distinzione tra società civile o società religiosa (v. CHIESA E STATO), stabilì che in questa i L. fossero distinti dai *chierici*, così che questi soli vi possono comandare e quelli devono obbedire. Si dicono appunto L. i fedeli battezzati, non appartenenti al clero e, di conseguenza, senza grado alcuno, specialmente di ORDINE (v.), nella GERARCHIA ecclesiastica (v.).

Non per questo la Chiesa trascura la condizione dei L., che anzi gli stessi POTERI (v.) di ordine e di giurisdizione, conferiti al clero, sono diretti al bene generale delle anime e al vantaggio particolare dei L. Questi, d'altronde, sono autorevolmente chiamati dalla Chiesa a costituirsi in associazioni, ordini, corporazioni, pie unioni, confraternite e nell'AZIONE CATTOLICA (v.), per cooperare più efficacemente col clero al bene delle anime e all'APOSTOLATO (v.) cristiano (CJC can 684) sotto tutte le forme.

I L. hanno *diritto* (can 682) di ricevere dal clero, a norma della disciplina ecclesiastica, i beni spirituali e soprattutto gli aiuti necessari alla salvezza, quali i sacramenti, i sacramentali, l'istruzione religiosa, le indulgenze, le esequie, i suffragi.

I *doveri* generici dei L. possono ridursi a due capi: l'uso dei mezzi necessari alla salvezza e l'obbedienza alla legittima autorità della Chiesa. I doveri comuni dei L., oltre quelli di diritto naturale e di diritto divino, sono i cosiddetti PRECETTI generali della Chiesa (v.).

I L. non possono sostituirsi al clero, qualunque sia la loro dignità; in particolare non possono predicare pubblicamente la dottrina religiosa nè disputare delle cose di fede, tranne il caso di necessità e supposta sempre la licenza dell'Ordinario; tanto meno possono compiere le funzioni degli Ordini sacri, neanche degli Ordini minori, tranne alcuni casi di necessità. La libertà dei L., che è piena ed intera (salve, beninteso, le leggi divine) nel campo degli interessi materiali, è limitata nel campo religioso di fronte all'autorità ecclesiastica e alle competenze del clero: nel tempio, quanto alle funzioni sacre, e nel foro, quanto alle materie miste.

Il LAICISMO (v. sotto) si pone in contrasto con questa concezione cristiana dei poteri, poichè esso non si limita a rivendicare le proprie legittime libertà, ma, teoricamente e praticamente, si esime dalla soggezione dovuta al clero e alla autorità della Chiesa. Assume, anche, solitamente un atteggiamento di lotta contro la gerarchia ecclesiastica, meritando la qualifica di *anticlericalismo* (v. CLERICALISMO). Presentandosi poi come una visione generale della vita, lotta per estromettere dalla SOCIETÀ, dalle SCUOLE, dallo STATO, dalla costituzione, dalla legislazione, da tutte le istituzioni pubbliche civili e politiche, non solo la « confessionalità » delle RELIGIONI positive (v.), ma puranco lo stesso principio religioso (v. RELIGIONE), propugnando una « legislazione laica », la « scuola laica », lo « Stato laico »; con che il laicismo si trova al passo e in più punti si copre col LIBERALISMO (v).

Una situazione opposta si verifica quando, invece di sottrarsi e separarsi dal clero e dalla Chiesa, i L., il potere, la legge, lo Stato laicale, pretendono di sostituirsi al clero, al potere e alla giurisdizione ecclesiastica, dettando norme in materie ecclesiastiche, circa le funzioni di culto, l'amministrazione dei sacramenti, l'esercizio del ministero sacro: è il laicismo, per così dire, clericale, che ebbe nella storia clamorose manifestazioni nel CESAROPAPISMO (v.) e nel GIUSEPPINISMO (v.).

II. La posizione dei L. nella vita della Chiesa è, secondo il Vangelo, riassunta in questi qualifiche: il laico è *credente* rispetto alla fede, *suddito* rispetto all'autorità, *fratello* rispetto ai credenti, *collaboratore* dell'autorità e dei credenti al trionfo del Regno di Dio.

È da osservare che si può in un certo modo decadere dallo stato cristiano, al quale appartengono i L. fedeli. Veramente, come la sacra ordinazione conferisce ai chierici una posizione definitiva, così il battesimo dà ai L. un carattere non cancellabile. Tuttavia accade che un battezzato sia privato dei diritti sociali ecclesiastici acquisiti col battesimo. È il caso di coloro che vennero separati dalla Chiesa per delitto di ERESIA (v.), SCISMA (v.), APOSTASIA (v.) e in seguito a SCOMUNICA (v.): costoro, quantunque privati di personalità giuridica nella Chiesa, continuano a sottostare alle leggi canoniche, quando non ne vengano dispensati con speciali provvedimenti o non venga deliberato che, attesa la loro condizione, non vi sono compresi. Possono essere riammessi nello stato primitivo mediante l'assoluzione della scomunica, previa abiura quando è richiesta.

A) I *L. sono dei credenti* (Giov XVII 20) e *dei sudditi* (Mt XVI 19). Sotto il primo aspetto non si distinguono in modo specifico dalla GERARCHIA ecclesiastica (v.), in quanto tutti gli uomini aventi autorità nella Chiesa sono pur essi fedeli e credenti. Se ne distinguono per il secondo aspetto, in quanto sudditi.

Come *fedeli e credenti*, chierici e L. sono i soggetti che debbono beneficiare di tutte le capacità concesse da Cristo alla sua Chiesa e che sono esercitate dalla sacra gerarchia. Ne ricevono, infatti, la dottrina infallibilmente certa, i sacramenti, l'azione direzionale e di regime. La loro posizione è determinata dalla funzione pastorale affidata da Cristo alla gerarchia (Lc XV 3 ss; Giov X 1 ss, XXI 15 ss); per essa si induce tra L. e gerarchia ecclesiastica il rapporto (analogico, beninteso) tra pecorelle e pastori.

Come *sudditi* i L. non devono nè guidare, nè giudicare, nè comandare, ma essere guidati ed obbedire in tutto ciò che concerne il Regno di Dio e l'eterna salute. Nella loro qualità di sudditi i L. sono confortati dal carattere che la concezione cristiana assegna alla AUTORITÀ (v.): questa è anzitutto ed essenzialmente un servizio (Giov XIII 13 ss).

B) I credenti sono *fratelli*, per la *legge della carità*, che costituisce il senso sociale proprio della Chiesa. La carità cristiana ha note ben definite e vigorose. Ha come criterio l'amore che ciascuno porta a se stesso, sicchè l'interessamento per gli altri non è minore di quello per la propria persona (Mt XIX

19, XXII 39). Ha come modello la stessa generosità divina (Mt V 43 ss), sicchè diviene necessariamente feconda e non può eludere i rapporti e i doveri verso i fratelli; occorrendo, deve spingersi fino all'olocausto (Giov XV 12-13); deve giungere al perdono, anzi alla restituzione di bene per male (Mt V 43 ss), superando ogni divisione tra gli uomini (Lc X 33). Finalmente la carità subordina ed assume tutte le virtù attive (I Cor XIII), sicchè non permette al cristiano di pensare solamente a se stesso o solo platonicamente agli altri (cf. Mt XXV 32 ss); dinnanzi a Cristo egli non ha da rispondere solamente di se stesso, ma anche, in qualche misura, degli « altri »: « altri » che poi vanno trattati come « noi stessi », e, anzi, rivestono la figura stessa di Cristo (ivi). Il cristiano come tale è inquadrato in una vita di relazioni sociali e deve realizzare l'unione coi fratelli (Giov XVII).

C) I credenti sono *membra vive della Comunione dei Santi* e quindi della Chiesa militante che ne è la fase terrena (Giov XV 1 ss). L'esser membro vivo, sulle labbra di Cristo e nella esplicazione fattane da S. Paolo (v. Corpo mistico), significa che ciascuno è trasmettitore di vita e di bene rispetto al proprio fratello, condizione della piena vitalità di questo. Il cristiano deve quindi agire. L'istituzione della Cresima (v.), la preghiera domenicale nella quale Gesù stesso ci invita a pregare ogni giorno: « venga il tuo Regno » (Mt VI 10), l'obbligo di professare apertamente la Fede (v.) dinnanzi agli uomini anche con supremo sacrifizio (Mt X 22) e di seguire Cristo per la stessa sua via (Mt XVI 24), provano che qualunque cristiano ha dal Vangelo la precisa vocazione a lavorare per l'avvento del Regno del Signore. Poichè questo è precisamente lo scopo dell'apostolato della Chiesa, il laico deve dunque collaborare, in dipendenza, col ministero proprio dei sacerdoti. Il dovere è di tutti; lo scopo è quello stesso — religioso, soprannaturale, eterno — della Chiesa. L'Azione Cattolica (v.) è appunto una delle forme (e, allargandosi essa stessa, tende oggi a riassumere tutte le forme) di partecipazione dei L. all'apostolato della gerarchia. Come tale è sempre esistita con figure diverse, fin dai tempi apostolici; ed è stata più rigidamente organizzata negli ultimi tempi in ragione delle moltiplicate incombenze del sacerdozio, il quale si trova a dover supplire a quanto le istituzioni naturali non bene fanno (la famiglia, lo Stato . . .) o non fanno più nella educazione e nella difesa del pensiero e della moralità cristiana. Non si può affermare lo stretto obbligo per i L. di entrare nell'organizzazione societaria dell'Azione Cattolica, ma si deve affermare il dovere assoluto e universale di lavorare per il trionfo del Regno di Dio; e per molti un tale dovere non sarà probabilmente assoluto, o non sarà assolto con pari efficacia al di fuori dell'Azione Cattolica organizzata. Le condizioni di questo apostolato sono ben lumeggiate da Pio XII:

« La ben ordinata collaborazione dei L. all'apostolato gerarchico, che, fino dall'età apostolica, è sempre stata tra le tradizioni più costanti e più feconde della Chiesa, si è rivelata di una particolare ed urgente necessità in questi ultimi tempi ed è quindi da promuovere in tutti i modi. La esperienza..., del resto, ha dato già ripetuta e buona testimonianza al contributo prezioso recato dai L. al clero. Questo concetto della funzione subordinata e complementare d'una schiera eletta di fedeli provati e generosi all'azione del clero.... ci pare tuttora, anzi principalmente, meritevole di nuova e feconda riflessione. L'attuazione di tale principio trae con sè lo studio... dell'organizzazione. L'innesto infatti della collaborazione dei L. nell'apostolato gerarchico non può essere effettuato e benefico se non con grande sollecitudine di evitare ogni turbamento nella disciplina ecclesiastica, e di accrescerne invece l'ordine, la forza, l'estensione; il che comporta da un lato un senso vivo e rispettoso dell'autorità della Chiesa, dall'altro un ordinamento razionale delle file dei L.. L'Azione Cattolica trova la fonte e la ragione della sua virtù organizzatrice in Gesù Cristo e nel suo amore: nel nome del Redentore ognuno, anche il socio più umile, sente la dignità di essere membro del suo Corpo mistico e lavora con silenziosa fiducia al suo sviluppo e alle sue spirituali conquiste » (Pio XII, *Agli Ordinari d'Italia: sull'Azione Cattolica*, 25 I-1950, in AAS 42 [1950] 247 s).

Per ulteriori sviluppi di questi concetti, v. i paragrafi seguenti.

III. Laicologia. *Motivi per una* teologia del laicato. La partecipazione dei L. alla vita della Chiesa e all'apostolato è una delle caratteristiche più consolanti della spiritualità del nostro tempo. L'approfondimento delle fonti cristiane, del senso del battesimo, della cresima, della natura della Chiesa, i progressi del movimento liturgico e dell'Azione Cattolica conducono i laici a prender coscienza delle loro responsabilità nel Corpo mistico di Cristo. In questo risveglio si registrarono intemperanze, imprudenze, scosse, crisi: crisi di crescenza, crediamo,

Sul problema ritornò a più riprese Pio XII, particolarmente nella *Mystici Corporis* e nella *Mediator Dei*. Il 20 febbraio 1946 dinanzi ai cardinali neoeletti affermava nettamente: « I fedeli, e più precisamente i L., si trovano nella linea più avanzata della vita della Chiesa; per loro la Chiesa è il principio vitale della società umana. Perciò essi, specialmente essi, debbono avere una sempre più chiara consapevolezza, *non soltanto di appartenere alla Chiesa, ma di essere la Chiesa*, vale a dire, *la comunità dei fedeli sulla terra sotto la condotta del capo comune, il Papa, e dei vescovi in comunione con lui. Essi sono la Chiesa...* ». Teologi e studiosi, sensibili ai bisogni del tempo, hanno diretto le loro ricerche a chiarire le varie questioni che man mano venivano presentandosi. Ricordiamo quanto è apparso in questi ultimi anni sulle riviste: *Masses ouvrières*, *Etudes*, *La vie spirituelle*, *La vie intellectuelle*, *La nouvelle revue théologique*, *Collectanea Mechliniensia*, *Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, *Theol. praktische Quartalschrift*, e in Italia su *La scuola cattolica*, *Tabor*, *Fede e Civiltà*... Si ricercano i fondamenti biblici della cooperazione del laicato (Dabin, De Ambroggi, Dubarle, Galea, Russel...), si commenta la costituzione apostolica *Provida Mater Ecclesia* del 2 febbraio 1947 e il Motu proprio *Primo Feliciter* del 12 marzo 1948 (Perrin, Bergh, Jombart...: v. Istituti secolari); se ne fanno applicazioni al campo missionario (Max Bierbaum); si imposta il problema nei suoi termini più generali teorici e pratici (Congar, Varillon, Aubert, Schwarzbauer...). « La nostra generazione riscopre e riafferma nel mistero della Chiesa un

mistero dello Spirito Santo e un mistero del laicato: una pneumatologia e una laicologia » (Y. Congar).

A) Diceva Bismarck: « Le due Chiese, la protestante e la cattolica, hanno basi molto diverse. La cattolica ha tutto il suo essere, esiste e si esaurisce nel clero e potrebbe sussistere anche senza comunità...; la costituzione della Chiesa protestante, al contrario, riposa tutta sulla comunità e sarebbe impensabile senza di essa » (*Politische Reden*, t. XII, p. 376, citato da F. Siegmund Schultze, *Die Einigung der christl. Kirchen*, Basel 1942, p. 54). Bismarck, sotto il contrasto cattolicesimo-protestantesimo, pone il contrasto dei due elementi: gerarchia e comunità, che costituiscono gli aspetti effettivi essenziali di una completa ecclesiologia ortodossa, designati dagli autori tedeschi coi vocaboli *Heilsanstalt* (istituzione della salute) l'uno, e *Heilsgemeinschaft* (comunità di salute) l'altro, e già individuati dalla teologia medievale che definiva la Chiesa come *fides et sacramenta fidei* da una parte, come *congregatio fidelium* dall'altra. Infatti:

B) La Chiesa è, da una parte, l'*istituzione* oggettiva superpersonale trascendente dei mezzi di salvezza eterna: l'organizzazione dei mezzi di grazia, oggettivamente determinati e « dati » da Cristo, — cioè il deposito della Rivelazione (v.), i Sacramenti (v.), i tre Poteri (v.) — attraverso i quali si comunica alle anime, prolungandosi e continuandosi nello spazio e nel tempo, la mediazione salvifica di Cristo: così la Chiesa si presenta, essa stessa, come un compendioso sacramento oggettivo, dato da Cristo, in quanto è istituzione visibile effettrice di grazia mediante l'amministrazione dei mezzi di grazia dati da Cristo. Da questo punto di vista la Chiesa (come « *Heilsanstalt* », « *fides et sacramenta fidei* », « istituzione ») è la *madre* dei fedeli, che genera tutti i membri del Corpo mistico: quindi li precede ed è indipendente da essi, preceduta e dipendente solo dal suo capo, Cristo.

Questo aspetto originario fondamentale della Chiesa fu misconosciuto dalla Riforma protestante (v.). La quale sopprime ogni intermediario oggettivo tra Dio e l'anima, lasciando esclusivamente a Dio tutta l'opera della giustificazione e della salvezza: Dio agisce direttamente sulle anime, rifiutando la collaborazione strumentale di una Chiesa istituzionale, che pretenda di mediare la mediazione di Cristo. La Chiesa, come realtà oggettiva superindividuale diversa dagli individui che la compongono, non esiste: quella che si dice Chiesa è la semplice coesistenza di « unici » isolati (v. Kierkegaard), o, al più, collegati tra loro per necessità di ordine pratico; la vera unità dei cristiani è mistica, trascendente (quella dell'epistola agli Efesini, si dice), « che verrà » alla fine della vita terrena. La ecclesiologia protestante è incapace di pensare nella realtà della Chiesa l'unione della trascendenza con la immanenza, cioè dell'aspetto mistico celeste con l'aspetto visibile terrestre. (E in alcuni settori protestanti, v. già Kierkegaard, si sente che essa, per aver eliminato nei rapporti dell'anima con Dio gli intermediarii oggettivi che disturbavano il Vicario Savoiardo di Rousseau, abbandonò la vita cristiana al capriccio individuale, guastando proprio quella trascendenza che voleva difendere)

In polemica contro il protestantesimo, e contro errori analoghi come il Gallicanismo (v.), il Modernismo (v.), il Laicismo (v.), la teologia cattolica si trovò a dover difendere la Chiesa come istituzione oggettiva, sociale, gerarchica, visibile, e a riaffermare l'efficacia della mediazione di Cristo mediata dalla Chiesa: cioè l'oggettività del dogma e l'efficacia dei sacramenti, insegnati e amministrati dalla gerarchia; fu ben messo in luce che la Chiesa è società *perfetta* autosufficiente a raggiungere i propri fini, e *gerarchica*, fondata sulla distinzione tra un « sacerdozio » dotato di poteri e incaricato di « dare », e un « laicato » privo di poteri, destinato a « ricevere », « amministrato », « materia » su cui si esercita l'azione gerarchica. Cf. M. Ramsauer, *Die Kirche in den Katechismen*, in *Zeitschrift f. kath. Theol.*, 73 (1951) 129–69 ss: i più antichi catechismi considerano la chiesa soprattutto come «comunità dei credenti»; solo dopo il catech. di Canisio (1555) e il catech. romano (1566) si accentua prevalentemente il carattere clericale e autoritario della Chiesa.

C) Così l'ecclesiologia di ieri era prevalentemente dottrina del poteri gerarchici. Fu detto, non senza esagerazione, che lo stesso CJC consacra ai L. un solo canone, il 682 (in realtà tutta la parte III del l. II, cann 682-725), e li considera soltanto come soggetti passivi che « ricevono » i mezzi di salvezza forniti dalla Chiesa istituzionale; nel CJC i sacramenti sono trattati come *res*, di cui si fissano le condizioni di amministrazione e di recezione, ma si pretermette il loro valore fondamentale per cui il fedele è posto in un nuovo stato in seno al corpo della Chiesa.

La teologia moderna — che non è nè il modernismo, nè la cosiddetta « teologia nuova » nel suo significato deteriore —, sollecitata dal magistero pontificio, ritorna alle genuine tradizioni dottrinale, liturgica, sacramentale, disciplinare, al di là delle prospettive polemiche parziali, e riprende coscienza di un secondo aspetto essenziale della Chiesa: la Chiesa come « popolo di Dio » e *comunità della salute* (*Heilsgemeinschaft*), e quindi riafferma la realtà « ecclesiale » dei L., cioè l'appartenenza dei L., a titolo di membri vivi e attivi, al « popolo di Dio », chiamato a testimoniare il mistero cristiano (I Petr II 9).

Il movimento dell'Azione Cattolica (v.), è appunto una attiva partecipazione dei L. all'apostolato gerarchico della Chiesa, ben diverso dal movimento delle semplici associazioni di pura edificazione come sono i Terz'ordini (v) e le Confraternite (v.), di cui tratta il CJC. Il grandioso movimento delle Missioni (v.) tra gli infedeli e nelle regioni cristiane deve molta parte dei suoi risultati alla collaborazione dei L., impegnati attivamente nelle più diverse funzioni apostoliche. Il movimento liturgico ridiede ai L. la coscienza di appartenere alla *plebs sancta* (canone della Messa), parte attiva in quella vita della Chiesa che è la Liturgia (v.). Per parte sua, la riflessione teologica trovò facile giustificare e fondare questa partecipazione dei L. alla vita della Chiesa, approfondendo l'idea di Chiesa (v.), di Corpo Mistico (v.), di Comunione dei Santi (v.), di Spirito Santo (v.), di Liturgia (v.), dei Sacramenti (v.), soprattutto del Battesimo (v.), della Cresima (v.), del Matrimonio cristiano (v.) nel quale gli sposi sono veri « ministri » essi stessi del sacramento e per il quale, con la paternità cristiana, divengono « creatori » di una cellula della Chiesa e facitori del Corpo Mistico di Cristo.... (v. Laici, *Sacerdozio dei*).

D) In tale contesto di rinnovamento cristiano (approfondimento dottrinale ed espansione apostolica), si fece luce una ***teologia del laicato*** come parte integrante di una adeguata ecclesiologia, la quale, per rivelarsi in tutte le sue dimensioni, deve far posto appunto alla realtà ecclesiale del laicato, che fino a ieri era lasciata in ombra.

La Chiesa, oltrechè istituzione gerarchica, è comunità, « popolo di Dio » fondato su Cristo e sugli Apostoli, « nuova umanità » generata dal « nuovo ADAMO (v.), « nuovo Israele » che, attraversato il MAR Rosso (v.) col Battesimo, cammina per il deserto della vita terrena verso la Terra promessa, verso il « Regno di Dio » nella sua fase finale, verso la salvezza: è la « congregatio » di tutti i fedeli di Cristo in vista della vita eterna. È un « corpo organizzato », dove *tutti* i membri, chierici e L., sono vivi e attivi, benchè abbiano — come si richiede appunto in un organismo vivo — funzioni e importanza diverse. Tutti partecipano, in modi diversi, alle qualità sacerdotale, regale, profetica di Cristo, che è capo di quel corpo, o, secondo un'altra prospettiva, è tutto il corpo; in modi diversi, si diceva, poichè mentre alcuni (i sacerdoti) vi partecipano con quel modo caratteristico privilegiato che costituisce la Chiesa come struttura gerarchica istituzionale, gli altri (i L., e anche i sacerdoti considerati fuori del loro stato e del loro ministero specifico) vi partecipano con quel modo immanente, personale, diffuso, indeterminato che costituisce la Chiesa come comunità organizzata dei membri di Cristo.

In tale concezione i L. appaiono, dunque, a pieno titolo, attivi nella Chiesa, non solo perchè sono persone vive, coscienti, libere — e quindi, pure quando « ricevono », ricevono in maniera viva, consapevole, libera —, ma anche e soprattutto perchè partecipano veramente, sia pure in diversi gradi e forme, alle qualità sacerdotale, regale, profetica di Cristo: non sono « massa » amorfa, passiva, uniforme, ma « popolo » di persone vive, libere, attive (nel senso in cui il popolo vien distinto dalla « massa » nell'allocuzione natalizia 1944 di Pio XII: AAS 37 [1945] 13 s). Perciò:

a) Sono tutti e totalmente « impegnati » a tradurre in soggettività personale (cioè in santità) e in salvezza propria il mistero della mediazione di Cristo amministrato oggettivamente dalla gerarchia: si sforzano di avanzare nella cognizione e nella imitazione di Cristo, partecipano alla celebrazione dei Sacramenti, dell'Eucaristia, della Liturgia, pregano, offrono, soffrono, s'organizzano, lottano, cadono, risorgono, conquistano.... Questa « attività » è così intrinseca alla condizione di cristiano, che non ha mai un « troppo »: non avverrà mai di doversi lagnare che un fedele preghi « troppo », conosca e imiti « troppo » Gesù....

b) Inoltre, sono tutti e totalmente impegnati a collaborare, con la Chiesa-gerarchia e sotto la guida di essa, alla costruzione della Chiesa-comunità, cioè all' APOSTOLATO (v.). Nell'attuale economia della Provvidenza tutti gli uomini sono chiamati, con vocazione universale, alla edificazione del Regno di Dio, mettendo a profitto i doni naturali e soprannaturali che a ciascuno Dio distribuisce a vantaggio della comunità. Alcuni, i sacerdoti, ricevono una VOCAZIONE speciale (v.) e, con l'ORDINAZIONE sacramentale (v.), quei poteri speciali, obiettivi che costituiscono la Chiesa-gerarchia: costoro sono apostoli *ex missione*, per istituzione sacramentale, presso i quali il dovere « cristiano » di apostolato universale, senza essere annullato, si specifica come dovere « sacerdotale », cioè viene determinato nel suo contenuto (esercizio dei poteri sacerdotali gerarchici per la edificazione della Chiesa-comunità) e solitamente — benchè non essenzialmente — anche nella sua estensione (i quadri dell'attività pastorale: parrocchia, diocesi, Chiesa universale). Altri invece — i L., e anche i sacerdoti quando non agiscono « ex missione », « ex persona Ecclesiae » —, sono lasciati alla vocazione universale, e ricevono diversi doni privati, personali, diverse « comunicazioni dello Spirito Santo », che, pur essendo indeterminati nel contenuto (però non consentono mai l' esercizio dei poteri gerarchici) e (solitamente) nell'estensione, sono sempre destinati, anche questi, « all'utilità comune » (I Cor XII 7 s; cf. Rom XII 4 s) e alla edificazione del Corpo mistico di Cristo: costoro sono apostoli *ex spiritu*. Non discendono per ordinazione gerarchica dai 12 Apostoli investiti di Spirito Santo da Cristo, ma, semmai, discendono per il battesimo e per la cresima dai « discepoli » investiti di Spirito Santo nella prima Pentecoste (Atti I 15; cf II 1, 4). La loro vocazione all'apostolato è radicata nel Battesimo e nella Cresima, alimentata dal fervore cristiano personale, determinata e precisata nel contenuto e nei modi dalle ispirazioni particolari esplicite e, più generalmente, da quelle ispirazioni implicite che sono le stesse doti naturali e le tendenze del temperamento, le circostanze di tempo e di ambiente, le occasioni, la professione.... La loro parrocchia e diocesi è indeterminatamente tutto il mondo e determinatamente quel settore del mondo e della vita dove le dette ispirazioni esplicite e implicite li chiamano a lavorare.

Tutti i fedeli sono chiamati ad essere per tutti i fratelli occasioni, condizioni e anche causa di luce, di grazia, di salvezza, con la preghiera, con l' esempio, con le varie forme dell'apostolato organizzato o hic et nunc ispirato secondo le circostanze dallo Spirito Santo. Tutti per tutti, in tutte le circostanze, in tutti i modi: anche i chierici, i quali, mentre attuano l'Ordine sacerdotale con l'apostolato *ex missione* e con l'amministrazione dei mezzi obiettivi di grazia, non sono dispensati dall'attuare i sacramenti del Battesimo e della Cresima per i quali, prima dell'Ordine, sono costituiti apostoli *ex spiritu* protesi su tutto il mondo.

Sicchè il « soggetto » completo, cui è affidata la missione apostolica di « evangelizzare », non è solo il clero, neppure, tanto meno, solo il laicato, ma il clero e il laicato insieme. E bisognerà dunque ravvisare il « soggetto » completo della teologia PASTORALE (v.) non già soltanto nel clero in cura d'anime « ex missione », come spesso e, crediamo, impropriamente succede, bensì nell'intera Chiesa-comunità apostolica, ivi compreso il laicato.

E) Queste idee sono vive e sentite nella Chiesa fin dai primi secoli; anzi, allora particolarmente vive e sentite. Il fatto centrale della comunità cattolica era il culto con la riunione liturgica e l' Eucaristia domenicale. Dopo la rievocazione del Vangelo, qualche membro della comunità, ora un sacerdote, ora un laico, lo commentava. Poi, i catecumeni e i penitenti si allontanavano ad aveva inizio con l'offertorio la liturgia, l'Eucaristia propriamente detta. I fedeli si portavano all'altare e porgevano

al sacerdote le offerte che potessero servire ai sacerdoti e a tutti i poveri assistiti. Si cantavano i salmi. Si arrivava quindi alla grande preghiera eucaristica, con una diretta partecipazione dei fedeli, che al « Conservi la tua anima per la vita eterna » del sacerdote rispondevano « Amen », in segno di adesione al mistero.

Oltre che comunità di culto, la Chiesa antica era anche una comunità di dottrina, dove i L. avevano un compito importante. L'insegnamento ai nuovi convertiti spettava loro in gran parte. Chi desiderava convertirsi si confidava con quello che oggi chiamiamo padrino, il quale doveva iniziarlo alla dottrina e alla morale cristiana. Quando il padrino riteneva il proprio catecumeno sufficientemente preparato, questi veniva ammesso a far parte della comunità all'inizio della Quaresima; quindi a Pasqua riceveva il Battesimo. Una valida collaborazione dei L. si aveva pure nell'insegnamento religioso, sia nella forma elementare della catechesi, sia nell'insegnamento teologico. Anche le donne avevano svariati e importanti compiti (i sacerdoti e i diaconi non potevano entrare in un gineceo), come visitare le ammalate e impartir loro l'insegnamento religioso (v. DIACONESSA).

La comunità cristiana era altresì comunità di carità, che provvedeva al mantenimento dei suoi membri ammalati, poveri, vecchi, alle vedove, alle vergini, agli asceti. All'uopo disponeva di beni, amministrati dal vescovo con la collaborazione dei diaconi, che, almeno in un primo tempo, erano L.

La comunità primitiva era, infine, essenzialmente missionaria. I cristiani vivevano e lavoravano in ambiente pagano portandovi il messaggio di Cristo; i commercianti, i soldati portavano il Vangelo in lontane terre; gli schiavi parlavano di Cristo ai loro padroni pagani. E la prima opera missionaria era l'esempio di vita evangelica, drammaticamente testimoniata fino al martirio nell'ambiente pagano in opposizione al paganesimo.

F) In alcune situazioni, l'apostolato laico « ex spiritu » si avvicina all'apostolato gerarchico « ex missione ». Ad esempio, esempio tipico, l'AZIONE CATTOLICA (v.) si svolge *per mandato* della gerarchia. Con che, tuttavia, non si annulla la distinzione fra i due tipi di apostolato. Infatti, si badi, il mandato della Chiesa potrà costituire l'apostolato laico generico come Azione Cattolica specifica, ma non costituisce l'Azione Cattolica come apostolato laico: questo, intanto, esiste già prima di ogni mandato gerarchico come esigenza del Battesimo e della Cresima; il mandato, poi, non conferisce alcun potere o funzione gerarchica « ex missione » (l'Azione Cattolica è « partecipazione all'apostolato gerarchico », non già alla gerarchia stessa) e lascia il laico nella sua posizione di apostolo « ex spiritu », che distribuisce non già i mezzi di salute conquistati da Cristo e da Cristo affidati in amministrazione ai poteri gerarchici, bensì soltanto ciò che egli stesso ha personalmente conquistato e interiorizzato, a titolo di santità personale, dell'ideale cristiano.

Che cosa conferisce, dunque, il mandato, all'apostolato di Azione Cattolica? Non conferisce il grado di apostolato gerarchico « ex missione specifica », ma soltanto lo omologa e lo ratifica come apostolato « ex spiritu », dichiarando ufficialmente, pubblicamente che esso è « apostolato *della Chiesa* » in quanto s'accorda ed è complementare con l'apostolato gerarchico dei Dodici e dei loro successori, e facendolo così trapassare sul piano del diritto pubblico. Beninteso, questa omologazione dell'apostolato laico è possibile solo in quanto la gerarchia abbia potuto in qualche modo dirigerlo e controllarlo nella formazione e nell'attuazione dello Statuto. « Il compito del sacerdote nell'Azione Cattolica specializzata non è di prendere l'iniziativa, ma di aiutare i L. a scoprire la loro responsabilità di cristiani e ad assumere, come cristiani, le iniziative che loro incombono. Però, se nell'organizzazione l'iniziativa spetta ai L., il controllo, il consiglio e anche una certa direzione effettiva appartiene all'autorità della gerarchia » (Hayen).

G) Stante la divisione delle attività umane in « sacre » e « profane » (che non è una divisione tra « religiose » e « areligiose »!), l'apostolato « ex spiritu », oltre la cooperazione all'ufficio proprio della gerarchia, ha un compito specifico, determinato, esclusivo nel campo delle attività profane. Per il laico non solo esiste l'impegno (che egli soddisfa in unione con la gerarchia) di far entrare gli uomini nella Chiesa, ma esiste anche un impegno di fronte alle realtà temporali, materiali, profane considerate nella stessa loro sostanza temporale: il cristiano deve agire in esse e su di esse affinchè siano non già un ostacolo, ma un aiuto alla fede. Per questo apostolato, che alcuni chiamano « l'*azione cristiana propria dei L.* », il laico, come per uno speciale sacerdozio, cristianizza e consacra a Dio e al Regno tutti i valori e tutte le dimensioni della creazione. Si pensi allo stato di MATRIMONIO cristiano (v.), dove gli sposi assumono una specie di cura d'anime precisa, determinata, rispetto alla FAMIGLIA (v.). Si pensi al servizio militare e alla GUERRA (v.), alle varie professioni sociali, liberali e tecniche, alle attività scientifiche, estetiche, produttive, economiche, politiche, industriali e commerciali, al LAVORO (v.) in generale, alla cultura fisica, allo sport, ai divertimenti,..: è tutto un mondo estraneo alla realtà « sacrale » della Chiesa, riservato all'apostolato dei L. Il quale, restando così a grandi linee determinato al campo « profano », si avvicina anche dal punto di vista della determinatezza, all'apostolato gerarchico « ex missione » che si esercita nel campo « sacrale ». E si può notare che, sotto un certo aspetto, l'apostolato laico è anche più attivo di quello gerarchico: infatti, mentre l'atto gerarchico è l'amministrazione di un tesoro non già conquistato dal soggetto ma precostituito oggettivamente da Cristo a nostra salvezza (il sacerdote non si dà da se stesso i suoi poteri, ma agisce « ex persona Christi et Ecclesiae », strumento ministeriale che applica la mediazione di Cristo), l'apostolo laico con energie personali traduce a vantaggio dei fratelli il tesoro di vita cristiana che egli stesso ha personalmente assimilato e interiorizzato.

Affermare che l'apostolato laico cristiano, oltre il campo nel quale lavora con la gerarchia per trarre il mondo nella realtà « sacrale » (alla fede e ai sacramenti della fede), ha pure un campo proprio e, di diritto, esclusivo, quello delle realtà terrestri profane, significa aver riconosciuto che questo campo « profano » nella sua stessa profanità e temporalità ha un valore intrinseco, benchè relativo, e un finalismo positivo oggettivo rispetto all'*unum necessarium* che è la « pienezza del Regno di Dio ».

Tale concetto, che trova particolarmente sensi-

bili i teologi moderni ma che è solidale con la grande tradizione teologica cattolica, sarà illustrato sotto MONDO, NATURA e SOPRANNATURA, PAGANESIMO, RAGIONE e FEDE, UMANISMO. Da questo punto di vista, il sacerdozio e il laicato sono due funzioni ecclesiastiche, perchè ambedue al servizio della vita della Chiesa... : i sacerdoti non sono al servizio dei L., nè i L. al servizio dei sacerdoti; tutti insieme sono al servizio della Chiesa e del Regno di Dio ognuno nel proprio campo, o nello stesso campo con funzioni diverse.

H) Trascurare questi impegni è un tradimento del dovere cristiano verso la Chiesa e verso il Regno di Dio. Da una parte « i cristiani di queste ultime generazioni non hanno partecipato alla fondazione della Chiesa: molti vivono credendo che la Chiesa si sia fatta da sola e non si sentono portati spontaneamente a servirla con l'entusiasmo e la passione di un uomo che costruisce la sua casa. Vivono, forse, della Chiesa, ma senza preoccuparsi di far vivere la Chiesa » (M. Legaut). Da un'altra parte, dopo il tramonto del MEDIOEVO (v.), dove il riferimento cristiano del mondo profano era assicurato dal fatto che la Chiesa aveva assorbito nella sua stessa sacralità il mondo profano, i cristiani non fecero adeguatamente sentire il peso della loro presenza cristiana e la forza dell' ideale cristiano nel mondo profano delle realtà terrestri, e così permisero che il progresso si snodasse anche senza di loro e che la civiltà moderna si costruisse senza il cristianesimo e contro il cristianesimo. Persistettero nelle forme antiche dell'apostolato laico che li impegnava a collaborare con la gerarchia per far passare l'umanità dal paganesimo dell' Egitto allo stato di « Israele », ma che non li impegnava allora a cercare, essi, i quadri profani della civiltà terrena, attesochè questa funzione era compiuta allora dalla Chiesa gerarchica, la quale dava i sacramenti generando i fedeli e insieme creava la civiltà sviluppando le realtà profane in modo che servissero di preparazione al Regno di Dio. In seguito questo regime jerocratico — che fu una splendida esperienza storica cristiana, ma che non è nè necessaria, nè normale, nè normativa — fu messo in crisi per ragioni complesse. Allora toccava ai L. assumere come proprio campo di apostolato il MONDO (v.) della profanità temporale per ordinarlo cristianamente al trionfo del Regno di Dio.

I) Oggi i L. cattolici prendono sempre più viva coscienza di questo loro compito specifico e si convincono sempre più che per un avvocato, un medico, un politico cristiano... l'essere bravo avvocato, medico, politico... è il primo contributo alla gloria del Regno di Dio; perciò, ad es., le Unioni e Associazioni dei professionisti cattolici mettono in testa ai loro programmi lo sviluppo delle rispettive attività professionali (v. INTELLETTUALI). Da questa rinnovata coscienza dell' apostolato laico la civiltà moderna attende il suo rinnovamento cristiano: l'instaurazione del Regno di Dio in tutti i settori del mondo profano e la trasformazione di tutti i settori della civiltà in valori cristiani.

IV. Sacerdozio dei L. Di un S. comune a tutti i fedeli parlano in modo speciale S. Pietro (*1 Petr*, II 5, 9) e S. Giovanni (*Apoc* V 10, XX 6). Questo S. non è inteso in senso stretto e tecnico, come prova il contesto dei passi citati (cf. i varii commenti) e come insegnano i Padri, la cui dottrina può essere così compendiata:

Tutta la vita cristiana è un sacrificio spirituale che ogni fedele deve continuamente offrire a Dio: per ciò ogni fedele riceve nella sua iniziazione al cristianesimo un sacerdozio spirituale che fa di lui un prete nel senso largo della parola (cf. A. MICHEL in *Dict. de Théol, cath.*, VIII, col 1224 ss: *Catech. del conc. Trident.*, parte III, *De sacram. Ordinis*, n. 284. Circa il modo col quale i fedeli esercitano il loro regale S. nell'azione liturgica e in modo speciale nella Messa, cf. l' enciclica *Mediator Dei* di Pio XII, 20 novembre 1947).

La dottrina del S. dei fedeli, secondo il senso citato, trova il suo sviluppo nella dottrina sul CARATTERE sacramentale (v.). Se la grazia comunica al fedele il consorzio con la divina natura, il carattere configura il fedele a Cristo sacerdote. Esso è infatti un potere spirituale che rende i fedeli adatti a compiere atti di culto secondo il rito della cristiana religione; ora tale rito deriva dal sacerdozio di Cristo, perciò il carattere sacramentale è il carattere di Cristo al cui sacerdozio si configurano i fedeli proprio per il carattere che ricevono (*Summa Theol.*, III, q. 63, a. 3).

a) Il carattere dall'Ordine dà la perfetta configurazione a Cristo sacerdote in quanto eleva il fedele all'officio di mediatore tra Dio e gli uomini, conferendogli il potere di dare agli uomini i doni di Dio ed a Dio i doni degli uomini. — *b*) Il carattere del Battesimo, costituendo l'uomo membro del Corpo mistico di Cristo, dà ad ogni fedele la potenza passiva di ricevere quei doni di Dio che il sacerdote deve distribuire a chi ragionevolmente li chiede, e anche una potenza attiva « cultuale » per il culto eucaristico e per il sacramento del matrimonio. — *c*) Il sacramento della Cresima gli dà poi lo spirituale potere di rendere ad essi l'omaggio di una pubblica testimonianza col conservarli in sè e col difenderli dai nemici. D'altronde i L. non hanno parte ai poteri della gerarchia nelle sue funzioni di magistero, ma, nell'unione e nella sottomissione alla gerarchia, tutti i fedeli apportano alla comunità il concorso della loro intelligenza e le esperienze del loro sforzo spirituale: lo Spirito Santo, con i suoi doni, non è forse nell'anima di tutti i battezzati in stato di grazia? Ancora, i L. non hanno una parte diretta al potere propriamente gerarchico di governo e di organizzazione, ma, per sè, niente proibisce che abbiano a ricevere una qualche autorità nella Chiesa, purchè la costituzione fondamentale della Chiesa non sia mutata e tutti i diritti della gerarchia siano sicuramente salvaguardati.

Il S. dei L. è specificamente diverso dal SACERDOZIO gerarchico in senso stretto (v.) e non crea una classe particolare di ministri del Corpo mistico.

« Ci si può domandare se è conveniente, dal punto di vista dottrinale, servirci di un termine equivoco che, per questo, fu scartato dal vocabolario teologico dai maestri migliori della scuola.... In più, poichè è urgente restaurare nella stima dei cristiani il senso ecclesiastico del S. e del sacerdote mediatore, rappresentante del Cristo..., è necessario contribuire ad attenuare ancora il sentimento dell'incomunicabile funzione sacerdotale, esaltando con insistenza il S. del fedele? ». L'espressione va chiaramente precisata; ma, suffragata dalla

Bibbia e dalla tradizione, si può conservare per indicare una effettiva realtà: la vera partecipazione dei fedeli al S. di Cristo (cf. C. ADAM, *L'essenza del cattolicismo*, vers. ital., Brescia 1938, c. VII, 22).

Da tale dottrina resta illuminata la dignità e fomentata la spiritualità del laico. Il quale, partecipando egli stesso all'unico S. di Cristo, deve sentirsi solidale con la gerarchia sacerdotale nella fede, nell'amore, nella preghiera, nell'azione liturgica; deve conservare, accrescere, difendere in sè e negli altri quei doni di fede, di grazia, di amore che, per il carattere sacramentale, può e deve ricevere e difendere.

In questa prospettiva, « la fede non è una grazia data all'individuo perchè egli egoisticamente ne goda, ma è, al contrario, una vocazione sociale, una funzione nell'umanità. Il cristiano è in qualche modo la coscienza religiosa del genere umano, il luogo psicologico in cui la razza... giunge a conoscere Dio e se stessa nei propri rapporti con Dio, il luogo in cui la razza aderisce esplicitamente alla volontà di Dio. In certo modo, dunque, il cristiano è mediatore di Dio all'uomo e dell'uomo a Dio: è incaricato di adorare Dio in nome di tutti coloro che lo ignorano, di consacrare e di completare la creazione, di salvare l'umanità con la sofferenza e con la morte, di far crescere il Corpo di Cristo ».

Avevamo un poco obliato questo aspetto della Rivelazione in reazione contro le dottrine protestanti » (v. RIFORMA), e contro alcuni movimenti eretici medievali, che, insegnando un S. universale dei fedeli, venivano poi a negare « l'esistenza di un ordine speciale di vescovi e di preti che completa e domina il S. dei fedeli » (ROB. ROUQUETTE, *Problèmes d'apostolat*, in *Etudes*, mai 1948, p. 239 s). Il fiorire dell'AZIONE CATTOLICA (v.) e del movimento teologico che vi si connette, è stato per noi l'occasione di riprendere più netta coscienza di una verità rivelata.

V. Apostolato dei L. v. APOSTOLATO, AZIONE CATTOLICA, LAICOLOGIA (sopra), MONDO. « Lo sviluppo straordinario che il movimento cattolico dei L. organizzati è venuto assumendo in questi ultimi anni non solo in Italia ma anche all'estero, l'apporto che i cattolici hanno dato e dànno alle strutture sociali e politiche per la ricostruzione di un mondo veramente cristiano, la loro presenza efficiente ed operante in pressochè tutti i settori della vita civica sia come lievito, sia come barriera, hanno richiamato l'attenzione della stampa, degli uomini della politica e del pubblico su questa forza nuova ed imponente». Per molti è stata la rivelazione di un mondo misterioso ed inesplorato, come se la Chiesa avesse aspettato il sec. XX per invitare i L. a prestare la loro collaborazione. Si sono dati giudizi assai strani. Fu affermato che la Chiesa, perduto il potere temporale, si è affrettata a sostituirlo con l'Azione Cattolica, creando così una specie di quinta colonna per dominare il mondo del lavoro e della politica. Sono stati messi a nuovo tutti gli inaciditi luoghi comuni del vecchio liberalismo e della massoneria, mentre alle masse i nuovi profeti del materialismo marxista hanno indicato l'Azione Cattolica come la naturale alleata e l'interessata sostenitrice della classe capitalista esosa e sfruttatrice. Nel 1898 il liberalismo imperante pensava di sopprimere l'Opera dei Congressi; nel 1931 il fascismo ordinava lo scioglimento delle Associazioni cattoliche, accusandole di ambizione politica contro la sicurezza dello Stato; ora il comunismo lancia i suoi strali contro l'Azione Cattolica, stracciandosi farisaicamente le vesti per l'invadenza nel campo della politica ed inscenando, nei paesi dove domina con la sua « democrazia progressista », processi tanto clamorosi quanto falsi e sacrileghi per dare una vernice di legalità ai suoi delitti » (URBANI, nella prefazione a *La missione dei L.*, Roma 1951).

Perciò preliminare e non lieve compito dell'apostolato laico è, oggi, anche quello di prepararsi la via smontando le calunnie che largamente vengono diffuse circa la sua natura e i suoi intendimenti. Ma è sua gloria e segno della sua potenza doversi difendere e condividere le persecuzioni di cui è fatta oggetto la Chiesa. Del resto le calunnie di parte acattolica non sono tanto centrate e micidiali da meritare una discussione.

Per parte nostra, non considerando alcune intemperanze rimarcate or qui or là in alcuni cattolici meno equilibrati, non sapremmo trovare che tre tentazioni (talvolta tradotte in effettivo peccato) nella splendida primavera odierna dell'apostolato dei L.: *1*) l'ambizione di una *indipendenza* dai poteri gerarchici oltrepassante per qualità e quantità i limiti posti dai principi altrove illustrati (v. sopra, I, II, III; MONDO...); *2*) la tentazione della *fretta* e della *retorica*. L'urgenza del male da combattere e l'ansia del rapido risultato potrebbe suggerire un apostolato immediato più clamoroso che efficace. Contro questo pericolo che minaccerebbe la profondità della penetrazione apostolica e la solidità della conquista, ci premunisce lo stesso Pio XII nel discorso del 3-V-1951: Per chi vive negli ingranaggi della fatica quotidiana, assillato da urgenti, concrete soluzioni, è sempre viva l'insidia di un pragmatismo che osa ripudiare le basi delle definizioni dogmatiche e le distinzioni della saggezza giuridica come remore inutili, dannose all'incalzare degli avvenimenti; ci si lascia volentieri guidare dalla personale intuizione, si ricalca, per motivo di tattica, lo schema dell'avversario, sperando di vincerlo in velocità se non in astuzia; si conta molto nel successo immediato quale premessa per ulteriore vittoria; si idolatra il metodo, il sistema, lo slogan, lo strumento, riducendo fatalmente al cerchio meccanico della tecnica le tappe della battaglia; si progredisce per sintomi e non per cause, cadendo fatalmente in una terapia di urgenza e di tamponamento; *3*) infine la tentazione di esaurire nella semplice *appartenenza esteriore* a una associazione di apostolato (quasi « ex missione ») le esigenze di un apostolato « ex spiritu » anteriori a ogni organizzazione e radicate nel fatto di essere cristiani. Con che, tra l'altro, si renderebbe vana una delle ragioni che impongono l'apostolato dei L. e che già Bossuet, in un panegirico di S. Caterina da Siena, denunciava nella società del suo tempo: « Quando si ascoltano i predicatori, c'è una non so quale sciagurata abitudine di non ascoltarli volentieri: si suppone che essi, condannando i cattivi costumi, ciò facciano per ufficio. È lo spirito umano, indocile, vi presta minor riflessione. Ma quando un uomo, che si ritiene nel mondo, semplicemente e senza affettazione esprime in buona fede ciò che sente di Dio in se stesso..., quanta forza dimostra una tale conversazione per ridestare il gusto dei beni eterni! Dunque, fratelli

miei, che tutti predichino il Vangelo nella famiglia, tra gli amici, nelle conversazioni, negli incontri; che ciascuno adoperi tutta l'intelligenza per guadagnare le anime che il mondo prende, per far regnare sulla terra la santa verità di Dio... ».

Tra le forme più sublimi ed eroiche dell'apostolato laico è l'attività svolta dai L. cattolici, con o senza famiglia, isolati o associati, nelle regioni infedeli (v. Missioni). Quivi si tratta non solo di collaborare con l'opera specifica del missionario e del catechista, ma anche di chiamare a Cristo ogni ambiente, dal di dentro, mostrando con l'esempio come il lavoro o lo svago o la preghiera siano forme varie di una stessa lode elevata a Dio. Innumerevoli anime generose hanno abbracciato questo apostolato laico, senza riserve. Ad esempio, valga l'Associazione delle *Ausiliarie Laiche delle Missioni*: giovani professioniste laiche, che nessun voto particolare lega fra loro se non l'amore per il prossimo, al servizio delle Missioni Servizio non già generico (che, per essere suscettibile di abbracciare qualunque attività, non eccelle in nessuna), bensì specifico: le A.L.M. sono tutte diplomate o laureate o professioniste di vaglia, che si sono rese esperte del proprio lavoro prima di porlo a servizio di altri. A gruppi di tre, o più, senza distinzione di nazionalità o di razza, unite nella comune idea, agli ordini della gerarchia, nel paese di missione in cui si sono stabilite, esercitano ciascuna la professione scelta: e proprio nell'esercizio di questa, realizzano l'aspirazione religiosa. Competenti, alacri, generose, esse attirano l'ambiente indigeno, in cui lavorano in doppio senso: istruiscono, infatti, gli autoctoni fino a farne dei professionisti provetti, e contemporaneamente li illuminano circa la fede, chiamandoli alla vita eterna attraverso la vita terrena.

Come le A.L M., altre associazioni (l'*Aucam*, l'*Ad lucem*, la *Fomulac*, la *Cadulac*, la *Missie-Inter-Academicale*, l'*Istituto Medico delle Missioni Cattoliche...*), sono sorte con gli stessi intenti nel Belgio, in Olanda, in Germania, in Italia... reclutando persone di ogni nazionalità. E giovano anche ai fedeli delle nostre regioni perchè, se non altro, il loro esempio scuote l'indifferentismo di coloro che si sentono paghi e a posto con la coscienza per il solo fatto di aver dato un contributo pecuniario a sostegno delle missioni.

Bibl. — A) M Pistocchi, *Il Codice dei L. Il Concordato Lateranense*, Milano 1930. — E. Schwarzbauer, *Der Laie in der Kirche*, in *Theol.-prakt. Quart.*, 97 (1949) 28–46, 107–33. — R. Müller Erb, *Der Laie in der Kirche*, in *Theol. Quartalschr.*, 130 (1950) 184–95. — E. Roesser, *Die Stellung der Laien in der Kirche nach dem kanonist. Recht*, Würzburg, Echter Verlag 1949 — O. Köhler, *Der Laie im kathol. Kirchenrecht*, in *Stimmen der Zeit*, 75 (1950) 43–53 — H. Keller-O. von Nell Brenning, *Das Recht der Laien in der Kirche*, Heidelberg, F. H. Kerle Verlag 1950. — G. Brom, *Der leek in de geschiedenis van de Kerk. Secularisatie. De term leek*, in *Annalen van het Thijmgenootschap*, 37 (1949) 24–32, 33–38, 38–44. — Y. Congar, *Priester en leek in de Kerk*, Antwerpen 1950.

B) L. Cristiani, *Essai sur les origines du costume ecclésiastique*, in *Orient. christ. Period.*, 13 (1947) 69–80: all'inizio non v'era una *divisa* che distinguesse i L. dagli ecclesiastici; S. Onorato di Arles (v.) fu uno dei primi che tentò di introdurre una divisa propria degli ecclesiastici (un « cucullus », un mantello, la tunica stretta da una cintura), che finì per prevalere, benchè la riforma fosse stata riprovata da papa Celestino I (422–432). — J. Stadlhuber, *Das Stundengebet des Laien im christlichen Altertum*, in *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 71 (1949) 129-83.

C) Yves Congar, *Pour une théologie du laïcat*, in *Etudes*, 1948, janvier, p 42–54; février, p 194-218. — Id., *Que'est-ce qu'un laic?*, in *Vie spirit. Suppl.*, n. 15, 1950, p. 367–92. — J. Vitalis, *Spiritualité du laic*, Paris, Lethielleux 1948. — G. Novello, *La santa verginità nel laicato*, Alba 1948. — H. Mogenet, *Le double témoignage du laïc et du religieux*, in *Etudes*, 1947, décembre, p. 321–34. — J. Caryl–V. Portier, *La mission des laïcs dans l'Eglise*, Paris, Ed. Chron. Soc. 1950. — R. Spiazzi, *La missione dei L*, Roma 1951. — F. Tellegen, J. M. Walgrave . . . , *Het geestelijk leven van de leek*, Tilburg 1950. — A. Z. Serrand. *Sur une spiritualité des laïcs*, in *Vie spirit. Suppl.*, n. 15, 1950, p. 393–415 (con rassegna bibliograf.).

D) P. Dabin, *Le sacerdoce royal des fidèles dans les Livres Saints*, Paris-Gembloux 1941 (l'esegesi troppo ariosa e audace dell'autore va accolta con riserve). — L. Pelland, *Le sacerdoce des fidèles*, in *Sciences ecclés.*, 2 (Montréal 1949) 5–26. — I. Backes, *Das allgemeine Priestertum*, in *Festschrift* ad onore di F. Tillmann, Düsseldorf 1950 (il sacerdozio dei L. manca del carattere « mediatore »). — J. Lecuyer, *Le sacerdoce royal des chrétiens selon S. Hilaire de Poitiers*, in *Année théol.*, 10 (1949) 302-25. — G. Rambaldi, *Sacerdozio gerarchico e sacerd. non gerarchico*, in *Civ. Catt.*, 1951–2, p. 345–57. — Id., *Gerarchia e fedeli nell'edificazione del Regno di Cristo*, ivi 1951–III, p. 263–76. — Yv. Congar, *Un essai de théologie sur le sacerdoce catholique*, in *Rev. des sc. relig.*, 25 (1951) 187–99, 270–304.

E) G. Thils, *Mission du clergé et du laïcat.* Louvain 1945. — R. Cunill Puig, *El apostolado de los seglares en los primeros tiempos de la Iglesia*, Barcellona 1946. — P. Santi, *I L. a servizio del Signore nel Vangelo e nella Chiesa apostolica*, Brescia, Queriniana 1942. — *L'apostolato dei L.*, in *Aggiorn. sociali*, aprile 1950. p. 119–22. — G. Nosengo, *L'azione apostolica dei L.*, Roma, « Studium » 1945. — K. Lechner, *Pfarrer und Laie*, Wien, Herder 1919. — A. Luca, *Compiti missionari del laicato*, Parma 1947. — H. Urs von Balthasar, *Laïcat et plein apostolat*, vers. franc. di E. Bernimont, Liège 1950. — A. Alonso Lobo, *Qué es y qué no es la Acción cat. Estudio teologico-juridico*, Madrid, CSIC 1950. — AAS 43 (1951) 784–92.

LAICI (Fratelli) o « *conversi* » sono i Religiosi (v.) che non appartengono allo stato ecclesiastico. Vengono deputati al disimpegno delle faccende esteriori e profane che sono pure necessarie alla vita religiosa. Si distinguono in Conversi (v.); cf. anche Fratelli conversi) che fanno i voti (v.) come i religiosi propriamente detti, e Oblati (v.) o *donati*, *commissi*... che, senza emettere i voti, vivono nel convento. Tal distinzione non è sempre esatta e adeguata.

Ciò che si dice dei F. L., vale pure per le *sorelle laiche* dei conventi di monache. — Cf. *Lex. f. Theol. u. Kirche*, III, col. 42; VI, col. 341 s; III, col. 407. — *Kirchenlexikon*, III, col. 1969, e IX, col. 620-26. — *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, III-2, col. 2798-800; XII-2, col. 1857-77. — *Dict. de Droit canon.*, IV, col. 562-88, con scelta bibl. — J. S. Donnelly, *The decline of the medieval cistercian Laybrotherhood*, New-York 1949 (pp. X–95): l'autore spiega la decadenza dell'istituto dei conversi cistercensi (lamentata, ad es., dal Capitolo generale

del 1274: « cum praesenti tempore Ordo multam patiatur penuriam conversorum ») imputandola ai Superiori stessi che, a un certo punto, preferirono collocare a mezzadria le loro stazioni agricole, anzichè affidarle al lavoro dei conversi. Sembra più vera la spiegazione contraria: si affidò il lavoro a mezzadria perchè i conversi vennero a mancare; e questi vennero a mancare per cause molteplici. v. OBLATI.

LAICI (La confessione dei peccati fatta ai L.). Secondo un antico uso, la confessione dei peccati, in caso di necessità e mancando il sacerdote, poteva farsi ai L. Questa pratica sembra ispirata al « capitolo delle colpe », nel quale i monaci sogliono confessare i loro mancamenti alla Regola davanti alla comunità presieduta dal Superiore. BEDA (735) consiglia ai fedeli di imitare questo costume monastico col confessare pubblicamente i « levia peccata », poichè senza confessione non si dà remissione. Nel sec. IX alcuni abbati e scrittori, specialmente benedettini, ripetono il consiglio di Beda, avvalorandolo con nuove considerazioni; GIONA di Orléans (843) sembra trasformare quel suggerimento in « dovere ». Nel sec. XI si conoscono due casi in cui fu fatta confessione ai L. anche di peccati « mortali ». È forse di questo tempo (c. 1050 secondo Teetaert) il *De vera et falsa paenitentia*, falsamente attribuito a S. AGOSTINO (X, 25; PL 40, 1122), che ebbe grande influsso in tutto il medioevo: in esso la C. ai L. è comandata perchè si riteneva che la vergogna inerente alla confessione dei peccati fosse gran parte della soddisfazione o diminuisse la pena. Cf. PIER LOMBARDO, *Sent.*, IV, dist. XVII, q. 2, a. 58. Anche LANFRANCO (1089) inculca l'obbligo della C. fatta a chierici o a L. in assenza di sacerdoti; nello stesso senso sembra pronunciarsi Ivo di Chartres, riferendosi a una apocrifa lettera di S. Agostino a Fortunato. Nel sec. XII teologi e canonisti ripetono i motivi tradizionali, asserendo alcuni che la C. ai L. è obbligatoria, altri che è soltanto lecita e opportuna: l'oggetto di cosiffatta C. sono i peccati veniali e solo in caso di necessità i peccati mortali. Si nega ad essa il carattere sacramentale, ma due canonisti, SICARDO di Cremona e UGUCCIONE di Ferrara, affermano che in caso di necessità il laico possiede, come il potere di battezzare, così anche il potere di assolvere. Con questa dottrina, falsa, l'evoluzione dell'istituto della C. ai L. raggiunge il suo punto culminante. Due grandi dottori nel sec. XIII la considerano non solo obbligatoria ma addirittura « sacramentale », benchè neghino al laico il potere di assolvere: S. ALBERTO M., *In IV Sent.*, dist. XVII, aa. 58-59: « Antiqui dixerunt quod contritio et confessio non sunt sacramentum, sed absolutio sola. Sed hoc nihil est . . . Unde dicendum quod [qui laico confitetur] habet sacramentum confessionis » (art. 59); e S. TOMMASO, *In IV Sent.*, dist. XVII, q. 3, a. 3, sol. 2, ad 1m: « Nihilominus confessio laico ex defectu [desiderio] sacerdotis facta sacramentalis quodammodo est, quamvis non sit sacramentum perfectum quia deest ei id quod est ex parte sacerdotis ».

La confessione fatta ai L. è « sacramentale » solo *quodammodo*, come giustamente corregge S. Tommaso, poichè gli atti del penitente (contrizione confessione, soddisfazione) possono chiamarsi formalmente « sacramentali » soltanto quando siano ordinati all'assoluzione sacramentale. Ora questa può essere data unicamente dal sacerdote. Sicchè la confessione fatta al laico, non essendo ordinata all'assoluzione sacramentale perchè è fatta appunto a uno che non ha il potere di assolvere, non è formalmente sacramentale ma un semplice atto di umiltà, e non esime il penitente dal dovere di ripeterla, quando potrà, davanti al sacerdote. L'aver dissociato nel sacramento della PENITENZA (v.) la parte del penitente e la parte del sacerdote e l'averle concepite come indipendenti e senza relazione reciproca, potè indurre S. Alberto e S. Tommaso a proclamare l'obbligatorietà della confessione fatta ai L.: « Quando necessitas imminet, *debet facere paenitens quod ex parte sua est*, scilicet conteri et confiteri cui potest; qui, quamvis sacramentum perficere non possit . . . defectum tamen sacerdotis Summus Sacerdos supplet » (S. TOMMASO, *l. c.*). Ma già a questo tempo l'istituto regredisce in dottrina e in pratica, specialmente per opera della scuola francescana; forse soltanto BARTOLOMEO da Brescia ammette ancora l'obbligatorietà di quella pratica relativamente ai peccati veniali. Per ALESSANDRO di Hales e S. BONAVENTURA la C. ai L. può essere utile e salutare, ma non mai necessaria. DUNS SCOTO, poi, contestandone perfino l'utilità e la legittimità, chiude definitivamente l'evoluzione della dottrina e accelera l'abbandono della pratica (v. le referenze storiche e le discussioni dei testi presso TEETAERT). Alla sua rapida scomparsa contribuì anche la preoccupazione di non fornire armi alle nuove eresie che predicavano un sacerdozio universale e pretendevano attribuire a tutti i fedeli il potere di rimettere i peccati (cf. DENZ.-B., n. 670).

Quella pratica, lungi dal compromettere la dottrina classica della penitenza, viene a confermarla, poichè prova: « 1) quanta fosse la fede nella necessità della confessione sacramentale; 2) quanta efficacia si attribuisse, nel sacramento, agli atti del penitente » (GALTIER, n. 533, p. 467).

BIBL. — G. GROMER, *Die Laienbeicht im Mittelalter*, München 1909. — A.M. KOENIGER, *Die Beicht und Cäsarius von Heisterbach*, München 1906, p. 77-88. — A. TEETAERT, *La confession aux laïques dans l'Eglise latine depuis la VIIIe jusqu'au XIVe s.*, Bruges 1926 (pp. XXVIII-508). — ID., in *Ephem. theol. Lov.*, 1925, p. 539-42 (la C. di L. presso S. Alberto M.) e in *Estudios francisc.*, 1927, p. 38-59 (la C. ai L. presso i teologi francescani). — P. GALTIER, *De penitentia. Tractatus dogmatico-historicus*, Roma 1950², p. 467 s (n. 533). — J. SILY, *Il texto de Santiago: « Confesaos los unos a los otros los pecados » en los once primeros siglos de la Iglesia*, in *Ciencia y-Fe*, luglio 1950, p. 7-22.

LAICISMO, categoria oggi di moda, celebrata come conquista caratteristica della civiltà moderna. La sua significazione — in verità viscida, ambigua, multicipite — non si lascia definire se non in funzione polemica come rifiuto del « clericale » o del chiesastico, del « sacro », del « religioso ».

Per chiarirne il contenuto non v'è altro modo che illustrarne le manifestazioni storiche.

I. Fin dalle sue origini la società cristiana appare nettamente divisa in due classi: il CLERO (v.), e i LAICI (v.). S. Pietro (I Petr II 9 s) usò per primo il nome di λαός = popolo, per indicare tutti i cristiani, senza distinzioni tra sacerdoti e laici. Questa parola venne preferita a ὄχλος = moltitu-

dine, turba, quando si voleva indicare la coordinazione essenziale che la carità cristiana produce e suppone tra i membri della Chiesa; anche presso S. Luca la parola λαός viene presa in contraddistinzione con ὄχλος. Già CLEMENTE I ricorda i «laici» (λαϊκοί) come distinti dai sacerdoti, dai leviti, e regolati da precetti laici propri (*Epist. I ad Cor.*, 40, PG 1, 289 A). Dal tempo di Tertulliano il nome «laici» assume una significazione fissa e ben determinata, come contrapposto di chierici, nell'unità della società cristiana (cf. *Liber de exhortat. castitatis*, 7, PL 2, 922 s).

II. Stante la miseria umana per cui, da parte del laico, nell'autorità del chierico si può vedere più l' «honor» che l' «onus» e, da parte del chierico, si può essere tentati di trasformare l' «onus» e il «servitium» in «honor», in «privilegio» e in dominio (cf. S. Girolamo, *Ad Heliod.*, Epist. LX, 10, PL 22, 595), era prevedibile che le due classi entrassero in antagonismo. La tensione è provvisoria, leggera, risolubile in quelle religioni dove il clero è il delegato del popolo o del potere civile per le funzioni del culto, ma può essere sempre in atto e acuta in una religione, come la cristiana, dove il clero, rivendicando l'origine immediatamente divina dei suoi poteri e perciò la sua assoluta autonomia di fronte alle entità laiche, rimane per questo aspetto radicalmente e definitivamente separato dai laici. Il conflitto diventava tanto più facile e più aspro quanto più la classe sacerdotale veniva cumulata di privilegi temporali invidiati o contestati, e quanto più nell'esercizio dei privilegi temporali e spirituali degenerava in ***clericalismo;*** da questo punto di vista la reazione laica si presentava come ***anticlericalismo***. Questi due vocaboli invasero il linguaggio solo nel sec. XIX, ma la situazione da essi significata è antica quanto la società cristiana.

Nei primi anni del cristianesimo, il clero non era ancora corredato di immunità e di favori: l'esser sacerdote richiamava un dovere di maggior santità per sè, di apostolato a vantaggio degli «altri», di sacrificio e di martirio, piuttosto che uno «stato» di vita «separata» dagli altri: e tutti i cristiani erano uniti nella carità, nella difesa e nella confessione della fede contro le persecuzioni. Allora l'anticlericalismo non ebbe motivi di sorgere o almeno non lasciò tracce notevoli, come critica sociale interna all'ortodossia cattolica. Apparve invece, in limiti di tempo, di spazio e di influenza assai ristretti, come eresia, come dottrina fortemente eterodossa in senso anticattolico nelle sette che esaltavano al disopra dei gradi della GERARCHIA cattolica (v.) i beneficiari di asseriti CARISMI (v.), di ispirazioni e rivelazioni private, o predicavano un SACERDOZIO universale (v.) fondato sui carismi, sulla santità personale o su altro titolo diverso dalla legittima ordinazione ecclesiastica. È noto, ad es., che «l'ascensione dell'elemento laico verso le prerogative del sacerdozio» era lo scopo finale cui mirava il MONTANISMO (v.), il quale collocava al vertice dell'autorità spirituale non già i legittimi detentori dei gradi gerarchici, bensì i sedicenti «profeti» o «ispirati»: cf. A. D'ALÈS, *La théologie de Tertullien*, Paris 1905, p. 493. E si sa che anche TERTULLIANO (v.) si lasciò ipnotizzare da questa eresia. In un passo significativo già si lamenta che gli adepti montanisti sono tutti concordi nell'affermare, a suon di S. Scrittura, il sacerdozio universale quando si tratta di combattere il clero e di arrogarsene i vantaggi; ma quando si tratta di accettarne i pesi e la disciplina, allora, a suon di S. Scrittura, si riafferma la vecchia distinzione fra chierici e laici: «cum extollimur et cum inflamur adversus clerum, tunc unum omnes sumus, tunc omnes sacerdotes, quia sacerdotes nos Deo et Patri fecit (*Apoc* I 6, V 10); cum ad peraequationem disciplinae sacerdotalis provocamur, deponimus infulas et impares sumus» (*De monogamia*, 12, PL 2, 917 B).

III. Con la pace religiosa di COSTANTINO (v.) una serie di privilegi imperiali fa del clero una classe favorita, separata, non solo sotto l'aspetto religioso e sacramentale ma anche sul piano civile. Dopo la caduta dell'impero ROMANO (v.) d'Occidente, la situazione di privilegio si accentua non solo per il grazioso moltiplicarsi delle concessioni di immunità, ma soprattutto per le condizioni interne delle società barbariche. Sulle rovine della splendida civiltà romana in Europa emerge soltanto la Chiesa con la sua gerarchia: il mondo laico, per ragioni complesse, si estrania dallo studio e dalla cultura, sicchè il clero si trova ad essere, per necessità, unico depositario del sapere non solo religioso ma anche profano, unico maestro ed educatore dei popoli. Per la sua carità e per la sua virtù, che ne facevano un capo-padre in ogni modo più tollerabile di qualsivoglia sovrano laico, per la sua cultura e competenza molteplice, per le immunità ricevute, il clero acquistò un prestigio e una potenza straordinaria perfino nel campo amministrativo, giudiziario, politico: potenza che si raccoglieva al centro nella persona del PAPA (v.), e si ramificava alla periferia estendendosi anche ai chierici di Ordini minori, ai monaci e ai religiosi di ambo i sessi, al personale delle chiese, degli ospedali.... Non solo la storia ecclesiastica fa menzione soltanto di preti, ma anche la storia civile e politica del tempo. Avvenne che il vocabolo «laico» acquistasse addirittura un significato peggiorativo, quasi *durus, lapideus, extraneus a scientia litterarum*, ignorante, insomma (molti individuarono l'origine etimologica del vocabolo in λᾶς = *lapis*, pietra): nei diplomi, «laici» non è solo un termine religioso contrapposto a «clero», ma anche designazione culturale contrapposta a «giudici», «giureconsulti», dottori, possessori di un titolo di studio: e «lingua laica» fu detta fino al sec. XVI la lingua del popolo, cioè il volgare: «chierico», si comprende, era sinonimo di «colto», «istruito». Si percorra l'indice XX della PL di Migne (PL 218, 1113-1126), dove sono elencate le opere degli autori laici d'ambo i sessi ricordati nella collezione (fino all'inizio del sec. XIII) e si vedrà che si riducono a ben poca e povera cosa (se si detraggono le carte diplomatiche, donazioni, privilegi, lettere, testamenti, giuramenti, leggi... di re, principi, abbadesse...), irrilevante rispetto alla produzione di autori ecclesiastici (cf. anche indice X, PL 218, 301-308).

In questo stato di cose si determinarono alcuni tipi ben diversi di L. Da una parte, sorse il CESAROPAPISMO (v.), che potremmo dire un ***laicismo clericale:*** cessato il regime di divorzio che nel periodo persecutorio opponeva CHIESA E STATO (v.), i poteri secolari (imperatori, principi, funzionari, magistrati), un po' per necessità e un po' per abuso, ora tollerante e ora renitente la Chiesa, andarono molto più in là della semplice collaborazione col

potere ecclesiastico previsto dalla dottrina (v. ad es., GELASIO I), ed invasero anche il campo spirituale, nominando e deponendo papi e vescovi, convocando e dirigendo concili e sinodi, giudicando, redigendo, promulgando perfino formule di fede (v. ad es., ECTESI, ENCYCLION): durante lunghi periodi la direzione effettiva, continua, dell'unica « respublica christiana » (i cui membri erano insieme fedeli e cittadini) fu in mano al potere temporale. Il cesaropapismo fu un vizio particolarmente radicato, tenace e diffuso in Oriente, ma imperversò anche in Occidente, specialmente nel « periodo di ferro » del papato e durante la lotta della Chiesa contro le INVESTITURE (v.) laiche, le quali, peraltro, non sono soltanto una sopraffazione laica, ma anche un fenomeno generale connesso con la struttura giuridica della società feudale (v. FEUDALESIMO) e con i titoli di fondazione delle chiese e dei monasteri (v. ad es., MONASTERO, PATRONATO).

D'altra parte, specialmente in Occidente, nei periodi più desolati e nelle regioni abbandonate dai poteri laici o inadeguatamente governate da essi, il clero si trovò a dover compiere anche funzioni profane, civili e politiche, dando luogo a una specie di ***clericalismo laico***, che, qua e là, sarà pure stato intemperante pretesa di qualche ecclesiastico, ma, in generale, era una figura che il clero assumeva « jure devolutivo », a titolo provvisorio contingente, tranne che nell'organizzazione feudale, dove l'ecclesiastico poteva ben essere signore temporale; si sa, ad es., che il papato compiva allora importantissime funzioni politiche e che, esso stesso, per altri titoli, deteneva un POTERE TEMPORALE (v.).

Infine, scoppiarono allora le prime manifestazioni clamorose di un L. o ***anticlericalismo cattolico*** ortodosso, che nell'interno della Chiesa, non cessando di render omaggio alla fede cristiana e pur rispettando il diritto divino e canonico della gerarchia, criticava nei religiosi e nel clero in generale (chierici, sacerdoti, vescovi, papi) l'avidità di ricchezze, l'esosa fiscalità o il semplice possesso di ricchezze eccessive, la caccia agli onori, la strapotenza profana, la indegnità della vita, in una parola le colpe morali. In questo senso, i primi anticlericali censori degli ecclesiastici furono i clericali stessi, monaci, preti, vescovi, papi: i volumi della PL del Migne risuonano di gemiti, lamenti, proteste contro la decadenza della Chiesa e di invocazioni a una radicale « riforma nel capo e nelle membra »; notissima in questo campo è l'opera di S. Pier DAMIANI (v.). Tale critica chiesastica divenne addirittura un genere letterario e, degenerando non poco nella retorica come ogni « letteratura della crisi », invase le satire, i « fabliaux », la novellistica del tempo, dove, con le donne, facevano tutte le spese i preti. Tuttavia si vedeva il male, si caricaturava, se ne rideva, ma in generale si distingueva tra la Chiesa e i suoi ministri, e la fede non ne era contaminata.

IV. Più minaccioso e tempestoso veniva profilandosi in Europa un ***anticlericalismo politico***. Il movimento di emancipazione comunale si trovò per alcun tempo a duellare con la Chiesa per strappare a capitoli, a monasteri, a vescovadi, le libertà comunali, le libertà delle città, e per annullare le immunità del clero; nè si dimentichi che nasceva allora la classe borghese e l'economia mercantile, la quale, favorendo la sete di ricchezze, l'usura, il lusso e la terrestrizzazione dell'uomo, doveva incontrare nella Chiesa un'ostilità di principio. Sicchè la borghesia non fu tenera con la Chiesa; ma, si badi, il suo L. non era ancora anticattolicismo e poteva coesistere col più genuino fervore cristiano. Così baroni e signori, ingaggiando lotta severa contro la « giustizia ecclesiastica », contro i tribunali della Chiesa e l'estensione della loro giurisdizione, intendevano soltanto combattere i creduti abusi del clero e difendere i propri creduti diritti, senza uscir dalla fede e dalla Chiesa: si legga, ad es., il proclama dei signori francesi confederati nel 1246 contro i tribunali ecclesiastici (*Preuves des libertés de l'Eglise gallicane*, VII, 8, I [Paris 1731] 99). Le molteplici associazioni, cui diede vita lo spirito corporativo medievale (unioni di classi sociali, corporazioni di arti e mestieri, confraternite religiose di devozione, di assistenza, di carità . . .), avevano diritti, franchigie, libertà da ottenere e da difendere: e all'uopo, pur rispettando la gerarchia e la fede cristiana, lottarono tenacemente anche contro i privilegi del clero quando questi parvero pregiudicare i diritti dell'associazione. Contro la Chiesa condusse una lotta lunga, aspra, tragica lo STATO nazionale moderno (v.), che, si è detto, fu il becchino del cattolicesimo. Fu tratto, infatti, a combattere contro la struttura politica del S. ROMANO IMPERO (v.), del quale il potere spirituale del papato era una « colonna », una « spada ». Per sua ventura, lo Stato potè a un certo punto presentarsi come il paladino della giustizia e della normale concezione cattolica dei due POTERI (v.), quando dovette resistere alla TEOCRAZIA papale (v.) che — almeno in dottrina se non in pratica — parve predominare nella corte di Roma ai tempi di BONIFACIO VIII (v.). E si comprende come lo Stato dovesse mal sopportare che i diritti del sovrano fossero limitati, nell'interno della nazione, dai diritti, privilegi, immunità concessi agli ecclesiastici e ai religiosi dalla struttura giuridica precedente della società. In particolare, le TASSE ecclesiastiche (v.) furono sempre un grave motivo della polemica anticlericale degli Stati moderni, in quanto esse rappresentavano un impoverimento della ricchezza nazionale e, specialmente durante la cattività avignonese del papato, un intollerabile esodo di beni nazionali verso una nazione straniera e spesso nemica (la Francia). Di questi risentimenti nazionali si fa eco anche il cronista benedettino inglese MATTEO PARIS (v.) del sec. XIII, che riporta le comuni lagnanze contro la fiscalità dei Papi e contro l'avidità degli ecclesiastici italiani. Ma tale tensione fra Stato e Chiesa era ancora, almeno nell'intenzione, ortodossa e interna al cattolicesimo. Alla bolla del 1296 di Bonifacio VIII contro Filippo il Bello — che cominciava con l'aforisma, allora molto diffuso: « Clericis laicos infestos oppido tradit antiquitas » — i dottori della corte reale diedero una risposta (che forse non fu ufficialmente inviata), nella quale si scopre il significato irreprensibile — almeno in dottrina — di questo anticlericalismo politico medievale: « La nostra S. Madre Chiesa, sposa di Cristo, è composta non solo di chierici ma anche di laici; di più, secondo la testimonianza della S. Scrittura, come vi ha un solo Dio, una sola fede, un solo battesimo, così dal primo all'ultimo giusto non vi ha che una sola Chiesa, composta da tutti i fedeli e liberata per la morte

di Cristo dalla schiavitù del peccato... Forsechè Cristo è morto e risuscitato solo per i chierici? No, certamente. Forsechè Dio fa accezione di persona e riserva ai soli chierici la sua grazia in questo mondo e la sua gloria nell'altro? Dio non voglia.... Benchè i chierici siano più potenti nella Chiesa per numero e per meriti, non devono e non possono, se non per abuso, appropriarsi a titolo esclusivo la libertà ecclesiastica, cioè quella libertà che Cristo ci ha acquistato con la sua grazia. Vi sono molte libertà particolari, non della Chiesa universale..., ma dei suoi ministri addetti al culto divino... Ebbene queste libertà non possono costituire per i re un ostacolo all'esercizio del governo e alla difesa dei loro regni » (presso P. Dupuy, *Hist. du différend d'entre le pape Boniface VIII et Philippe le Bel*, Paris 1655, p. 21). Solo più tardi « l'esercizio del governo », la « difesa del regno » e la « ragion di Stato », alleandosi con una esacerbata concezione della Sovranità (v.), furono così dilatati che crearono dapprima la mostruosità delle Chiese Nazionali (v.) e poi si posero decisamente contro e oltre il cattolicesimo, il cristianesimo, la religione stessa.

V. Ma già nel medioevo scoppiano movimenti — episodici, benchè non rari, nè ristretti — di ***laicismo anticattolico,*** eterodosso. Non solo si lottò contro i chierici ricchi, ma si negò ai chierici il diritto di possedere: Arnaldo da Brescia (v.) « spregiatore dei chierici » e « adulatore dei laici », predicava che i beni terrestri appartengono esclusivamente ai principi e che i principi debbono distribuirli esclusivamente ai laici. I suoi seguaci, gli Arnaldisti, allargarono il suo errore e divennero una setta simile a quella dei Valdesi, Umiliati, Catari, Patarini, Poveri di Lione, Passagini, Giuseppini, Speronisti (v. queste voci), coi quali furono condannati da Gregorio IX (Denz.-B, n. 444). La campagna eretica contro la ricchezza degli ecclesiastici riceveva una magnifica risposta cattolica col sorgere degli Ordini religiosi Mendicanti (v.), che « volontariamente » accettano la Povertà (v.). Ma quelle sette procedettero molto più innanzi sul sentiero dell'eresia assalendo la fede, la morale e la gerarchia cattolica. Già l'alleanza stretta dal clero riformatore col popolo, che veniva invitato a disertare le chiese officiate dai sacerdoti simoniaci e concubinari, potè ingenerare nel popolo la convinzione eretica che il Potere (v.) sacerdotale fosse fondato sullo stato puramente interiore e personale di grazia. Così i Catari (v.) rigettavano il sacerdozio cattolico. Anche per i Valdesi (v.) il potere è conferito non già dall'ordinazione ma dalla virtù: l'uomo è sottomesso solo a Dio, non già ai preti: e ogni battezzato ha il diritto di predicare e di insegnare. Allo stesso modo Wiclef (v.), Hus (v.), i Lollardi (v.) e tutti gli eretici agitatori del tempo iniziarono il loro movimento con una campagna contro la proprietà ecclesiastica e contro gli abusi del clero, ma poi si allontanarono sempre più dalla fede. La teorizzazione più radicale ed energica di questo anticlericalismo eretico si ha nel *Defensor pacis* (1324) di Marsilio da Padova (v.), che, capovolgendo la dottrina teocratica, pone il sacerdozio come filiazione dell' « universalità dei fedeli » e dello Stato, e quindi alla completa dipendenza da esso.

VI. La Riforma (v.) protestante non fece che riprendere, completare e attuare questi principii: Lutero, Calvino, Zuinglio si trovano d'accordo nel disprezzare l'organizzazione gerarchica, liturgica e sacramentale della Chiesa cattolica romana, della « infame Babilonia », che per i suoi vizi e delitti ha tradito il messaggio di Cristo e ha deformato la disciplina primitiva. Lutero, poi, sviluppando l'errore di Tertulliano montanista e le eresie medievali, negò addirittura la distinzione originale dei chierici dai laici e predicò il Sacerdozio universale dei fedeli (v.): « Si è inventato che il papa, i vescovi, i preti, i monaci, dovevano chiamarsi stato ecclesiastico, mentre i principi, i signori, gli artigiani, i contadini dovevano chiamarsi stato laico: il che è una fine sottigliezza e una bella ipocrisia. Nessuno si lasci impressionare da questa distinzione, perchè tutti i cristiani appartengono veramente allo stato ecclesiastico e tra essi non vi ha alcuna differenza se non di funzione... Il papa o il vescovo possono ungere, tonsurare, ordinare, consacrare, imporre delle vesti diverse da quelle dei laici: con tutto ciò essi creeranno un bacchettone o un fantoccio sporcato di olio, ma per nulla affatto un uomo cristiano o ecclesiastico... Noi tutti siamo consacrati preti dal battesimo, come dicono S. Pietro e l'Apocalisse » (*Alla nobiltà crist.*, del 1520, testo e traduz. francese in *Les grands écrits réformateurs,* a cura di M. Gravier, Paris 1944, p. 83 ss).

VII. Fino a questo tempo, si ripudiava il « cattolicesimo romano » per riconquistare e conservare il « cristianesimo genuino »: si credette di aver scoperto la natura, l'origine, il potere, le funzioni del sacerdozio secondo il « vero cristianesimo » di Cristo, e si trovò che il sacerdozio romano cattolico non era « cristiano ». Ma ben presto venne tempo in cui questo L. anticattolico (intenzionalmente) cristiano diventò ***laicismo anticristiano,*** per opera di molteplici movimenti ispirati all'Umanismo (v.) e al Razionalismo teologico (v.), che negavano ogni Religione positiva rivelata (v.), e vagheggiavano una religione semplicemente naturale, universalistica, aconfessionale e anticonfessionale, neutra fra le religioni positive: vasto indirizzo che, affiorato qua e là già nel medioevo, fu incrementato dall'Umanismo (v.), specialmente tedesco, dai Liberi pensatori (v.), dal Rinascimento (v.), dall'Illuminismo (v.), dal Deismo (v.), dal Giusnaturalismo (v.), dalla Massoneria (v.). Per alcuni le religioni rivelate, e in particolare il cristianesimo, sono giudicate positivamente e rispettate come una realizzazione (non definitiva, nè unica) della religione eterna (v. ad es., Semler, Lessing, Tindall, Pope...); altri, invece, aggrediscono furiosamente il cristianesimo come fanatismo superstizioso attizzato dall'impostura sacrilega dei preti e dalla infame « furberia dei monaci » (v. ad es., il *De tribus* Impostoribus, gli Enciclopedisti, specialmente Voltaire, e gli anticlericali francesi che hanno dato alla Francia in questo campo un triste primato). Allora il L. perde il suo significato etimologico originario, poichè non è più la campagna condotta dai « laici » contro la tracotanza e gli scandali cosiddetti della dominazione dei « chierici », ma è lotta contro tutti coloro, laici non meno dei chierici, che, vergognandosi di chiamarsi « atei », difendono in sè e nei rapporti sociali il culto di Dio e il senso religioso della vita. Il vocabolo L. diventa dunque un equivoco e copre una vera ***antireligiosità,*** **l'*****ateismo.*** Ma la propaganda dell'Irreligiosità (v.) lo conservò a lungo per mascherare

i suoi veri miraggi: così, giocando sull'equivoco, si presentò all'opinione pubblica come la continuazione delle correnti anticlericali che sorsero nello stesso mondo cattolico (o almeno cristiano) per difendere i diritti dei laici contro le intemperanze del clero: con sinistra abilità si arrogava così l'autorità di una lunga tradizione storica e poteva saccheggiare a suo profitto una vastissima letteratura antichiesastica firmata anche dai più venerandi campioni cattolici della santità e della dottrina.

VIII. Poichè l'ateismo non ha buona stampa presso gli spiriti bennati, suol manovrare altri equivoci: raramente sbenda il suo volto e proclama il suo proposito finale di sradicare la credenza in un Dio oggettivo, trascendente, rimuneratore, di abolire la religione trascendente e di distruggere l'organizzazione sociale del culto. Solitamente, in nome di una bastarda LIBERTÀ (v.) di pensiero, di coscienza, di insegnamento . . . , l'ateismo tenta di disancorare la fede religiosa da ogni garanzia oggettiva e da ogni sussidio esteriore staccando il prete dalla vita dei fedeli e relegandolo « in sacristia »: con che la religione, perduti i suoi maestri, ministri e paladini, si ridurrà a fenomeno puramente soggettivo, affidato al libero esame e al sentimento individuale capriccioso, condannata, quindi, a degenerare e a morire. Così, sotto la veste di una TOLLERANZA (v.) equivoca, il LIBERALISMO (v.) ateo persegue lo stesso scopo cui con feroce intolleranza — brutale, ma aperta e, in definitiva, meno pericolosa — mira l'ateismo militante del COMUNISMO sovietico (v.) e cui mirava il NAZISMO tedesco (v.).

IX. Nel mondo attuale il più formidabile antagonista del vecchio Dio è lo STATO moderno (v.), e della religione la STATOLATRIA (v.). Anche molti di coloro che amano dirsi cristiani e abborrono l'empietà dell'ateismo, credono di poter legittimamente difendere un L. politico, non avvertendo che nell'età moderna la concezione e la pratica POLITICA (v.) anche nelle regioni cristiane è generalmente sottesa da una filosofia anticristiana e antireligiosa. Lo Stato sovrano moderno nacque come un Leviatano, mostruosa piovra che tutto divora. Non tollerando nel suo seno un potere clericale autonomo, tentò di controllarlo e di asservirlo a sè, tanto più quando si faceva merito di aver concesso alla religione il privilegio di « religione di Stato »: v. ad es., GALLICANISMO, GIUSEPPINISMO, regio PLACET, ESCLUSIVA . . . Le relazioni tra Stato e Chiesa si fanno sempre più tragiche: i CONCORDATI (v.) segnano soltanto degli armistizi e si riducono sempre a compromessi, poichè, non foss'altro, lo Stato mette sotto l'egida del diritto positivo civile — che l'infausto dogma della sovranità statale identifica con la pura volontà del principe — ciò che alla Chiesa spetterebbe per diritto naturale e divino.

La scristianizzazione della politica si consumava quando il germe gettato da MACHIAVELLI (v.) maturava la cosiddetta autonomia della morale dalla politica o l'autonomia della morale pubblica dalla morale privata — generando tra l'altro la separazione del principio religioso dal vivere civile e politico, e la celebre formula « libera Chiesa in libero Stato » — e, attraverso i teorici dell'assolutismo politico (v. HOBBES, ROUSSEAU, HEGEL), faceva dello Stato il « Dio in terra », il « divino reale », creatore e signore dell'uomo e di tutti i valori umani, unico assoluto legislatore della moralità. Si comprende come la Chiesa dovesse essere inconciliabilmente ostile a questa marcia paurosa dello Stato moderno; e di fatto fu l'unica forza che si oppose ad essa per difendere il messaggio cristiano e gli stessi diritti naturali della PERSONA (v.). Perciò fu il bersaglio prediletto della persecuzione.

La quale, continuando a manovrar nell'equivoco, sbandierò contro la Chiesa i nuovi miti del PROGRESSO (v.), della SCIENZA (v.), della RIVOLUZIONE (v.), del RISORGIMENTO (v.), della QUESTIONE sociale (v.) . . . La Chiesa non si sente più rinfacciare la difesa dei suoi antichi privilegi — poichè ormai la sua condizione è il diritto comune, anzi la persecuzione — ma da una tenebrosa propaganda antireligiosa si vede presentata come la nemica del progresso, dei lumi, delle libertà, della emancipazione, della patria, la tetra fortezza dell'oscurantismo medievale, la rocca del conservatorismo più ottuso, lo strumento della reazione, l'addormentatrice e la sfruttatrice dei popoli. A suo maggior martirio, essa, per la sua gloriosa magnifica stabilità millenaria e per il suo attaccamento ai valori eterni, naturali e soprannaturali, dell'uomo, può sentirsi rinfacciare oggi tutte le accuse di ieri; invece lo Stato, per la forsennata mutabilità delle istituzioni politiche, può dimenticarsi, anzi vantarsi oggi delle sue colpe di ieri, mentre per la Chiesa l'atteggiamento verso lo Stato di ieri, lodato allora o biasimato, sarà sempre giudicato una colpa dallo Stato di oggi.

X. « Da quattro secoli l'Europa è in stato di peccato mortale » (Gratry): il che è tragicamente vero non tanto per il lugubre moltiplicarsi del peccato dei singoli, quanto per la situazione di peccato sociale determinatasi nel pensiero e nella vita moderna avulsa dalla Rivelazione e anche dalla religione naturale. La civiltà odierna s'è organizzata come filosofia, arte, economia, politica, socialità, con carattere laico, anticattolico, anticristiano, antireligioso: donde le eresie e le persecuzioni multiformi, l'apostasia degli INTELLETTUALI (v.), il distacco delle masse, l'assalto alla « città di Dio », da parte delle organizzazioni dei « senza Dio », i sistemi sociali e politici basati su teorie materialistiche, statolatriche, razziali, le mistiche idolatriche del denaro, i messianismi della materia e della scienza della materia, il trionfo degli istinti brutali sugli ideali dell'anima spirituale immortale e della fede . . . , e perciò la guerra al Vangelo e alla predicazione cristiana, condotta con tutti i mezzi, dalla violenza alla legislazione, dall'assassinio alla calunnia, dalle coalizioni segrete agli assalti scoperti. Cristo è oggi più che mai, in agonia per il mondo.

E l'agonia più tremenda di Cristo è che la sua agonia resti inutile per gli uomini. Il L. « antireligioso » non è pedagogicamente il peggior male: la lotta contro la religione è sempre in qualche modo religiosità, sia pure sotto la forma della negazione: è sempre un omaggio alla importanza della religione, che si combatte, e, come il peccato, ci mette pur sempre in rapporto diretto con Dio. Il *L. areligioso* sottrae alla religione anche l'omaggio dell'antitesi: non è atto di negazione ma stato di « privazione » della religione e di INDIFFERENZA (v.). Il processo di immanentizzazione di tutti i valori raggiunge così la sua fase di quiete, che è poi, nel linguaggio biblico, « accecamento », « indura-

mento »; il peccato resta allora impossibile, perchè la vita è diventata peccato totale e l'anima si è solidificata « in regione dissimilitudinis », nello stato di lontananza da Dio: il suo peccato è appunto la incapacità di peccare. La storia passata del mondo è la magnifica epopea dello spirito cristiano nel suo sforzo di costruire una civiltà integralmente cristiana; il L. invece, camminando a ritroso della storia, tenta di cancellare nelle anime e nelle istituzioni ogni traccia di cristianesimo e di religione, ordinando la vita individuale, nazionale e internazionale fuori delle preoccupazioni religiose di Dio, dell'aldilà, cioè senza tener conto della RELIGIONE rivelata (v.) e dell'ordine SOPRANNATURALE (v.) e nemmeno della religione naturale: è il NATURALISMO (v.) della nostra epoca, che, ricongiungendosi col PAGANESIMO (v.) antico, afferma la bontà naturale dell'uomo e l'assolutezza della LIBERTÀ (v.), misconosce il PECCATO originale (v.), la triplice CONCUPISCENZA (v.), la realtà del DEMONIO (v.), trascura la REDENZIONE (v.) e la GRAZIA (v.), il PARADISO (v.) e l'INFERNO (v.) ultramondani, e tutti i corollari di queste verità che s'inseriscono nella visione cristiana della vita. La « peste del L. », per la sua potenza e vastità d'errore, è l'antitesi più completa e radicale del cristianesimo.

XI. Ed ha già accumulato immense rovine: la negazione della « concupiscenza della CARNE » (v.) ha ridato vita al PAGANESIMO morale (v.); la negazione della « concupiscenza degli occhi » ha scatenato l'idolatria della RICCHEZZA (v.), verso la quale si centrano gli interessi delle persone e degli Stati; la negazione dell' « orgoglio della vita », causa ultima di tutte le guerre e di tutte le miserie umane, ha determinato la figura smisurata dello STATO moderno (v.); ed è anticristiano tanto il LIBERALISMO (v.), politico ed economico, quanto l'assolutismo autocratico e il SOCIALISMO (v.), poichè, come fu detto molte volte, ciò che separa in radice i cristiani da liberali e socialisti non sono tanto i programmi dei rispettivi partiti, quanto piuttosto la dottrina del peccato e la generale concezione del mondo. Si è riusciti a spezzare le impalcature cristiane che reggevano i codici, le istituzioni civili e politiche di un tempo, e a disperdere il profumo cristiano che riempiva il vaso della società passata. E, osservava mestamente lo stesso Renan, se oggi siamo ancora vivi è perchè possiamo ancora respirare almeno il profumo residuo del vaso vuoto. Ma i nostri nipoti?

Considerazioni. Il giudizio sul L. è già sottinteso nella esposizione storica fatta sopra e sarà illustrato sotto le voci a cui si rinvia. Parlando di L. anticlericale « cattolico », di L. « anticattolico », « anticristiano », « antireligioso » . . . abbiamo già detto qual valutazione ne fa chi si pone dal punto di vista cattolico, cristiano, religioso . . .

XII. In generale, l'uomo, fu detto, è un animale essenzialmente religioso (v. RELIGIONE): in ogni sua azione cosciente si mette in relazione con un fine ultimo, cioè, per definizione, con un Dio, e quindi si colloca con ogni sua azione cosciente in un sistema religioso. Sicchè *un L. veramente antireligioso o areligioso è impossibile,* possibile solo come bugia: ha « significato » solo come negazione o privazione non già di *ogni* religione, bensì di una *determinata* religione, ed ha « valore » solo quando questa negazione sia adeguatamente motivata.

XIII. Il cristianesimo, che per la sana APOLOGETICA (v.) si identifica col cattolicesimo anche se la storia delle eresie ne lo ha separato, è un sistema religioso integrale che investe *tutti* i settori della vita « umana »: ogni azione cosciente del cristiano, non esclusa ma compresa a pieno titolo anche l'attività economica e politica, è regolata dal Vangelo e dagli organi del magistero cristiano, frutta un merito cristiano ed è retribuita dalle ricompense cristiane: ed essendo sempre un atteggiamento — di conformità o di difformità — verso la regola cristiana, ha sempre carattere e valore cristiano. *Nel mondo cristiano non ha dunque posto legittimo un L. acristiano,* come non vi hanno posto azioni sottratte alla regola cristiana o indifferenti. Si badi che anche la TOLLERANZA (v.) debita delle religioni acristiane è cristiana in quanto ispirata da principii cristiani; e se per L. acristiano si intende, polemicamente, la reazione contro eventuali abusi nell'interpretazione e nell'applicazione del cristianesimo, si badi ancora che questa reazione, legittima e doverosa, dovrà chiamarsi, daccapo, cristiana. Sicchè un L. veramente acristiano si pone solo come peccato.

XIV. Si sussume che la cultura è essenzialmente laica. Difatti la cultura — qui intesa come sapere presupposto all'agire — non ha altra qualifica intrinseca (formale) se non quella di VERITÀ (v.), la quale non è nè cristiana nè pagana, nè tedesca nè australiana. Ma appunto per la stessa ragione non può chiamarsi neppure laica. Del resto, è ovvio che quelle qualifiche del sapere hanno un significato e un uso ben legittimo in quanto designano il contenuto materiale del sapere (sapere matematico, metafisico, teologico . . .) e le vicende storiche di esso (sapere francese, italiano . . . in quanto conquistato, diffuso da Italiani, Francesi . . .). Da questo punto di vista materiale e storico, *ogni sapere, in un modo più o meno diretto ed esplicito, deve dirsi religioso e cristiano.* Infatti come possesso dell'essere ha sempre un riferimento religioso, almeno implicito, a Dio, prima causa di tutti gli aspetti dell'essere e prima verità, « crocicchio dove hanno da incontrarsi tutte le strade dell'essere e del pensiero » (J. Simon). Inoltre la Rivelazione cristiana (intesa non solo nella sua fase terrena ma anche nella sua fase celeste definitiva) è la « soluzione di ogni difficoltà » (Tertulliano), cioè il sistema della verità integrale, che ha corretto, completato e potenziato anche il sapere naturale: con che, ovviamente, non si vuol dire che la Rivelazione imbandisca bell'e ammannite totalmente tutte le verità, ma si vuol dire soltanto, negativamente, che nessuna verità di nessun ordine è in contrasto con la verità cristiana (v. RAGIONE E FEDE, SCIENZA E FEDE), e, positivamente, che tutte le verità di tutti gli ordini trovano il loro posto nella reggia della verità cristiana integrale, ad essa sono ordinate, da essa sono chiarite e approfondite, in essa sono unificate e consumate nella perfetta beatificante conoscenza di Dio. Infine non si dimentichi che il sapere, anche come azione e stato, sarà sempre azione e stato religioso, cristiano, in quanto appartiene a una persona che, fu detto, in tutti i suoi atteggiamenti entra in una relazione con la religione, con il cristianesimo.

XV. Queste osservazioni generali avranno sviluppi particolari sotto voci appropriate (ad es. SCUOLA, STATO, LIBERTÀ). Valgano qui a orien-

tare il giudizio sulla cosiddetta *laicità* del *pensiero*, della *cultura*, della *civiltà*, delle *istituzioni*, della *scuola*, della *Costituzione*, dello *Stato* . . . , sulla quale oggi si mena gran chiasso da coloro che, in buona o in mala fede, amano parlare ad orecchio. In Italia i condottieri di questa crociata laicistica sono stati specialmente il « Partito Socialista Italiano » (organo l'*Avanti!*) e il « Partito Comunista Italiano » (organo *L'Unità*) con balorde e grottesca violenza anticlericale, il « Partito Social. Lavoratori Italiani » (organo *L'Umanità*) con più discrezione verbale, l' « Associazione per la democrazia laica » (v. *L' Italia* del 19–X–1949) promossa da un « gruppo di repubblicani, liberali e socialisti democratici » (probabilmente di ispirazione massonica), che intendono « divulgare la necessità di una intesa di tutte le forze democratiche e laiche contro ogni forma di intolleranza totalitaria e confessionale » (programma che è un gioiello di ambiguità, e dunque di ignoranza o di perfidia, in quanto aggiudica a equivoche « forze democratiche e laiche » il merito della lotta contro una « intolleranza » che, se è veramente tale, è combattuta dagli stessi principi cristiani).

XVI. E non crediamo che sia stata utile allo smascheramento degli equivoci e alla chiarificazione del problema la distinzione, introdotta di recente e ormai corrente, fra *Laicità* e *Laicismo* In verità, ogni definizione nominale può sempre giustificarsi. La *laicità* sarebbe il rispetto imparziale di tutte le convinzioni religiose coesistenti in una nazione, che, in determinate circostanze, è un dovere, tradotto, in alcuni Stati, in fatto storico e politico; la laicità sarebbe, dunque, la « areligiosità », una « qualità » della legge, dell'istituzione, dell'esercizio del potere . . ., grazie alla quale si « prescinde » per astrazione da ogni contenuto, forma, intenzione e fini religiosi o « confessionali ». Invece il *laicismo* sarebbe una « dottrina » filosofica « antireligiosa », che positivamente « esclude » e combatte la religione o la confessione.

Ora, se pure in sede teoretica astratta questa distinzione può aver luogo, nella vita concreta effettiva non ci pare possibile. Infatti, in concreto, non esiste l'areligiosità, nè un puro « prescindere », nè una totale « imparzialità »: in concreto, il « prescindere » è sempre « prender una determinata posizione » e l' « imparzialità » è sempre « scelta » di un atteggiamento determinato, dunque atto comandato da un fine da raggiungere, e pertanto atto religioso: ogni atteggiamento e ogni istituzione (anche politici), sia per il loro contenuto, sia per il loro fine obiettivo, sia per l'intenzione del soggetto, sarà sempre un omaggio a *una certa* religione. Da questo punto di vista la stessa antireligiosità non è la negazione di *ogni* religiosità, bensì la negazione di una *determinata* religiosità e atto religioso rispetto a *un'altra* religiosità. Sicchè di fronte a una determinata religione, per es. di fronte al cristianesimo, l'uomo che l'ha conosciuta non ha altre alternative che di accettarla diventando religioso, o di rifiutarla positivamente diventando antireligioso (per abbracciarne un'altra, rispetto alla quale diventa religioso): non vi ha posto per un semplice « prescindere » e per una situazione di areligiosità. Se poi nel binomio Laicità–L. si vuol far forza sulla distinzione fra la qualità dell'atto o del fatto e la dottrina, si risponde agevolmente che l'atto o il fatto è semppe la traduzione pratica di una dottrina. Cosicchè la distinzione tra Laicità e L. viene soltanto a imbrogliare le carte, tentando di far passare sotto le vesti simpatiche di una « imparzialità » religiosa (laicità), possibile solo in astratto, ciò che in effetto è vera negazione di una data religione.

Il principio secondo cui la religiosità è un aspetto essenziale ineliminabile dell'azione umana vale anche, si diceva, per l'attività politica. La quale, dunque, non è mai propriamente « laica », ma sempre ispirata a qualche religione cristiana o anticristiana. Di fatto è facile documentare che quando la politica degli Stati moderni proclamava il suo carattere laico, in realtà mascherava davanti al popolo cristiano il suo carattere anticristiano (immanentistico, secondo la moda dell'idealismo o del materialismo). Posta questa avvertenza sarà agevole chiosare e accogliere nel senso accettabile il termine di « laicità » politica usato anche da maestri cattolici. Riassumiamo, ad es., la lucida presentazione *Laicità sì, laicismo no!* di *Aggiornamenti sociali*, gennaio 1950, p. 17–22.

XVII. Vi sono tre laicità legittime dello Stato:

A) *Laicità dei fini e dei mezzi propri dello Stato*, per la quale « lo Stato ha la sovrana autonomia nel suo dominio dell'ordine temporale e il diritto di governare da solo tutta la organizzazione politica, giudiziaria, amministrativa, fiscale, militare della società temporale e, in generale, tutto ciò che si riferisce alla tecnica politica ed economica » (dichiaraz. dell'episcopato francese del 13 novembre 1945). Infatti Chiesa e Stato (v.) sono tra loro distinti nell'origine, nella costituzione, nel fine, nei mezzi; ora, nelle cose meramente temporali o civili, destinate direttamente e immediatamente alla vita presente o terrena, come sono molti particolari tecnici dell'organizzazione politica, economica, scolastica, sindacale, sportiva, ecc., la Chiesa non ha alcun potere nè diretto, nè indiretto, e quindi in queste cose lo Stato è indipendente dalla Chiesa (cf. F. Cappello, *Summa juris pubbl. eccl*,, Roma, Gregoriana 1944). È un punto solenne classico della dottrina politica cristiana: cf. Leone XIII: « la Chiesa riconosce e dichiara che le cose che si riferiscono all'ordine civile appartengono alla potestà e supremo dominio dei principi » (*Diuturnum illud*, n. 15); « Dio volle il governo della famiglia umana diviso fra due potestà, l'ecclesiastica e la civile, le quali sopraintendessero una alle cose divine,, l'altra alle cose terrene; ambedue sono supreme » (*Immortale Dei*, n. 6); « è manifesto che i reggitori degli Stati nell' amministrare la cosa pubblica sono liberi e indipendenti » (*Sapientiae christianae*, n. 12). Ora, è altresì manifesto che questa « laicità » dei *fini e dei mezzi* politici e la conseguente « laicità » del *potere* politico non è la « laicità » areligiosa o irreligiosa considerata nei paragrafi precedenti: essa nell'ordine dei fini e dei mezzi umani non fa che introdurre una distinzione fra quelli « temporali » o « civili » (politici) e quelli « soprannaturali » o « divini » (ecclesiastici) e, di conseguenza, nella gerarchia dei poteri esercitantisi sul popolo cristiano non fa che introdurre la distinzione tra « giurisdizione politica » e « giurisdizione ecclesiastica ». Questa « laicità » non si pone dunque come distinta dalla « religiosità »: che anzi, una cosiffatta « laicità », essendo comandata da principii cristiani (si dice appunto legittima), è pienamente religiosa, cristiana: così è un atto pienamente reli-

gioso (buono o cattivo, virtù o peccato), come ogni azione umana, l'uso dei beni o mezzi «temporali», e quindi l'esercizio del potere politico; cosicchè la vecchia dottrina affermava che, da questo punto di vista religioso, anche la cosiddetta «laicità» degli uomini, delle istituzioni, dei partiti politici è soggetta *ratione peccati* alla Chiesa, la quale potrà e dovrà, anche pubblicamente quando sia necessario e opportuno, giudicare se l'istituzione, il partito, l'effettivo esercizio del potere politico siano conformi o difformi dal fine ultimo dell'uomo.

B) *Laicità delle persone addette al servizio dello Stato.* Lo stato sceglie liberamente alle sue funzioni le persone a ciò preparate. Queste, di diritto, potrebbero essere scelte anche fra i chierici — che sono cittadini e possono essere ben preparati —, salve le prescrizioni ecclesiastiche (v., ad es., ELEZIONI POLITICHE, III); ma di fatto e per buone ragioni, tranne rarissime eccezioni, sono scelte tra i laici. Daccapo, è troppo ovvio che questa «laicità» non si oppone a «religiosità», ma introduce solo la distinzione tra «chierici» e «laici», i quali anche quando rivestono il potere politico non cessano di essere religiosi e cristiani

C) *Laicità costituzionale.* Nella società contemporanea l'unità religiosa non c'è più, o non c'è mai stata, o, se c'è, non è più considerata come elemento essenziale dell'unità politica. Perciò la laicità dello Stato si esprime anche in quel sistema costituzionale col quale lo Stato non impone ai cittadini nè direttamente nè indirettamente la professione di una religione particolare; non impone nè ai funzionari nè ai cittadini atteggiamenti particolari nei rapporti della scuola, del matrimonio, della Chiesa; non fa dipendere il godimento dei diritti civili e politici o l'ammissione ai pubblici uffici dalla professione di date confessioni religiose o dalla difesa di date opinioni; e, stante la molteplicità delle opinioni filosofiche e religiose coesistenti nella società moderna (tutti gli Stati sono oggi a religione mista!), il potere civile deve concedere e rispettare la libertà di professare il culto religioso che si preferisce, purchè non sia contrario al bene comune. Ebbene, è evidente che neppur questa «laicità» si oppone a «religiosità» o a cristianesimo, ma si oppone soltanto a «intolleranza» religiosa: non è areligiosità o irreligiosità, bensì legittima TOLLERANZA religiosa (v.) e rispetto della LIBERTÀ di coscienza (v.), la quale è tanto poco laica (nel senso di areligiosa) che, intesa a dovere, è un sacrosanto principio cristiano.

XVIII. Intesa a dovere, dicevamo. Infatti gli autori cattolici affinchè questa *libertà di coscienza* non decada nel L., ammoniscono appunto: che non favorisca l'indifferentismo religioso per il quale tutte le religioni sono sullo stesso piano; che non impedisca la prudente esposizione della verità; che si concèda quando essa sia l'unico mezzo per evitare i contrasti e gli inconvenienti che proverrebbero dall'imposizione pubblica della vera religione. A questo proposito un lucido articolo di *Ami du clergé* del 17 febbraio 1925 così conclude:

a) In una nazione totalmente cattolica ove si trovassero realizzate le condizioni assolutamente *normali* della vita privata e pubblica, lo Stato dovrebbe ... attuare la soppressione di quel male ed errore che è l'esistenza pubblica di una religione falsa: beninteso, ciò non implica l'uso dei mezzi violenti, dolorosamente invalsi nelle «guerre di religione».

b) In un paese dove la grande maggioranza è cattolica, nulla vieta che il cattolicismo sia «religione di Stato» e sia tollerata la coesistenza simultanea, non ufficiale, di altre religioni quando il tollerarle sia minor male che tentar di sopprimerle.

c) Dove non vi sia nè religione unica nè religione di Stato, lo Stato può proclamare come regime pubblico generale la libertà dei culti, pur favorendo di fatto, per quanto è possibile, la vera religione cattolica. Del resto, qualunque sia il regime politico in vigore, esso non modifica per nulla negli *uomini di Stato* la loro qualità di cattolici, se sono cattolici, e non attenua per nulla i diritti e i doveri religiosi della loro coscienza.

d) Un ultimo, il meno raccomandabile, regime sarebbe la neutralità confessionale. Teoricamente l'espressione suona falsa, poichè gli uomini di Stato, al pari dei privati, non possono restare neutrali di fronte alla verità, alla morale, alla religione. Ma di fatto questo regime esiste, non approvato bensì subito dai cattolici. Atteso il gioco delle passioni umane la neutralità rigorosa è una chimera, poichè sarà sempre, ad es. di fronte ai cattolici, o malevola o benevola. Nel primo caso è violenza, dispotismo, abuso di potere; nel secondo caso, lasciando praticamente ai cattolici le loro libertà religiose, potrà essere temporaneamente sopportabile, ma non cesserà di essere viziosa sia nel principio sia nell'attuazione.

e) Al disotto di ogni regime ammissibile e tollerabile viene il L. di Stato, che è ateismo e naturalismo, gravissimo errore in filosofia, eresia in teologia: la sua professione sociale non si può giustificare in alcun caso. Non si confonda questo L. dottrina con l'atteggiamento pratico di neutralità confessionale: porre come principio dogmatico che lo Stato non può avere una credenza religiosa e che la religione esula dalla politica, è ben diverso dall'ammettere che lo Stato e l'uomo di Stato s'astenga in politica dal fare atto di una particolare religione. È ben vero che a nessuno è lecito sottrarsi ai suoi doveri verso Dio, ma anche un buon cattolico si dispenserà dal fare atto di sua religione e si mostrerà neutrale quando, attese le circostanze e l'ambiente, la sua astensione sia giustificata dalla virtù della prudenza: il che è ben lungi dall'essere una professione di L.

XIX. La distinzione tra L. e Laicità sembra creata apposta per distinguere le due grandi correnti del L. del secolo scorso e contemporaneo.

Il **L. storico liberale,** caratteristico del LIBERALISMO europeo (v.) del sec. XIX, senza negare del tutto la religione e la Chiesa, vuole la Chiesa del tutto «separata» dalla vita politica, giusta le celebri formule: «Libera Chiesa in libero Stato», «Libera Chiesa nello Stato sovrano», «Chiesa e Stato sono due parallele che non s'incontrano mai». È un L. dalla maschera signorile, speciosa, tollerante, che potè far presa anche su spiriti cattolici: più che L., amerebbe farsi chiamare propugnatore della Laicità. Mentalità molto diffusa in Francia, e anche in Italia pur fuori del Partito liberale (il quale peraltro non ha ancora una fisionomia ben definibile). Invece il **L. socialista** e **comunista** è nettamente anticlericale e antichiesastico, anticristiano, antireligioso nel senso spiegato sopra: ne-

mico della religione trascendente, bestemmiata come oppio dei popoli e strumento della reazione: religioso invece della religiosità immanentistica materialistica. È la peggiore eredità della RIVOLUZIONE francese (v.) e del giacobinismo. In Italia il L. socialista, fuori del Partito socialista fusionista (comunistico), ha qualche accento moderato, limitandosi talora a semplice — benchè grottescamente esacerbato — anticlericalismo. E anche gli ultimi movimenti del socialismo INTERNAZIONALE (v.) si dimostrano più liberi di fronte al materialismo e al marxismo. Invece il L. comunista e socialcomunista è ciò che di peggio la più sbracata crassitudine speculativa e polemica abbia eruttato. I comunisti subordinano qualsiasi valore alla conquista del potere: secondo l'opportunità fanno l'amore anche con la religione e con la Chiesa pur di conquistare il governo, come predicano anche la pace pur di vincere la guerra. Raggiunto il potere scatenano contro la religione e la Chiesa la più feroce persecuzione, come documenta la tragica storia dei paesi orientali sovietizzati. Di costoro s'è già detto abbastanza (v. COMUNISMO, INTERNAZIONALE, IRRELIGIOSITÀ, LENIN, MARX...). Valgano qui alcune osservazioni più particolari al L. storico-liberale.

XX. Questo, quando si presenta come posizione areligiosa (posizione retorica, come dicemmo), viene a negare il dovere della religione sociale fondato sulla dipendenza della società da Dio (Dio è la causa efficiente della socievolezza umana e quindi della società, del potere sociale; e come è primo principio, è anche ultimo fine della società). In quanto areligioso, questo L. è anche impolitico, perchè trascura la religione che, da una parte, è il bene più grande e necessario alla vita individuale, dall'altra è il mezzo principale per lo sviluppo delle virtù sociali (giustizia, obbedienza...), senza cui la convivenza civile è impossibile. « In quella guisa che a nessuno è lecito passarsi dei propri doveri verso Dio, il più importante dei quali è quello di professare e praticare la religione, non quella che più talenta a ciascuno, ma quella che Dio impose e che per determinati e non equivoci caratteri è dimostrata unica vera tra tutte le altre, così gli Stati non possono senza empietà condursi come se Dio non fosse, o passarsi della religione come di cosa estranea e di nessuna importanza, e adottarne indifferentemente una fra le molte, avendo invece l'obbligo di onorare Iddio in quella forma ed in quel modo che egli stesso mostrò di volere... I principi pongano in cima ai loro doveri di favorire la religione, sostenerla con benevolenza e farle scudo dell'autorità delle leggi, nè cosa alcuna istituire o prescrivere nociva all'incolumità di essa » (LEONE XIII, *Immortale Dei*, n. 3).

Quando il L. liberale propugna la *separazione* assoluta della Chiesa dallo Stato, propugna cosa speculativamente e praticamente impossibile, poichè in concreto la figura del cittadino soggetta allo Stato coesiste nella stessa persona con la figura del cattolico soggetta alla Chiesa, e il fine temporale promosso dallo Stato non è disgiunto nella persona concreta dal fine soprannaturale promosso dalla Chiesa ma è ad esso ordinato come fine intermedio, cioè come mezzo. Quindi quella separazione rompe l'unità della persona umana, lede la libertà dei sudditi (che hanno diritto di soddisfare anche socialmente i loro doveri verso Dio e verso la Chiesa), misconosce la natura mediana dello Stato (che è mezzo al fine ultimo) e perciò il dovere della religiosità pubblica, danneggia la società stessa negando il fondamento di ogni moralità. Perciò fu condannata ripetutamente dai Papi: cf. PIO IX, *Probe nostis* (8 dicembre 1864); *Sillabo*, 55 (DENZ.-B., n. 1755); LEONE XIII, *Immortale Dei*, 1 novembre 1885 (DENZ.-B., n. 1866 ss); *Libertas, praestantissimum*, 20 giugno 1888 (ivi, n. 1931 ss); *Sapientiae christianae*, 10 gennaio 1890 (ivi, n. 3052 ss); PIO X, *Vehementer nos*, 11 febbraio 1906 (ivi, n. 1995); *Jam dudum*, 24 maggio 1911; BENEDETTO XV, *Ad beatissimi*, 1 novembre 1914; PIO XI, *Ubi arcano*, 23 dicembre 1922 (ivi, n. 2190); *Quas primas*, 11 dicembre 1925 (ivi, n. 2197).

Di fatto la effettiva politica di molti governi da lungo tempo si fa beffe di queste ragioni umane e divine, e ama conservarsi in stato di « separazione », che si vuol decantare come aulico mezzo fra la « oppressione » del totalitarismo e la « collaborazione » (fraterna, direbbe Bartolo da Sassoferrato) del confessionalismo clericale. E la Chiesa, provvisoriamente, per evitare mali maggiori, s'acconcia a tollerare questa « separazione » quando non equivalga a una vera « oppressione », cioè quando, almeno, siano riconosciuti alla Chiesa il carattere di SOCIETÀ perfetta (v.) e i diritti inerenti: piena LIBERTÀ (v.) nell'esercizio del POTERE (v.) legislativo, giudiziario, coattivo, nell'esercizio del culto privato e pubblico, nell'EDUCAZIONE (v.) cristiana della GIOVENTÙ (v.) e del CLERO (v.): il diritto di INSEGNAMENTO (v.) in SCUOLE (v.) e in istituti propri, senza detrimento dei diritti civili: il diritto di avere PROPRIETÀ (v.), di acquistare, amministrare beni temporali (v. BENI ECCLES.), cf. CHIESA E STATO.

XXI. Che queste considerazioni siano oggi rese necessarie, « attuali », è il sintomo malinconico della nostra decadenza spirituale, a cui la mostruosità del L. non desta più meraviglia. Ma è grottesca e sterile retorica « andar a letto a morire, pigliandosela con le stelle... ». Forse la situazione del L. nel mondo è ancora fluida, ambigua, suscettibile di direzione correttiva. Abbiamo insistito nel notare che una assoluta laicizzazione, cioè una completa immanentizzazione, di tutti i valori della vita è impossibile, poichè se avvenisse si capovolgerebbe, diventando una nuova religione con altri Dei e quindi ideologia, affermazione, almeno affettiva, di trascendenza: infatti « il dramma [la contraddizione interna] della società secolarizzata è che proprio essa diventa fabbricatrice di Dei », di idoli, di miti, divinizzando realtà immanenti (il piacere, la ricchezza, l'abbondanza, la classe sociale, la razza, il sangue, la scienza, la tecnica, la storia, lo Stato...), ai quali d'ora in poi si volgerà in adorazione con la stessa passione del divino, del numinoso, del trascendente con la quale un giorno si volgeva verso il vero Dio: non abolisce i « cieli », ma li trasferisce in « terra », e non bestemmia il « sacro » se non per adorarlo nel « profano ». Ebbene, pare che « noi ci troviamo ancora in quel momento critico in cui sta per prodursi lo slittamento da una laicità neutra (secolarizzazione *stricto sensu*) a una laicità ideologica, cioè a una religione secolare » (R. MEHL, p. 48 s, 47). Ora la Chiesa e i cristiani hanno il compito di « erigersi » in mezzo alla società secolarizzata non già per pronunciare una con-

danna « totale » di quegli idoli (che per qualche verso sono pur sempre una conquista del progresso e un'esigenza umana) e neppure, va da sè, per pronunciare un *valde bonum!* senza chiose, bensì per strappare a quegli idoli immanentistici il carattere di idoli surrogati, antagonisti del Dio trascendente. Il che si otterrà mostrando che essi sono beni finiti, creati e dipendenti da Dio, non fini ma mezzi al fine, buoni e utilizzabili nei limiti della nostra appartenenza a Dio. Cioè, per salvare la società dal L. occorrerà primamente creare, con adeguata istruzione, una salda coscienza metafisica e teologica, individuale e collettiva, che ricollochi tutte le realtà al loro giusto posto nel sistema della religione trascendente. È il compito che con appassionata materna sollecitudine e coi più accorti mezzi svolge, quasi sola al mondo, la Chiesa cattolica.

R. Mehl (p. 12), protestante, l'accusa di avere, per opportunismo politico, patteggiato col male essendo rimaste sterili le sue proteste contro di esso. L'accusa sbaglia largamente il bersaglio. Più forte che mai nella sua potente organizzazione centralizzata, più che mai vigile e attiva in tutti i campi della vita, servita da uomini di eccezione, da un clero istruito, fedelissimo, da schiere di laici preparati e devoti, da rigogliosi organismi di spiritualità e di carità, modernissima nella sua cultura e nell'impiego delle tecniche più efficaci di governo e di azione, la Chiesa, se non è più l'anima del mondo, resta ancora, anche per chi la ripudia, l'emblema dell'ideale e l'arca di salvezza. E se è vero che Cristo non fu mai tanto odiato come oggi, si ha motivo di credere che neppure fu mai tanto amato come oggi. Schiere imponenti di anime generose — sacerdoti e laici, uomini e donne — si consacrano in piena dedizione al servizio di Cristo nella Chiesa, al combattimento, al martirio. Il mondo della cultura, irrequieto, soffre le vertigini dei suoi sbandamenti. Il mondo del lavoro aspira a una giustizia superiore. L'umanità ha già nel suo fondo l'esigenza di orientamenti nuovi, il fermento di nuovi valori e si sposta verso nuovi ideali. Chissà che, ammaestrata dalle tragedie passate, si rimetta sul sentiero della verità e della bontà! Chissà che Cristo risorga dal sepolcro di orgoglio e di sensualità nel quale pretendono di soffocarlo gli scribi e i farisei dell'anticristianesimo moderno! La Chiesa lotta, agonizza con la coscienza di dover resistere, con la certezza della vittoria, affrettando l'ora della Risurrezione di Cristo e l'ora di una nuova Pentecoste di luce e di forza che effonda lo Spirito di Dio sulla faccia della terra: di luce, perchè l'ignoranza religiosa è il nuovo grande peccato originale della società odierna (Pio XI): di forza affinchè l'uomo abbia il coraggio di non volgere le spalle alla luce.

XXII. In compenso, e per le decadute condizioni temporali del clero che ormai non destano più invidia a nessuno, e per la necessità di coalizzare tutte le forze cattoliche contro le aggressioni del L. anticristiano e antireligioso del difuori, è venuto a cessare il vecchio L. anticlericale interno al cattolicesimo. All'antagonismo di un giorno è subentrata la collaborazione, fortemente organizzata e già feconda di splendidi risultati nel campo dell'apostolato e specialmente del cosiddetto « cattolicesimo sociale » (v. Sociologia). I Laici cattolici (v.) ricevono dalla gerarchia la dottrina, la grazia, la regola di condotta, ma poi si lanciano alla conquista del Mondo (v.) con grande autonomia di giudizio e di iniziative.

Questa collaborazione laica con la gerarchia pone in nuovi termini molto delicati il problema dei rapporti tra le due classi; e v'è sempre pericolo che le « libertà » dei laici siano dilatate oltre misura fino a diventare insubordinazione dottrinale e disciplinare al magistero e alla giurisdizione della gerarchia (v. Laici, V). Ma, intanto, ci sembra lusinghiero dover ricordare oggi che i laici non sono tutta la Chiesa, mentre non era lusinghiero che i chierici di ieri si facessero ricordare di non essere tutta la Chiesa; e poi, se veramente chierici e laici sono il « lato destro e il lato sinistro del corpo di Cristo » (Ugo da S. Vittore), sarà regola di vita che i loro rapporti, esclusa la rivalità, si mantengano non già in uno stato di armonia immobile e cristallizzata, bensì in equilibrio vitale, che è tensione di crescenza, progressiva conquista dell'unità nell'eterogeneità, cioè sforzo reciproco di arricchimento e di emulazione nella carità: la carità, il senso della Chiesa e dell'unità del Corpo mistico (v.) di Cristo, che in realtà è meravigliosamente vivo nei laici cattolici di oggi, eviterà alla famiglia cristiana la luttuosa jattura delle guerre intestine.

Contro la bufera laicistica scatenata dal genio del male la Chiesa, sempre madre divinamente feconda, si presenta preparata alla battaglia come non mai. Del resto... Durante il conflitto tra il governo di Combes e il B. Pio X, ci fu chi, con la nazionalizzazione degli edifici di culto, voleva quella della Grotta di Lourdes, per chiudere anche questa. « E l'acqua? », fu chiesto. Continuerà a scorrere, a pullulare dalle zolle. Se qualcuno vi si bagnerà, lo stesso decreto che avrà murata la Grotta, non impedirà il miracolo... Il miracolo della perennità del cristianesimo e della Chiesa.

Bibl. — A) B. Emonet in *Dict. apolog. de la foi cath.*, II, col. 1767-1810, ottimo studio pieno di referenze storiche e bibliografiche. — J. Bricout in *Dict. prat. des connaiss. relig.*, IV, col 246-50; A. Michel, ivi, *Supplém.*, col. 131-33.

B) E. Amann-A. Dumas, *L'Eglise au pouvoir des laïques (888-1057)*, Paris 1940. — E. Fliche, *La réforme grégorienne et la reconquête chrétienne (1057-1123)*, Paris 1940 — H. M. Féret, *Théologiens et laïcisation des doctrines politiques de S. Thomas à Guill. d'Ockham*, in *Revue d'hist. de l'Eglise de France*, 31 (1945) 120-27. — O. Giacchi, *Lo Stato laico. Formazione e sviluppo dell'idea e delle sue attuazioni*, Milano, Vita e Pens., 1947 (pp. 71). — G. Masi, *Rapporti fra laici e chierici nel mondo feudale. Una carta di fedeltà del sec. XI*, in *Il diritto eccl.*, 59 (1950) 632-48. — E. Guerrero, *El Estado laico como ideal de regimen politico cristiano*, in *Razon y Fe*, 143 (1951) 140-57. — F. J. Connell, *The theory of the « lay State »*, in *The amer. eccles. Review*, 125 (1951) 7-18. — A. Messineo, *Democrazia e L. dello Stato*. in *Civ. Catt.* 1951-II, p. 585-96; cf. Id., ivi, p. 126-37, 387-99, v. Politica, Religione, Stato, Potere, Chiesa e Stato.

C) G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen-âge*, S. Paul-Trois-Châteaux, Edit. « Béatrice » 1934-46, tomi 5; II ediz. 1948 (Paris, « Presses universitaires ») con lievi modifiche. — v. Umanesimo, Rinascimento, Individualismo Indifferenza, Irreligiosità, Libero pensiero, Illuminismo, Enciclopedisti, Rivoluzione Francese, Massoneria. — P. Hazard, *La crise de la conscience européenne*, Paris 1935. — Id., *La pensée eu-*

ropéenne au XVIII^e^ *siècle. De Montesquieu à Lessing*, Paris 1946, 2 voll. — *Le problème de la civilisation chrétienne*, Paris, « Presses Univers. » 1951, par. II: *La sécularisation de la cité*, di ROG. MEHL, p. 11–53. — G. MOLLAT, *Les origines du gallicanisme parlementaire au XIV et XV siècles*, in *Rev. d'hist. eccl.*, 43 (1948) 90-147. — E. MEISSNER, *Confusion of faces. The struggle between religion and secularism in Europa A commentary on modern German history (1517–1939)*, London, Faber a. Faber. — L. CAPÉRAN, *L'invasion laique: de l'avenement de Combes au vote de la séparation*, Paris, Desclée de Brouwer 1941. — EUG. TAVERNIER, *Cinquante ans de politique. L'oeuvre d'irréligion*, Paris 1925. — P. PIRRI, *Pio IX e Vittorio Emanuele II, dai loro carteggi privati.* I, *Laicizzazione dello Stato Sardo (1848–1856)*, Roma, « Univ. Gregor. » 1944. — v. RISORGIMENTO, KULTURKAMPF.

D) Per alcuni aspetti particolari del L. europeo: ED. FOURNIER, *Le droit de propriété exercé par les laïques sur les biens d'église dans le haut moyen-âge*, Lille, S. I. L. J. C. 1943 (pp. 20), e *Nouvelles recherches sur les curies, chapitres et universités de l'Eglise de France*, Arras 1942. — G. DRIOUX, *Le droit de propriété des laïques sur les biens d'église dans le haut moyen-âge*, in *Mélanges de science relig.*, I (Lille 1944) 163-65. — G. MOLLAT, *La restitution des églises privées au patrimoine ecclésiastique en France du IX au XI siècle*, in *Rev. hist de droit français et étranger*, 4ª serie, 27 (1949) 399-423: con numerosi esempi si prova che la restituzione al patrimonio eccles. delle chiese possedute a titolo privato da chierici o da laici cominciò molto prima del conc. Laterano del 1059 e della riforma gregoriana, e precisamente verso l'anno 850, per opera specialmente dell'episcopato, avverso alle chiese private. — P. MOREL, *Un conflit ecclésiastique et féodal au XII*^e^ *s.*, la tutela di Ademaro V, visconte di Limoges e il diritto di presentazione alla chiesa parrocchiale di Ayen, in *Bulletin de la Soc archéolog et hist. du Limousin*, 88 (1950) 156-83 (estratto, Paris 1950). — R. BOCQUET, *Louis XIV et le droit d'élection dans les monastères des clarisses urbanistes*, in *Bulletin de littér ecclés*, 51 (1950) 41–58, 75-87. — N. OTTOKAR, *Intorno ai reciproci rapporti tra chiesa e organizzazioni cittadine nel medioevo italiano. Le « operae ecclesiarum » in Toscana e la loro funzione nel travasso della chiesa alla gestione di organizzazioni cittadine*, in *Studi* in onore di N. Rodolico. Firenze 1944, p. 303-14.

E) F. MAAS, *Der Josephinismus*, I, Wien 1951. — F. SISSULAK, *Das Christentum des Josephinismus*, in *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 71 (1949) 54-89. — F. VALJAVEC, *Der Jos.*, München 1950². — v. GIUSEPPINISMO.

F) L. PEREZ MIER, *Sistemas de dotación de la Iglesia catolica*, Madrid 1949 (soluzioni date nei vari Stati d'Europa e d'America al problema delle sovvenzioni del clero, negli ultimi 2 secoli, specialmente dopo la spogliazione dei beni ecclesiastici perpetrata dagli Stati). — CH. LEFEBVRE, *La legislación francesa y los bienes de las Congregaciones religiosas*, in *Rev. españ. de derecho canon.*, 5 (1950) 363-79.

G) G. MONTI, *La scuola laica*, Brescia, « La Scuola » 1946. — v. INSEGNAMENTO, SCUOLA, EDUCAZIONE, GIOVENTÙ, CHIESA E STATO.

H) FERD. BUISSON, *Foi laïque*, Paris 1912; G. WEILL, *Histoire de l'idée laïque en France au XX siècle*, Paris 1925, ambedue ferocemente e ottusamente anticattolici. — HUB. FRÈRE, *L'idéal moral laïque*, rapporto presentato all'assemblea generale della « Ligue de l'enseignement » (Documento n. 119), Bruxelles 1946 (pp. 15). — H. CHATREIX, *Au delà du laïcisme*, Paris 1947 (Collez. « Esprit », Edit. du Seuil). — B. ZION BOKSER, *Religion and secularism*, in *Perspectives an a troubled decade (1939-49)*, a cura di BRYSON, FINKELSTEIN, MACIVER, New-York and London 1950, p. 563-79. — R. PILLI, *Religione sì, preti no!*, Roma E liz. Paoline. — CL. V. GALLEN, *Die « Pest des Laizismus » und ihre Erscheinungsformen*, Münster i. W. 1932 (pp. 64). — *Laicità sì, laicismo no!*, in *Aggiornamenti sociali*, gennaio 1950, p. 17-22. — F. X. ARNOLD, *Der neuzeitliche Säkularismus*, in *Theol. Quartalschr.*, 130 (1950) 166-75.

LAICITÀ. v. LAICISMO, specialmente XVI ss.

LAICIZZAZIONE: A) *Della vita pubblica.* Così è detta la esclusione sistematica e settaria non solo dei « chierici » ma anche d'ogni principio religioso dalle pubbliche amministrazioni e istituzioni con pretermissione o negazione dei diritti di Dio, della Chiesa, del sacerdozio, della religione rivelata e perfino della religione naturale. A questo infausto movimento si devono la scuola laica, il matrimonio civile, la beneficenza laica, la secolarizzazione delle opere pie, le leggi d'eccezione contro il clero, la soppressione degli istituti religiosi, l'indemaniamento dei beni ecclesiastici, il minacciato divorzio nell'ordinamento della famiglia. v. LAICISMO. — Quivi e sotto la voce LAICI (*Laicologia*) e MONDO si troveranno illustrati alcuni significati accettabili del vocabolo L.

B) *Del chierico* (*riduzione del chierico allo stato laicale*): v. DEPOSIZIONE E DEGRADAZIONE; CJC cann 211-14; cf. LAICA (*Comunione*).

C) *Degli* EDIFICI SACRI ED ECCLESIASTICI (v.): v. anche BENEDIZIONE, CONSACRAZIONE, CHIESA (*Consacr.*), SCONSACRAZIONE.

LAICOLOGIA v. LAICI, specialmente III–V.

LAIMBECKHOVEN (*von*) Goffredo, S J. (1707-1787), n. a Vienna, m. a Pechino. Gesuita dal 1722, partì (1738) missionario in Cina, dove avrebbe dovuto prestare i suoi servizi alla corte come matematico e astronomo, ma preferì l'apostolato diretto tra le anime. Lavorò prima (1739-46) nella provincia di Hukuang; poi fu nominato visitatore della missione, indi vescovo di Nanchino (1757), e amministratore della diocesi di Pechino. S'imbattè in circostanze assai difficili; doveva travestirsi per correre a consolare i cristiani perseguitati. Ed ebbe anche il dolore di comunicare ai suoi confratelli il decreto di soppressione della Compagnia di Gesù. — C. DE ROCHEMONTEIX, *Jos. Amiot et les derniers survivants de la Mission Française à Pekin*, Paris 1915. — PFISTER DE LA SERVIÈRE, *Notices biograph. et bibliograph. sur les Jésuites de l'ancienne Mission de Chine*, 1932, n. 352.

LAINEZ (*Laynez*) Diego o Giacomo, S. J. (1512–1565), n. ad Almazan (Castiglia), m. a Roma, uno dei primi compagni di S. IGNAZIO di Loyola (v.) e secondo generale della Compagnia di Gesù. Addottoratosi in filosofia all'università di Alcalà (1532) e in teologia alla Sorbona, raggiunse Ignazio a Venezia e si recò a Roma. Paolo III non gli concesse l'autorizzazione di passare in Palestina; lo incaricò invece di insegnare teologia alla Sapienza di Roma, recentemente approvata (1540). L. predicò con ottimo esito a Roma, a Parma, a Piacenza, a Venezia arrestando l'invasione della Riforma. Fu teologo papale, col SALMERON (v.), al concilio di Trento (1546, 1551, 1562), per ordine di Paolo III, Giulio III, Paolo IV, e vi lavorò efficacemente intorno alle questioni della giustificazione, dell'Eucaristia e della giurisdizione dei vescovi. Alla morte di S. Ignazio (1556), fu eletto suo successore. Non si deve dire che egli sia stato il principale legislatore dell'Ordine, per—

chè S. Ignazio lasciò l'opera sua completa; ma ebbe influsso decisivo nel far accettare come parte del programma dell'Ordine le scuole, i collegi. Rifiutò il cappello cardinalizio; e poco mancò che nel conclave 1559 non venisse eletto Papa. Inviato dal Papa al colloquio di Poissy (1561), non raggiunse lo scopo, ma lasciò ottima impressione. Alla quale si deve, almeno in parte, se la Compagnia fu autorizzata allora a stabilirsi in Francia.

I suoi scritti sono raccolti in varie collezioni, fra cui: *Disputationes Tridentinae*, e *Disputationes variae ad conc. Trid. spectantes* a cura di H. Grisar, Innsbruck 1886, 2 voll.; *Monumenta Lainii*, 8 voll., Madrid 1912–17 in *Monumenta historica S.J.*

Bibl. — Sommervogel, IV, 1596-1600. — *Vita* di lui scritta da Ribadeneira (Madrid 1594), da G. Boero (Firenze 1880), da F. Dilarino (Roma 1672). — Cf. le storie generali dell'Ordine di Astrain, di Tacchi Venturi, di Fouqueray, di Duhr. — Enc. It., XX, 393*b*-394*a* — P. Bernard in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 2449 s. — Pastor, *Storia dei Papi*, V-VII, v. indice. — P. Dudon, *Le projet de Somme Théologique du P. J. L.*, in *Rech. de science relig*, 21 (1931) 361-74. — M. Gonzales, *La actuacion de Diego L. en el conc. de Trento*, Miscell., Comillas, II (1943) 367-91. — F. Cereceda, *Diego L. en la Europa religiosa de su tiempo*, Madrid 1945-46, 2 voll. (pp. XXXIII-633 e 582).

LAIS Giuseppe (1845-1922) n. e m. a Roma, sacerdote della Congregazione dell'Oratorio di S. Filippo, socio ordinario (dal 1875) e poi presidente per 16 anni (dal 21-V-1905) dell'Accademia Pontif. dei Nuovi Lincei, scienziato naturalista di rara competenza nelle varie discipline sperimentali, particolarmente versato e assurto a rinomanza mondiale come astronomo, benemerito per importanti esplorazioni e nuove scoperte celesti, soprattutto per i suoi studi fotografici e cartografici condotti lungo un ventennio al fine di compilare la carta e il catalogo stellare di quella zona celeste che dalla Commissione Internazionale fu affidata alla Specola Vaticana. Negli Atti dell'Accademia sono pubblicati numerosi suoi lavori (note, memorie, relazioni). Illustrò anche il patrimonio scientifico del Vaticano. Su documenti d'archivio, seppe rettificare le biografie di illustri uomini di scienza, per es. di mons. Fil. Gilii, direttore della Specola Vaticana, insigne naturalista del sec. XVIII (n. a Corneto il 14-III-1756, m. a Roma il 15-V-1821); di Andrea Cesalpino, del quale fece conoscere (1882) tre documenti inediti (conservati nel Cod. Vatic. 3789, tomi II e IV), stabilendo che l'anno di nascita del Cesalpino è il 1519 anzichè il 1525, e provando che egli aveva « soda virtù, cristiana circondata da pratiche religiose ».

L'AJA (*Conferenze, Convenzioni, Corte de*). Costituiscono una fase fondamentale per lo sviluppo del Diritto internazionale (v.) contemporaneo. Investono i principali problemi del diritto internazionale pubblico e privato.

A) Nel primo ambito si hanno le due *Conferenze per la Pace*. La prima venne promossa dallo zar di Russia Nicola II, vincendo notevoli difficoltà, e si tenne a L'Aja dal 18 maggio al 23 luglio 1899. Vi parteciparono 26 Stati (tutta l'Europa, Stati Uniti, Messico, Giappone, Cina, Persia, Siam), rimanendo invece esclusa la S. Sede; l'Italia vi aveva come primo delegato Costantino Nigra. Scarsi furono i risultati pratici, poichè non si ottenne l'impegno nè di ridurre nè di arrestare la corsa agli armamenti, ma solo una dichiarazione generica. Tre commissioni avevano il compito di: *1*) codificare le leggi di guerra; difatti con tre dichiarazioni si interdissero il lancio di bombe dai palloni, l'impiego di proiettili con gas asfissianti, l'uso di pallottole esplosive; *2*) di prevenire la guerra con l'arbitraggio e la mediazione; difatti due convenzioni confermarono i principii fissati dalla Convenzione di Ginevra del 22-8-1864 circa la protezione delle vittime della guerra marittima, e la codificazione delle regole di guerra terrestre; *3*) di diminuire il peso della pace armata. Ma i risultati più efficaci vennero conseguiti con la Convenzione (di 61 articoli) relativa alla risoluzione pacifica dei conflitti internazionali e all'istituzione di una Corte permanente di arbitrato de L'Aja e di Commissioni internazionali d'inchiesta.

La seconda Conferenza per la Pace si tenne dal 15 giugno al 19 ottobre 1907 con la partecipazione di 45 Stati e condusse alla firma di 13 Convenzioni, di cui tre in sostituzione di quelle concluse nel 1899 (per il regolamento dei conflitti internazionali, sugli usi e le consuetudini della guerra terrestre, sull'estensione della Croce Rossa alla guerra marittima). Le 10 Convenzioni nuove regolavano: *1*) la limitazione dell'uso della forza per il ricupero di debiti contrattuali; *2*) l'apertura delle ostilità (obbligo di una dichiarazione di guerra o di un « ultimatum »); *3*) i diritti e doveri delle Potenze e delle persone neutre in caso di guerra terrestre; *4*) il regime delle navi mercantili nemiche all'inizio della guerra; *5*) la trasformazione delle navi mercantili in bastimenti da guerra; *6*) la posa di mine sottomarine automatiche di contatto; *7*) il bombardamento da parte delle forze navali in tempo di guerra; *8*) certe restrizioni all'esercizio del diritto di cattura nella guerra marittima; *9*) l'istituzione di una Corte internazionale delle prede; *10*) i diritti e doveri delle potenze neutrali in caso di guerra marittima (poi completata dalla dichiarazione di Londra del 26-2-1909).

La seconda Conferenza aveva raccomandato ai Governi la convocazione di una terza Conferenza della Pace per il 1915. Ma in quest'anno era già in atto la guerra che distruggeva il lavoro fatto e poneva la forza sopra il diritto.

B) Quasi parallelamente all'attività internazionale in favore della pace si svolse l'opera d'intesa fra gli Stati per la risoluzione delle questioni di diritto internazionale privato, che si concretò con le Conferenze tenute a L'Aja nel 1893, 1894, 1900, 1904, 1925 e 1928, le quali nonostanti le difficoltà incontrate per le diversità di tendenze dei vari Stati e le suscettibilità nazionali, diedero notevoli risultati con Convenzioni regolanti materie importantissime, come i conflitti di leggi in materia di matrimonio e in particolare di divorzio e di separazione personale (Convenzioni 12-6-1902), e altri punti del diritto matrimoniale, processuale civile.

Si fa risalire al romanista olandese Giovanni Voet l'idea di convocare conferenze fra Stati per fissare norme comuni di diritto privato, mentre nei tempi recenti il più autorevole propugnatore ne è stato P. S. Mancini con iniziative prese nel 1861, 1867, 1873, 1877, e riprese da lui come Ministro degli Esteri nel 1881 (circolari del 16 set-

tembre e del 28 novembre), nel 1882 e nel 1884. Nello stesso periodo di tempo si realizzarono d'altra parte, ad opera di Stati sud americani, il Congresso di Lima (1877-78) e la Conferenza di Montevideo (1888-89).

Le due guerre 1914-18 e 1939-45 e il costume internazionale oggi imperversante hanno messo in crisi e svuotate in fatto, se non in diritto, le iniziative de L'Aja. Nascono nuove aspirazioni verso le intese giuridiche internazionali e si pone su nuove basi l'organizzazione di difesa della PACE (v.). Cf. SOCIETÀ DELLE NAZIONI, O. N. U.

BIBL. — D. ANZILOTTI, *I modi di risoluzione delle controversie internazionali*, Roma 1915. — G. C. BUZZATI, *Trattato di diritto internazionale privato secondo le Convenzioni de L'Aja*, Milano 1907. — A. G. DE BUSTAMANTE, *Conférences de La Haye. Dictionnaire diplomatique*, Paris. — A. DEBIDOUR, *Histoire diplomatique de l'Europe depuis le Congrès de Berlin jusqu'à nos jours*, Paris 1919-26. — A. GIANNINI, *Le Convenzioni internazionali di diritto marittimo*, Milano 1930. — KOSTERS, BELLEMANS, *Les Conventions de La Haye de 1902 et 1905 sur le droit international privé. Institut intermédiaire international.* — MEILI, MAMELOCK, *Das International Privat- und Zivilprozessrecht auf Grund der Haager Conventionen*, Zürich 1911.

LAKE Harris Tommaso. v. OLIPHANT LAUR.

LAKMAN (*Lokman*) Nicola, O. F. M., detto anche *Nicola di Sassonia*, o *Nic. Teutonico*, predicatore e teologo del sec XV, originario di Valckenstein. Ministro provinciale di Sassonia, partecipò attivamente al conc. di BASILEA (v.). Fu assai caro all'imperatore Federico III, che, tra l'altro, lo inviò (1451) presso Eleonora, sua futura sposa, per recarle l'anello di fidanzamento. In seguito fu fatto vescovo di Cartagine. WADDING gli attribuisce: un *Commentario alle Sentenze*, *Quaestiones variae* e *Sermones de tempore*. SBARALEA gli aggiudica anche: *Sermones de Sanctis* e la *Historia desponsationis et coronationis Friderici III*. — L. WADDING, *Annales*, XI (Roma 1734) 109 e *Scriptores* (Roma 1906²) 178. — J. H. SBARALEA, *Supplementum*, II (Roma 1921²) 276. — Nuova luce sulla figura biografica e intellettuale di L. gettano gli studi di: L MEIER, *Nicolai L. doctrina de divinae existentiae demonstrabilitate*, Firenze 1930. — ID., *Quibusnam codicibus mss. editio «Formalitatum» Nic. L. hucusque fulciatur*, in *Miscellanea Giov. Mercati*, II (1946) 431-64. — ID., *De Nic. L. «Commentario in Sententias»*, in *Scriptorium*, 4 (1950) 28-43 ss.

LALANDE: — 1) Giovanni (*de*), S., martire nel CANADÀ (v. *Martiri del*); cf. anche BRÉBEUF (*de*) GIOV., GARNIER CARLO, JOGUES ISACCO, LALLEMANT. È ricordato nel Martirologio al 18 ottobre, con JOGUES (v.).

2) Luca Francesco (1732-1805), n. a Saint-Lô, celebre vescovo costituzionale de La Meurthe. Entrato nell'Oratorio, assorbì nell'intimo giansenismo e gallicanismo. Dopo aver insegnato filosofia, teologia ed ebraico per 15 anni a Montmorency, si trasferì a Parigi (1789), dove fu consigliere del «Comitato ecclesiastico» e partecipò largamente alla redazione dalla COSTITUZIONE CIVILE DEL CLERO (v.). La illustrò poi con gli scritti e dovette difendersi contro gli attacchi dei refrattari, specialmente di JABINEAU (v.). Scelto da GOBEL (v.) come vicario episcopale (8-V-1791), per l'appoggio di GRÉGOIRE (v.), del «Comitato eccles.» e della «Società degli amici della Costituzione» di Parigi, fu eletto, riluttante, vescovo de La Meurthe: consacrato il 29-V-1791 da Gobel, Saurine e Grégoire, il 3-VI-1791 entrava in Nancy. Sostenuto dai «patriotti» e dagli «amici della Costituz.», fu fatto elettore, amministratore, presidente del Consiglio generale de La Meurthe, infine deputato di quel dipartimento alla Convenzione. Ma i retrattari conducevano contro di lui una lotta senza quartiere, attaccando da ogni parte con una nube di repliche i suoi scritti, specialmente la sua prima, infausta lettera pastorale (29-VI-1791, nuova apologia della Costituz. civile) e ridicolizzando i suoi atti e i suoi discorsi. Scoraggiato, fuggì a Parigi (16-XI) ove rassegnò le dimissioni (16 XII). Per consiglio degli amici le ritirò; e rientrò a Nancy, continuando la lotta, fatto segno a nuovi attacchi.

Alla Convenzione, si mostrò sempre moderato, astenendosi, ad es., dal pronunciarsi sulla colpevolezza del re (15-I-1793). Il disgusto della lotta accelerò la sua crisi di fede: il 7-XI-1793 inviava alla Convenzione, con l'anello e la croce pastorale, una lettera di dimissioni, dove era detto: «Abdico per sempre le funzioni del ministero ecclesiastico: d'ora in poi voglio propagare soltanto i dogmi eterni della natura e della ragione». Secolarizzatosi, ricoprì altri incarichi pubblici. Coltivato da mons. EMERY (v.), affranto dalle delusioni e dalle infermità, ritornò alla fede e alla pratica cattolica e morì riconciliato con la Chiesa. — PISANI, *Répertoire biographique de l'épiscopat constitutionnel*, Paris 1907, p. 214-18. — C. CONSTANTIN in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 2451-53.

3) Michele Riccardo (*de*), organista e compositore (1657-1726), n. a Parigi, m. a Versailles. Fu per lungo tempo alla corte francese, ove scrisse intermezzi, balletti, suites di danze, divertimenti... Ma la sua fama è affidata ai 20 voll. di *Mottetti* (pubblicati dal 1729 in poi dalla vedova e dal discepolo Colin de Blamont), che lo collocano tra i migliori e più suggestivi compositori di musica sacra, alla quale egli dal 1700 si era dedicato quasi esclusivamente. Ispirati a quelli del LULLI (v.) ma migliori di essi, influenzarono notevolmente l'arte di HAENDEL (v.).

LA LANE (*Lalanne*) Natale (*de*), ardente teologo e copioso scrittore giansenista (1618-1673), n. e m. a Parigi. Abbate di Notre Dame di Valcroissant (presso Die), fu inviato a Roma (1652) con Gorin de Saint-Amour, Brousse e Angran, ove difese eloquentemente davanti al Papa la causa dell'*Augustinus* di GIANSENIO (v.). Nel 1663 fu incaricato di trattare un accomodamento con il padre Ferrier S. J. e con l'abbate Girard. Le sue numerose pubblicazioni (la lista, incompleta, di Moréri ne cita 36), cui pose termine la cosiddetta «pace di Clemente IX» (1668), difendono la famosa distinzione del «diritto» e del «fatto» e vogliono mostrare che le 5 proposizioni condannate sotto il nome di Giansenio non si trovano nell'*Augustinus*. — MORÉRI, *Le grand dictionnaire*, IV-*b* (Paris 1759) 94 s; *Supplément*, IV, p. 252-54. — Altre indicazioni bibliogr. presso J. CARREYRE in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 2454-56. — HURTER, *Nomenclator*, IV³, col. 74 s, nota 3.

LALANNE Giov. Filippo Augusto (1795-1879),

di Bordeaux. Nel 1816 si unì alla «Società dei 15» organizzata dal CHAMINADE. Fu un geniale apostolo dell'educazione cattolica giovanile, che promosse sia con gli scritti (fra cui: *La liberté d'enseignement défendue contre la raison de l'Etat; Morceaux choisis de Tertullien*, 1851; *De l'influence des Pères de l'Eglise des quatre premiers siècles sur l'éducation publique*, 1869), sia con l'opera multiforme, ispirata, di direttore del collegio di Gray, poi dell'Istituzione di Saint-Remy, infine del Collegio Stanislao (1855-71). Insisteva soprattutto sulla disciplina interiore. Prese parte attiva alla conquista della libertà d'insegnamento. Nel 1860 veniva creato cavaliere della Legion d'onore. — P. HUMBERTCLAUDE, *L'Abbé L.*, Paris, Bloud et Gay 1933 (pp. 313), lo propone a modello degli educatori della gioventù.

LALEMANT (meno bene *Lallemant*): — 1) **Carlo**, S.J. (1587–1674), n. e m. a Parigi, celebre missionario nel Canadà, ove fu due volte fino al 1638. Ritornato definitivamente in patria fu procuratore della Missione a Parigi e rettore di vari collegi. Lasciò: *Divers entretiens sur le vie cachée de Jésus-Christ en l'Eucharistie* (Paris 1657 e spesso ancora); iniziò e diresse la celebre serie delle *Relations des Jésuites*.

2) **Gabriele, Santo**, S.J. (1610–1649), n. a Parigi, fu nipote del precedente, anch'egli missionario nel Canadà. Dopo pochi anni di lavoro, insieme col P. de BRÉBEUF (v.), cadde martire della fede (1649) nella distruzione della stazione urone di S. Ignazio. Fu beatificato nel 1925 e canonizzato nel 1930. Festa 16 marzo. — Cf. A A S XXII (1930) 497–509, 259 ss, 281 ss, 285 ss; XL (1948) 125. — v. CANADÀ (*Martiri del*), GARNIER C., JOGUES ISACCO ..

3) **Gerolamo**, S.J. (1593–1673), n. a Parigi, m. a Quebec, fratello di Carlo (v. sopra), anch'egli indefesso missionario nel Canadà, dove fu superiore della missione urone, da lui pienamente organizzata, poi vicario generale del vescovo di Quebec e superiore di tutta la missione francese. Lasciò parecchie relazioni sulla missione.

BIBL. — *Relations des Jésuites dans la Nouvelle France*, Quebec 1858², voll. 3. — R. G. THWAITES, *Jesuit relations...*, Cleveland 1896-1901, voll. 73. — C. DE ROCHEMONTEIX, *Les Jésuites et la Nouvelle France au XVII^e siècle*, I (Paris 1895) 152 ss, 166 ss, 382 ss. — SOMMERVOGEL, IV, 1385-87, 1400-02; IX, 566. — ENC. IT., XX, 396*a*. — C. TESTORE, *I Santi Martiri Canado Americani*, Isola del Liri 1930.

LALIBALA (*Lalibela, Lalilaba*), re d'Abissinia (fine del sec. XII), della dinastia Zagué, venerato come Santo dalla tradizione etiopica, che gli attribuisce la costruzione di chiese monolitiche nel paese di *Roha* (prov. di Lasta, Abissinia centrale), il quale in suo nome è chiamato anche L. — J. PERRUCHON, *Vie de L.*, Paris 1892. — Cf. ACTA SS. *Jun.* I (Ven. 1741) *die* 6, p. 616 F. «in praetermissis» («difficile esset illius aetatis reges ab alexandrino schismate et nestoriana haeresi, excusare».

LALLEMANDET (*Lalemandet*) **Giovanni**, dell'Ordine dei Minimi (1595-1647), n. a Besançon, m. a Praga, professore di filosofia e teologia in Germania, provinciale (1641) e visitatore delle case dell'alta Germania, della Boemia e della Moravia, autore di due opere che ebbero un tempo molta celebrità: *Decisiones philosophicae*, 3 parti (Monaco 1645-46; Lione 1656 col titolo, *Cursus philosophicus*), dove alcuni sorprendono il nominalismo; *Cursus theologicus* (soltanto *De Deo Uno et Trino*, Lione 1656, a cura del generale dell'Ordine, de Orchamps), dove prende posizione tra tomisti e scotisti. Lasciò inoltre alcuni trattati manoscritti. — MORÉRI, *Le grand dictionnaire*, IV-*b*, 22. — HURTER, *Nomenclator*, III³, col 949. — L. MARCHAL in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 2456.

LALLEMANT Giacomo Filippo, S.J. (1660–1748), n. a St. Valery-sur-Somme, m. a Parigi. Gesuita dal 1677, si consacrò quasi esclusivamente alla difesa del suo Ordine insidiato da varie parti e alla lotta contro il giansenismo, in una serie di 31 opere, per lo più anonime o pseudonime, fra le quali meritano di essere ricordate: *Le P. Quesnel séditieux dans ses réflexions* (Bruxelles 1704); *Jansénius condamné* (ivi 1705); *Entretiens* (9 voll., Paris 1734–38); *Le véritable esprit des nouveaux disciples de S. Augustin* (Bruxelles 1706, 3 voll.; 1706², 3 voll.; 1709³, aumentata di un IV vol. dal titolo *Suite du Véritable esprit*; vers. ital. di CARLO DE PORZIO, Venezia 1802, 2 voll.), parallelo polemico delle *Lettres provinciales* di PASCAL (v.); *Réflexions morales avec des notes sur le Nouveau Testament* (12 voll., Paris 1713–25) in contrapposizione alle *Réflexions* di QUESNEL (v.). La sua traduzione della *Imitazione di G. C.* (Paris 1740) fu spesso ristampata fino alla fine del secolo scorso. Tradusse e commentò anche *Les psaumes de David* (Paris 1708), che ebbero uguale fortuna. L'assemblea del clero francese nel 1723 in premio del suo zelo attribuiva una pensione al L., che fu definito «una delle più forti teste» della Compagnia. — SOMMERVOGEL, IV, 1387-1400. — J. CARREYRE in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 2456-59. — HURTER, *Nomenclator*, IV³, col. 1399 s. — ENC. IT., XX, 396*a*.

LALLEMANT Luigi, S.J. (1577–1635), n. a Châlons-sur-Marne, m. a Bourges, distinto maestro di ascetica e di mistica. Educò così bene e lasciò un'impronta così profonda nell'animo dei suoi discepoli, come maestro di noviziato e istruttore di 3° anno di probazione, che si può veramente parlare di una «scuola del L.», formata da Surin, Rigoleuc, Nepveu, Nouet, e da altri egregi scrittori. Se la dottrina del L. molto insiste sulla interiorità della vita spirituale, sulla contemplazione, sull'abbandono alle mozioni dello Spirito Santo, non deve tuttavia considerarsi, come fanno alcuni, fuori dello spirito e dell'ascetica degli Esercizi Spirituali di St. Ignazio. La sua *dottrina spirituale* raccolta dal P. RIGOLEUC, pubblicata dal P. CHAMPION e dal P. POTTIER, produsse e continua a produrre i frutti migliori. Mons. d'Hulst diceva di essa: «È il più divino dei libri ch'io abbia letto dopo la S. Scrittura». — CHAMPION, *La vie et la doctrine spirituelle du P. L.*, Paris 1694, con altre edizioni, fra cui migliore è quella di A. POTTIER, Paris 1924 (*La doctrine spirituelle du p. L. L.*), ivi 1936, 2.ª ediz. aumentata di una lunga nota introduttiva, di 4 lettere inedite e di 3 importanti trattati ascetici finora attribuiti a un discepolo di L. — P. BOUVIER in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 2459-64. — BREMOND, V, 1-65. — A. POTTIER, *Le p. L. L. et les grands spirituelles de son temps*, voll. 3, Paris 1928-31. — *Revue d'ascét. et de myst.*, 1924, p. 233-68; 1930, p. 396-406. — *Zeitsch. für Aszese u. Myst.*

1926, p. 220-29; 1928, p. 354-57; 1930, p. 366-68. — *La dottrina spirituale*, vers. di G. Vigotti e pref. di G. Colombo, Ancona 1945; cf. G. Filograssi, *L'insegnamento spirituale di L. L.*, in *Civ. Catt.*, 1947-I, p 311-20

LA LUZERNE (*de*) **Cesare Gugl.**, Card. (1738-1821), n. e m. a Parigi. Vescovo di Langres (1770), deputato agli Stati Generali (1789), pari di Francia, combattè strenuamente contro la Rivoluzione Francese (v.), attirandosi l'esilio (1791) prima in Svizzera e poi a Venezia. Sotto la Restaurazione, ritornò in Francia (1814), e fu creato cardinale (1817) per interessamento di Luigi XVIII, dal quale fu anche eletto ministro di Stato. Delle sue opere ricordiamo: *Sermon sur les causes de l'incrédulité*, Constance 1795; *Considérations sur divers points de la morale chrétienne*, 5 voll., Venezia 1799, Paris 1829, 4 voll.; *Dissertations sur la vérité de la religion, sur les prophéties, sur l'existence et les attributs de Dieu, sur la spiritualité de l'âme et sur la liberté de l'homme, sur la loi naturelle et sur la révélation en général*, 6 voll., Langres 1802-10; *Explication des Evangiles*, 5 voll., Lyon 1807. Dotto, di un'eloquenza dolce, di elegante stile, fu eccellente apologista e lucido espositore della fede e della morale cristiana. Ma indulse un poco all'idolo delle cosiddette «libertà gallicane»: cf. *Sur la déclaration de l'assemblée du clergé en France en 1682*, Paris 1821. — *Oeuvres*, Paris-Lyon 1847, 10 voll. — Hurter, *Nomenclator*, V³, col. 850-52. — L. Marchal in *Dict. de Théol cath.*, VIII, col. 2465 s. — J Charonnet, *Mgr. de L. L. et les serments pendant la Révolution*, Paris 1918. — J. F. Sollier in *The cath. Encycl.*, New York, VII, 53.

LAMAISMO. È la forma particolare assunta dal Buddismo (v.) nel Tibet (v.) e prende il suo nome dal titolo dei capi spirituali (*blama*, pron. *lama*). Introdotto il buddismo nel Tibet sotto Sron-btsan-sgom-po (613-650 d. C.), circa un secolo dopo Padmasambhava fondava le prime comunità monastiche. Verso il 1000 Atisa, autore dell'opera Bodhipathapradipa, ne faceva una prima riforma e introduceva il culto del Budda Eterno (Adibuddha): una specie di teismo, forse sotto l'influsso dell'islamismo. Nuove sette venivano fondate dal suo discepolo Brom-ston, che dovevano portare il buddismo ai Mongoli, e dalle quali uscirà il poeta Milaraspa. I monaci di queste prime sette vestono in rosso e possono sposarsi. Tsong-kha-pa (1356-1418) fondava invece le sette dei «lama gialli» con celibato, berretto e grembiule giallo. Dal sec. XVI è diffusa la credenza che il Dalai-lama, capo civile di Lhasa, e il Taschi-lama, capo religioso di Shigatzé, non che i principali abbati, alla loro morte rinascono in bambini che si possono riconoscere da certe caratteristiche. La riforma di Tsong-kha-pa ha preso alcune esteriorità dagli Ordini religiosi cattolici, conosciuti nel paese dal tempo delle invasioni mongoliche.

I laici e gli animali domestici devono contentarsi di aspirare a una miglior rinascita con l'aiuto della «trinità»: Avalokitésvara, Mañjusrī, Vairapani. Le preghiere scritte su mulinelli e sopra banderuole, che si incontrano frequentemente nel paese, non servono solo per risvegliare buoni sentimenti negli uomini, ma anche per guidare verso la salute gli uccelli, i pesci, gli insetti.

Il L. non solo ha importato dall'India la magia tantrica (formole verbali), ma ha anche assunto dall'Induismo (v.) e dalla precedente religione tibetana una infinità di dei (2 milioni circa). La religione tibetana era principalmente costituita dal culto dei corpi celesti e delle manifestazioni meteorologiche principali, che si esplicava specialmente al cambio delle stagioni.

Accanto al L. esiste nel Tibet un'altra religione (*Bon*), avversa al buddismo (benchè accetti la dottrina dei Bodhisattva), anch'essa di origine mista, con elementi persiani e anche cristiani, che ha pure una sua trinità: Indra, Gshen-rab, Jeh-shes-lha. In essa occupa il posto centrale la lotta contro il demonio (Bdud). Il suo paradiso è posto sul Kailasa, dove si conduce una vita felice, in perfetta purezza, conservando la propria personalità.

Bibl. — L A. Waddel, *The buddism of Tibet*, London 1895. — Id., *Lhasa and its mysteries*, ivi 1930. — E Admudsen, *In the land of the Lamas*, ivi 1910. — Ch. Bell, *The people of Tibet*, Oxford 1929. — Id., *The religion of Tibet*, ivi 1932. — J. E. Ellam, *The relig. of Tibet*, London 1928. — D. Mac Donald, *The land of the Lama*, ivi 1929 — E. Lamotte, *Samdhinirmocanasūtra*, la spiegazione dei misteri, testo tibetano con vers., Louvain 1935. — Günther Schulemann, *Die Geschichte der Dalailamas*, 1911. — G. Tucci, *Nel paese dei Lama*, in *Vie del mondo*, 1935, III. — Id., *Indo-tibetica*, I (Roma 1932). — Id., *Santi e briganti del Tibet ignoto*, Milano 1937. — Id., *Il libro tibetano dei morti*, Milano Bocca 1949. — A. David-Neel, *Initiations lamaïques*, Paris, Edit. Adyar 1930, nuova ed. 1947. — Id., *Voyage d'une parisienne à Lhassa*, Paris, Plon. — Id., *Mistici e maghi del Tibet*, vers. it., Milano, Bocca 1945. — Id., *Meister u. Schüler. Die Geheimnisse der Lamaitischer Weihen*, Leipzig 1934. — Id., *Le senseignements secrets dans les sectes bouddhistes tibétaines. La vue pénétrante*, Paris, Adyar 1951. — Id., e il lama Yongden, *La vie surnaturelle de Guésar de Ling, le héros tibétain, racontée par les bardes de son pays*, ivi 1931. — Iidem, *Mipam, il lama dalle cinque saggezze*, vers. ital., Milano, Bocca 1945. — R. Bleichsteiner, *L'Eglise jaune*, vers. di J. Marty, Paris, Payot 1950.

LAMARCK (*Cavaliere di*) **G. Batt. Pietro Ant.** e **LAMARCKISMO**: v. Trasformismo.

LA MARE (*de*) **Guglielmo**, *Doctor correctivus*, O. F. M. († c. 1285), celebre teologo, di origine inglese. A Parigi, ove conquistò il grado di «magister», fu «reggente» alla scuola dei Minori almeno nel 1274-75. In Inghilterra, insegnò probabilmente a Oxford; conserviamo un suo sermone pronunciato (c. 1265) a Lincoln. Morì a Oxford, lasciando insigne eredità letteraria: — 1) *Commentario* ai libri I e II delle Sentenze, di grande importanza, dove interpreta, espone e completa la dottrina di S. Bonaventura; — 2) *Quaestiones XXVI disputatae*; vedine l'elenco presso E. Longpré, in *La France franciscaine*, 5 (1922) 289-306; cf. F. Pelster, in *Rech. de théol. anc. et médiev.*, 3 (1931) 400, 404; — 3) *Correctorium fratris Thomae*, famosa critica a S. Tommaso (v.), redatta dopo la condanna parigina del 1277; il francescano esamina, con obiettività e cortesia ma non con altrettanta penetrazione metafisica, 118 tesi tomistiche, cui oppone le dottrine del Serafico, cosicchè il «correc-

torium» di S. Tommaso fu presentato anche come «defensorium» di S. Bonaventura (edito da P. Glorieux con la replica [di Ricc. Knapwel, v.] intitolata *Correctorium Corruptorii «Quare»*, Le Saulchoir, Kain 1927). Forse la forma primitiva dell'opera si trova nelle *Declarationes* conservate nel ms. di Assisi 174, f. 55-58. Si conoscono frammenti di una seconda edizione (Codici Vat. Lat., 162, 1003, 38), probabilmente dovuta allo stesso Guglielmo. Si sa che lo scritto fu approvato e e imposto dall'Ordine francescano (Capitolo generale dei Minori a Strasburgo, del 1282: «Item Generalis imponit provincialibus ministris quod non permittant multiplicari Summam fratris Thomae nisi apud lectores notabiliter intelligentes, et hoc nisi cum declarationibus fratris Wilhelmi de Mara, non in marginibus positis sed in quaternis, et huiusmodi declarationes non scribantur per aliquos saeculares», presso Van Ortroy in *Analecta Bolland.*, 18 [1899] 292, nota), mentre da parte domenicana provocò almeno 4 repliche in difesa di S. Tommaso (v.); — 4) *Correctio textus Bibliae* (*compilata Parisius*), correzione al testo della Volgata dei protocanonici del V. Testam., la migliore e più scientifica opera del genere prodotta dal sec. XIII (cf. H. Denifle, *Die Handschriften der bibl. Correctorien des XIII Jahr*, in *Archiv f., Liter. u. Kirchengesch. des Mittelalt.*, 4 [1888] 265, 295-98, 545, 553-64); — 5) *De hebraeis et graecis vocabulis glossarum Bibliae*, conservato incompleto; vi è preposta una compendiosa grammatica greca ed ebraica. Per queste ultime due opere G. de L. M. è grandemente benemerito della filologia biblica greca ed ebraica, emergendo su tutti i contemporanei; — 6) si attribuiscono a lui anche *Quodlibeta sophistica* e si conservano alcuni suoi *Sermoni*. — Probabilmente suoi sono anche: *Expositio physicorum Aristotelis; Comment. in ll. III-IV Sententiarum; Quaestiones disputatae* del ms. Conv. Soppr.{ B. 6, 912. f. 1-55 della Nazionale di Firenze (8 *Quaestiones* si trovano nel ms. 174, f. 26-33 della Municipale di Assisi, che sono attribuibili anche a Gugl. di Falguères). — Sono inautentici: *Paraphrasis Musaei* (di un Gugl. de Mare, vesc. di Constance); *Sylvarum libri IV*; *Quaestiones III philosophicae* (di un Gugl. de Anglia, O. F. M.).

«I suoi scritti testimoniano la sua fedeltà alla tradizione agostiniana e in particolare all'insegnamento di S. Bonaventura» (Glorieux) e furono citati come autorevoli dai posteriori, come Olivi, Duns Scoto, l'Astesanus.

Bibl. — E. Longprè, *G. de la M.*, Amiens 1922. — Id. in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 2467-70, con fonti e bibl. — F. Pelster, *Les «Declarationes» et les Questions de G. de L. M.*, in *Rech. de téol. anc. et méd.*, 3 (1931) 397-411. — P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII siècle*, II (Paris 1934) 99-101. — Id., *La littérature quodlibétique*, II (Paris 1935) 117 s. — M. de Wulf, *Storia della filos. mediev.*, vers. ital., II (Firenze 1945) 207; cf. p. 36, 202, 228 s, 232, 234, 239, 242 s, 306, 326, 329. — P. Glorieux, *Le correctorium corruptorii «quare»* Le Saulchoir, Kain 1927 (Bibliothéque thomiste, IX), p. VII ss.

LAMARMORA (*de*) Carlo Vittorio, Card. (1757-1831), biellese, benemerito della Chiesa soprattutto per l'opera svolta a favore di Pio VI (v.) quando il Papa fu da Napoleone (v.) tratto prigioniero in Francia (1798). — P. Torrione, *L'ultimo cardinale biellese*, Biella, S. A. T. E. B. 1942.

LAMBACH, monastero nell'Austria superiore fondato verso il 1040 dal vescovo di Würzburg Adalberone (v., 8) per i canonici secolari. Nel 1056 passò ai Benedettini. Devastato nel 1233, a poco a poco risorse. Nel sec. XV ebbe una prima riforma e al principio del sec. XVI entrò a far parte della Congregazione di Melk (v.). Sotto Giuseppe II fu soppresso. Ma rinacque, e nel 1858 l'abbate Teodorico Hagn vi introdusse una nuova riforma. Oggi ha circa 15 monaci che si dedicano alla cura pastorale e all' insegnamento. Gli edifici attuali sono dell'epoca barocca. — L. H. Cottineau, I, col. 1542-43. — R. Guby, *Das Benediktinerstift L. in Oberösterreich*, Wien 1910. — A. Eilenstein in *Studien u. Mitteilungen zur Gesch. des Benediktinerordens*, 42 (1923) 196-232. — H. Fichtenau, *Unbekannte Lambacher Annalen (1187-1243)*, in *Festschrift zur Feier d. 200 jähr. Bestandes d. Haus-, Hof- u. Staatsarchivs*, I (Wien 1949) 406-11.

LAMBARDI (Pastor, XIV-2, p. 324 ed Enc. It., XXVIII, 632 scrivono erroneamente *Lombardi*) Giacomo, di Bevagna in Umbria, sacerdote, indulse ad errori e a pratiche quietistiche (v. Quietismo). Alcune sue proposizioni furono censurate già nel 1642 dal S. Ufficio di Perugia. Trasferitosi a Roma, raccolse nell'Oratorio di S. Giovanni de' Fiorentini una congregazione di discepoli, che indirizzava alla vita spirituale. La sua predicazione e la sua devozione gli guadagnarono tanta fama che il card. Bichi, vescovo di Osimo, gli affidò nella sua diocesi la direzione di un oratorio. Ma nella predicazione del L. furono di nuovo denunciati errori quietistici; egli fu preso dal S. Ufficio, che, stante la sua malferma salute, gli assegnò come carcere la sua stessa casa. Venne a morte quando era ancora in corso il processo: questo allora non si proseguì, ma si concluse poi con la condanna delle opere del L. Si conservano le abiure di alcuni suoi discepoli pronunciate a Roma nella Chiesa di S. Pietro tra il 29-VI e il 7-VII-1675 (in *Riv. di storia della Chiesa in Italia*, 3 [1949] 411-14, a cura di S. Mottironi). Da questo documento si apprende che i discepoli di L. erano più fanatici e squilibrati che eretici: credevano che L. fosse «unico servo di Dio», «un altro S. Paolo», «concetto senza peccato originale e confermato in grazia», che «havesse le chiavi del cielo dove a suo beneplacito vi poteva introdurre le persone», «conoscesse l'interno delle persone» e facesse miracoli, che «i celizi erano frascherie che però si buttassero per li necessari», che «una persona inobbediente al S. Pontefice havesse tal perfezione che non aveva più bisogno di confessarsi dei propri peccati», che «l'orazioni in chiesa dovevano esser brevi per non vagare la mente, che Iddio più gradiva uno in camera che in chiesa, che le confessioni esser di due maniere, una detta sacramentale e l'altra spirituale», che «i matrimoni in questi tempi fossero con puttanesimo» ... — M. Petrocchi, *Il quietismo ital. nel Seicento*, Roma 1948. — Sergio Mottironi, *Un nuovo documento per la storia del quietismo italiano, da un ms. vallicelliano* (*R. 112*), l. c., p. 409-14.

LAMBERG (di) Gianfilippo, Card. (1651-1712), discendente dai baroni d'Otteinatei, di Lamberg. Dopo

aver disimpegnato brillantemente parecchie missioni diplomatiche, tra cui una in Polonia dove si adoperò perchè l'elezione a quel trono ricadesse su Federico Augusto di Sassonia, venne provveduto di canonicati a Salisburgo e a Passavia. Nella dieta di Ratisbona, come ambasciatore cesareo, sostenne così validamente i diritti dell'imperatore Leopoldo I, che questi, per ricompensarlo, gli ottenne da Innocenzo XII la porpora cardinalizia (14-XI-1699). Portatosi al conclave per l'elezione di Clemente XI, questi gli conferì per titolo la chiesa di S. Silvestro *in Capite*. Indi fu inviato dall'imperatore a vari principi italiani, per indurli a combattere la Francia nella guerra per la successione di Spagna. Tornato a Vienna, fino alla sua morte vi esercitò la carica di consigliere presso Leopoldo I, Giuseppe I e Carlo VI. — PASTOR, *Storia dei Papi*, XIV-2 (Roma 1932) e XV (ivi 1933) passim (v. indici).

LAMBERT Bernardo, O.P. (1738–1813), n. in Provenza, m. a Parigi. Professò (1755) nel convento di S. Maximin e passò subito alla frazione giansenista di opposizione alla UNIGENITUS (v.), detta degli « Appellanti », della quale è considerato l'ultimo e il più animoso teologo. La difese nell'insegnamento teologico, in molti scritti e nella molteplice attività controversistica, che lo trascinò a Carcassonne, a Limoges, a Grenoble, a Lione, a Parigi, osteggiato dagli ortodossi, ammirato e protetto dagli oppositori (come, a Lione, dal vescovo Montazet, a cui, si dice, L. preparava le pastorali). Nelle sue opere polemiche in difesa della religione cristiana e contro la COSTITUZ. CIV. DEL CLERO (v.) si trovano buone cose, ma sono guastate da alterigia e violenza di stile disgustose. In un *Avvertimento ai fedeli* (1793) e più ancora in una *Esposiz. delle predizioni e delle profezie* (1806, 2 voll.) non si perita di professare un ridicolo MILLENARISMO (v.), e sostiene, tra l'altro, che l'Anticristo è il Pontefice Romano, esalta come prodigi soprannaturali di potenza e di misericordia le convulsioni e le manifestazioni di follia e di empietà. — *Biografia univ.*, XXXI (Ven. 1826) p. 119 s. (l'autore, PICOT, conosceva bene il L.). — M. D. CHENU in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 2470. — Cf. HURTER, *Nomenclator*, V³, col. 593, nota 2.

LAMBERT Francesco, famoso teologo protestante (1487–1530), n. ad Avignone, m. a Marburg. Mortogli il padre, sedicenne entrò fra i Minori riformati. Ultimati gli studi e ricevuti gli Ordini sacri, brillò come predicatore. Nel periodo del fervore sognò la solitudine austera dei Certosini, ma non gli fu consentita dai suoi Superiori. La lettura di Lutero gli accrebbe il disgusto del chiostro. Fuggì (1522) in Svizzera, ove predicò con frutto in latino e in francese. A Zurigo, ascoltata una conferenza di Zwingli, passò alle idee della Riforma. Deposto allora l'abito francescano e riparandosi sotto il pseudonimo di **Giov. Serrano** (*Giov. de Serre*), predicò le nuove idee ad Eisenach. A Wittenberg, accoltovi cordialmente da Lutero, spiegò le profezie di Osea (1523), ed ebbe un soccorso dall'elettore di Sassonia. Sposata la fante di un medico, lasciò Wittenberg, contro il parere degli amici, e vagabondò a Metz, a Strasburgo, propagando la Riforma. Invitato dal langravio di Assia (1526), passò gli ultimi anni a Marburgo, professore di teologia (1527) in quella recente università. Nel 1529 intervenne al famoso « colloquio di Marburgo ». Nell'Assia propose e organizzò il convegno del clero secolare e regolare di Homberg (ottobre 1526), dove, nonostante l'intervento di Nicola di Herborn o Stagefyr, guardiano dei Francescani, le tesi di L., favorevoli alla Riforma, ebbero larga adesione. In seguito L. fu magna pars nella Commissione per la Riforma della Chiesa d'Assia, che formulò e poi fece imporre colla forza un'organizzazione eclettica risultante di elementi luterani, zwingliani e valdesi. Fu uomo uditore, laborioso, sincero, ma inquieto, impetuoso e non poco superstizioso. La sua dottrina subì notevole evoluzione: accettato il principio protestantico, mentre in molti punti s'accordava con Lutero, in altri preferiva l'opinione di ZWINGLI (v.), per es. sull'Eucaristia.

Tra le sue opere ricordiamo: importanti *Lettere*; — *Commenti* biblici a Re, Cant, Profeti minori, Lc, Atti; — *Evangelici in Minoritarum regulam commentarii* (Wittenberg 1523, Strasburgo 1525), acida invettiva contro gli antichi confratelli; — *De sacro coniugio commentarius* (Norimberga 1523) con lettera al dedicatario Francesco I, dove L. cinicamente si giustifica dell'aver preso moglie; — *De fidelium vocatione in Regnum Christi, id est Ecclesiam* (Strasb. 1525); — *Farrago omnium rerum theologicarum* (ivi 1525); — *De regno, civitate et domo Dei* (Worms 1538).

BIBL. — *De vita, fatis, meritis ac scriptis Fr. L.*, nelle *Amoenitates litter.* di SCHELHORN, t. IV e X (con *Lettere* inedite e un opuscolo dove L. giustifica la sua apostasia). — *Apologia adversus impia deliramenta Francisci Lamberti*, Anversa, M. Hillen van Hoogstraten 1528. — F. STIEVE, *De Fr. Lamberto Avenionensi*, Vratislavia 1867. — L. RUFFET, *Biographie de Fr. L. d'Avignon*, Parigi 1873. — E. KURTEN, *Fr. L. v. Avignon und Nikl. Herborn in ihrer Stellung zum Ordensgedanken u. zum Franziskanertum im besonderen*, Münster i. W., Aschendorff 1950 (pp. IX-154). — E. V. TELLE, *Fr. L. d'Avignon et son abbaye de Thélème* in *Bibliothèque d'humanisme et renaissance*, 11 (Genève 1949) 43-55.

LAMBERTI Pier Francesco, O. M. Cap., di Albenga. Passò 68 anni nell'Ordine (dal 12-XII-1750) di cui 50 nelle missioni dell'Asia Minore, guardiano a Galata. Perfetto conoscitore della lingua greca e turca, trovò tempo, tra le fatiche del fecondo apostolato missionario, di tradurre in turco diversi libri ascetici e di comporre opuscoli religiosi in quella lingua.

LAMBERTINI: — 1) **Cesare**, florito nella prima metà del sec. XVI, vescovo di Trani, poi trasferito (1509) ad Isola di Calabria. Esperto giureconsulto, trattò per primo con acutezza e completezza *De iure patronatus* (Venezia 1572, Lione 1580).

2) **Giov. Battista**, florito nella prima metà del sec. XVII, dottore in utroque lasciò *Theatrum regium Hispaniae, Lusitaniae ...* (Bruxelles 1624), *Paraenesis ad virtutem capessendam* (Anversa 1640) e una biografia della B. Imelda L. (v. sotto).

3) **Imelda, Beata**, O.P. (c. 1321–1333), n. e m. a Bologna: figura singolare, unica nella spiritualità cristiana; patrona dei bimbi che s'accostano alla prima Comunione. Della nobile famiglia L., giovanissima entrò nel monastero domenicano di S. Maria Maddalena di Valdipietra (Bologna). Morì d'amore, dopo aver ricevuta miracolosamente la SS. Eucaristia, che era sempre stata negata alla sua ancor troppo tenera età. Leone XII ne approvò

il culto (20-12-1826). È in corso il processo di canonizzazione (ripreso il 12-I-1921). Festa 12 maggio e 16 settembre.

La *confraternita della B. Im. L.*, istituita nel 1891 a Prouille da Billiard, vescovo di Carcassonne, fu approvata da Leone XIII nel 1895, trasferita a Roma da Pio X e affidata al Maestro Generale dell'Ordine Domenicano. — Alla Beata è intitolata una Congregaz. relig. di diritto pontif. (*Domenicane della B. Im. L.*) con casa generalizia a Venezia. — Per le *Suore Imeldine*, v. Lorgna Giocondo.

Bibl. — Acta SS. *Maji* III (Ven. 1738) *die* 12, p. 183 s. — T. Alfonsi, *Vita*, Bologna 1927, opera fondamentale per completezza di notizie e per indagine critica. — A correzione di un tenue particolare, v. A Valz, *L'epigrafe imeldina* nel chiostro di S Maria in Valdipietra (la quale è del 1601 non già del 1591), in *Riv. di storia della Chiesa in Italia*, 1 (1947) 94. — Per un'altra epigrafe, v. Timoteo M. Centi, ivi, 2 (1948) 84 s.

4) Prospero. v Benedetto XIV.

LAMBERTO di Auxerre (sec. XIII), filosofo, autore (c. 1250) di una *Summa logicae* (estratti presso C. Prantl, *Gesch. d. Logik in Abendlande*, III [Leipzig 1865] 25-32), che influirono anche sulle *Summulae logicales* di Giovanni XXI papa (v.) alias Pietro Ispano (cf. K. Michalski, *Les courants philos. à Oxford et à Paris pendant le XIV*[e] *siècle*, in *Bulletin internat. de l'Acad. polonaise des sciences et des lettres*, I [Cracovia 1922] 61) e costituiscono un avanzamento notevole degli studi di logica aristotelica in Occidente.

LAMBERTO di Avignone. v. Lambert Franc.

LAMBERTO, B., abbate cistercense († 22-VIII-1157), nativo di S. Maurice nel Delfinato, fratello di Pietro di Tarentasia (v.) e suo emulo sia negli studi sia nella vita monastica. Monaco cistercense a Bonnevaux (dioc. di Vienne), nel 1140 fondò l'abbazia di Chézery (dioc. Belley, Ginevra), dove visse, specchiato esempio di virtù cristiane. Festa 22 agosto. — Acta SS. *Aug.* IV (Ven. 1752) *die* 22, p. 489 B, « in praetermissis. — J. M. Canivez in *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.*, IX, col. 1074-76 (Bonnevaux), con bibl.; cf. M. Ans. Dimier, *S. Hugues de Bonnevaux* (1120-1194), Grenoble 1941. — L. Janauschek, *Orig. cisterc.*, I (Vienna 1877) 61 (su Chézery).

LAMBERTO (*Lantberto, Landeberto*), S. († 688?). Nato nella diocesi di Thérouanne e inviato a corte, vi guadagnò l'affettuosa stima dei grandi e dei principi, specialmente di Clotario III. Ma, fuggendo il mondo, vinte le resistenze degli amici e della famiglia, entrò (664) nell'abbazia di Fontenelle (dioc. di Rouen), sotto la direzione di S. Wandrille (v.), al quale in seguito, riluttante, successe come abbate. La fama della sua saggezza e santità gli attirò l'elezione (678) ad arcivescovo di *Lione*. Di questo periodo mancano notizie: si sa che nel 684 consacrò S. Ansberto (v.) vescovo di Rouen; che sulle rive del Rodano, in una terra donatagli da re Teodorico, fondò l'abbazia di Douzère, ove amava ritirarsi in solitudine contemplativa. Festa a Lione, Arras, S. Wandrille il 14 aprile, giorno della morte. — *Vita*, mutila, del sec. VIII (del sec. IX secondo l'editore B. Brusch), scritta da un monaco di Fontenelle (Aigrado?), in *Mon. Germ. Hist. Script. rer. Merov.*, V, p. 606-12. e in Acta SS. *Apr.* II (Ven. 1738) *die* 14, p. 216 s. Quivi, altri documenti, p. 215-20. — A. Legris, *Les vies interpolées des Saints de Fontenelle*, in *Analecta Bolland.*, 17 (1898) 280-82 (i *Gesta S. Lantberti*). — P. Richard, *Lyon sacrée*, Lyon 1914, p. 186 s.

LAMBERTO di Frisinga, S. v. Lamperto.

LAMBERTO (*Alberto*) di Genova (dove fece la professione religiosa), o di Chiavari (dove nacque), O.P. Inviato a Parigi per compiervi gli studi, vi ottenne almeno il baccellierato in teologia. Nel 1300 lo troviamo lettore allo studio generale di Montpellier. Nel Capitolo generale di Marsiglia (maggio 1300) viene, in secondo scrutinio, eletto Maestro generale dell'Ordine (il X della serie) su proposta di Bonifacio VIII e dell'antecessore Nicola Boccasino (che era stato creato cardinale). Nello stesso Capitolo procedette a una nuova ripartizione delle province domenicane, ed emanò disposizioni concernenti la vacanza del generalato, oltrechè l'osservanza regolare. L. si distinse per saggezza e integrità di vita. Ma il suo governo non durò che tre mesi, poichè L., recatosi ad Anagni dietro invito di Bonifacio VIII, colà fu colto da febbre e morì il 27 agosto 1300. Il fatto più notevole avvenuto sotto il suo generalato fu la promulgazione della bolla di Bonifacio VIII *Super cathedram* (18-II-1300) la quale, in deroga alle concessioni largite ai frati dalle bolle *Ad fructus uberes* di Martino IV (10-I-1282) e *Cum olim quidam* di Clemente IV (18-I-1259), restrinse assai la precedente indipendenza dei frati di fronte ai vescovi e al clero secolare nell'esercizio del diritto della predicazione, della confessione, della sepoltura.

La bolla di Bonifacio (v. riassunto e fonti presso R. Coulon in *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.*, I, col. 513 s). seguita da un'altra, *Nuper ut materia* (26-V-1300) contro le eccessive pretese del clero secolare, sarà revocata da Benedetto XI (bolla *Inter cunctas*, 13-II-1304), ma poi ristabilita da Clemente V al conc. di Vienne. Con energia e rettitudine L. s'adoprò affinchè il risentimento dei Domenicani colpiti non si traducesse in ribellione al Papa.

Il *Catalogus fratrum qui claruerunt doctrina* testimonia che L. « scripsit super Porphyrium et praedicamenta, super peryermeneias [di Aristotele] et sex principia [di Gilberto Porretano?]. Echard, sulla fede di Ravetta, gli attribuisce inoltre un *commento alle Sentenze* e *Postille* sui Salmi. — Echard, *Scriptores*, I (1719) 463. — Mortier, *Histoire des maîtres génér. O. P.*, II (Par. 1905) 355-72. — R. Coulon, *l. c.*, col. 1512-15, con altra bibl.

LAMBERTO (*Lamperto*), monaco di Hersfeld in Turingia, O.S.B. (c. 1025-dopo il 1077), probabilmente originario di Turingia, detto anche *Aschafnaburgensis* o *Schafnaburgensis*, celebre cronista. Si ebbe torto di identificarlo con Ekkeberto di Hersfeld autore della *Vita S. Haimeradi*.

Il 15 marzo 1058 entrò nella celebre abbazia di Hersfeld sulla Fulda nell'Hessen, allora governata dall'abbate Meginher. Nello stesso anno venne ordinato prete ad Aschaffenburg. Fece, subito dopo, un viaggio in Palestina con altri pellegrini, a sue spese e senza permesso del suo abbate. Celebrò il Natale a Marurva (Nissa) sui confini tra la Bulgaria e l'Ungheria. Il 17 settembre 1059 era

di ritorno al suo convento, dove trovò ancor vivo l'abbate Meginher, dal quale ottenne il perdono della violazione dei voti. Attese allora alla redazione delle sue opere cronistiche. L'abbate Rudhard (1059–1072), successo a Meginher, lo mandò (1071) nei conventi di Saafeld e Siegburg, per studiarvi la riforma di Fruttuaria. Vi soggiornò 14 settimane, e si convinse che l'antica Regola di S. Benedetto era migliore, purchè scrupolosamente osservata. Altro della sua vita non si conosce.

Delle sue opere si ricordano: — 1) Un poema in metro eroico sulla storia del suo tempo, del quale egli stesso dice: « in versibus plura falsa pro veris scripsisse accusor ». Pare che tal poema sia lo stesso giunto fino a noi col titolo: *Carmen de bello Saxonico*; — 2) *Vita S. Lulli*, edita da Holder-Egger in *Mon. Germ. Hist. Script.*, XV, 135–148; — 3) *Historia Hersfeldensis* dal 755 al 1074, di cui non restano che pochi brani pubblicati da Waitz negli *Scriptores* del Pertz, V, p. 136-41; — 4) I famosi *Annales* che vanno dalla creazione del mondo all'anno 1077, editi da Holder-Egger in *Mon. Germ. Hist. Script. rerum Germ. in usum schol.*, Hannover 1894.

L. ha uno stile caratteristico di rara efficacia. Come storico si lascia troppo spesso prender la mano dal vezzo letterario e dalle passioni di parte, a discapito dell'obiettività. Per le epoche a lui vicine (dopo il 1040) è fonte attendibile e (dopo il 1069) estremamente interessante.

Bibl. — O. Holder-Egger, *Lamperti monachi Hersfeldensis opera*, Hannover 1894, con eccellente introduzione. — Id., *Studien zu L. v. H.*, in *Neues Archiv.*, IX, p. 283-320; XIX, p. 509-37, 563-74. — Gli *Annales* sono riprodotti anche in PL 141, 450-524 (ultima colonna a destra, sotto il nome di « L. Aschaffnaburgensis », fino all'anno 994) e in PL 146, 1053-1248 (dall'anno 1040 al 1077), con ampia introduzione (PL 146, 1027-54). — G. Billanovich, *Lamperto di H. e Tito Livio*, Padova C. E. D. A. M. 1945 (pp. 207).

LAMBERTO (*Lantberto, Lamperto, Landeberto*), S., vescovo di Lione. v. L. di Fontenelle.

LAMBERTO, Santo (c. 640–705/706). Nacque a Maastricht da nobile e ricca famiglia cristiana. Fu educato da S. Teodardo (abbate di Stavelot e poi vescovo di Maastricht) alla vita religiosa e clericale. A lui, assassinato verso il 671, successe come vescovo di Maastricht; ne trasferì le spoglie a Liegi. Verso il 675 veniva ucciso Childerico II d'Austrasia; ed Ebroino, maestro del palazzo di Neustria, riprese a spadroneggiare, vendicandosi contro i partigiani dell'ucciso. L. fu costretto a riparare nel monastero di Stavelot, dove visse esule per 7 anni (c. 675–c. 682) nella più perfetta ed umile osservanza monastica. Quando Ebroino fu ucciso (c. 682), L. potè ritornare sulla sua sede, da cui era stato deposto l'usurpatore Faramondo. Brillò per santità, spirito di povertà, zelo missionario (percorse anche la Taxandria, distruggendo templi pagani ed idoli). È considerato il principal organizzatore della Chiesa nel Belgio. Pipino II di Heristal lo proteggeva; ma due manigoldi, domestici di Dodone primo ufficiale, lo molestavano senza posa. Allora Pietro e Andolet, amici (forse nipoti) di L., a sua insaputa, tolsero di mezzo i due figuri. Dodone per rappresaglia fece uccidere L., Pietro e Andolet. Si disse più tardi che il mandante dell'assassinio sacrilego era stato lo stesso Pipino II a cui L. aveva rimproverato il concubinato con Alpaide sorella di Dodone.

L. fu sepolto nella basilica di S. Pietro a Maastricht. Verso il 720 le sue reliquie vennero trasferite a Liegi. (La sua testa è venerata a Liegi, a Roma, a Friburgo del Baden, a Berburg nel Lussemburgo . . . !). Liegi, da piccolo villaggio, assunse rapidamente grande sviluppo e importanza anche per il culto di S. L., suo patrono. L. fu assai presto considerato come Santo. Già S. Villibrordo (v.) l'aveva inserito al 17 settembre nel suo calendario personale. Più di 140 chiese in Belgio sono dedicate al suo nome. Festa 17 settembre.

Bibl. — Acta SS. *Sept.* V (Par.-Romae 1868) *die* 17, p. 518-617, con ampia introduzione, notizie sui 7 biografi di L. ed edizione delle 4 *Vite* antiche, scritte da: — 1) Godescalco, diacono di Liegi (c. 718 secondo Kurth, posteriore al 750 secondo Krusch; di forma barbara, un po' vaga, ma di reale valore; subì rimaneggiamenti posteriori); cf. Acta SS. *Nov.* I (Par. 1887) *die* 3, p. 762 s, 767; — 2) Stefano, vescovo di Liegi (901-920); — 3) Sigeberto di Gembloux (+ 1112); — 4) Nicola, canonico di Liegi (1143-47). — L. Van der Essen, *Etude crit. et litt. sur les « Vitae » des Saints mérov ing. de l'anc. Belgique*, in *Recueil de travaux... de l'univ. de Louvain*, XVII (Louvain 1907) 28. — B. Krusch, nell'introduz. alla migliorata ediz. delle 4 vite più antiche, in *Mon. Germ. Hist. Script. rerum merov.*, VI, p. 299-429 (spesso ipercritico). — Cf. G. Kurth, *Etudes franques*, II (Brux. 1919) 338 s. — Id., *Annales de l'Acad. d'archéol. de Belgique*, 3ª serie, III (1876) 1-112. — E. de Moreau, *Hist. de l'Eglise en Belgique*, I (1945) 68, 94-98, 103. — H. Leclercq in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, IX-I, col. 623-25 (Liège); X-I, col. 955-63 (Maastricht, con ampia bibl. su S. L.). — A. Welters, *Legenden van S. Lambertus*, Maastricht 1937. — F. Prims, *De S. Lambertuspatroonschap in de Autwerpse Kempen*, in *Bijdragen tot de geschiedenis...* 3ª serie, II (Anversa-Gand 1950) 100-106.

LAMBERTO, Beato († 1123), primo preposto di Neuwerk, presso Halle, da lui fondata nel 1116. Fu amico del celebre arcivescovo di Salisburgo, Corrado I e come lui ardente per la riforma della vita religiosa e la riorganizzazione del clero. Festa 9 febbraio. — J. F. Schannat, *Vindemiae literariae*, Fulda 1724, p. 68-72. — Cf. *Neues Archiv*, 41 (1919 579–94.

LAMBERTO di Saint-Bertin, O. S. B., n. verso il 1061, m. il 22-VI-1125, uno dei monaci più notabili dell'epoca per multiforme dottrina, sapienza ed energia di governo, integrità di vita. Entrato nell'abbazia di S. Bertin assai giovane (c. 1070–72), fu inviato « per auditoria gallicana ad litterarum studia » (Giov. Iperio). Educato in tutte le discipline liberali e teologiche e rientrato a S. Bertin, insegnò grammatica, filosofia, teologia e anche musica. Si sa che nella controversia sugli Universali (v.) insegnò una « dialecticam in reali et vocali substantia viventem », dice il suo biografo (in *Mon. Germ. Hist. Script.*, XV, p. 948) senz'altre precisazioni, forse per indicare che L. tenne una via conciliante tra nominalisti e realisti. Dopo aver esercitato per alcun tempo il priorato (cui rinunciò per amore di vita privata), fu eletto abbate (1095). Reintegrò la vita regolare.

Nel dicembre 1100 cadde malato. La vigilia di Natale raccolse i suoi monaci e rimproverò la loro

rilassatezza: proibì loro l'avere servitori, il disporre di chicchessia, il ricevere e il dare senza permesso. I monaci gli si ribellarono. Guarito, con l'appoggio di Roberto conte di Fiandra negoziò in segreto per affiliare Saint-Bertin a CLUNY (v.). Scoperto dai monaci, fu obbligato a giurare di sospendere questi negoziati. Allora, col pretesto di un viaggio a Roma, accompagnato dal vescovo di Therouanne, si rifugiò a Cluny, ove, deposto l'abbaziato, fece professione di semplice monaco. Ugo di Cluny lo rinviò a Saint-Bertin. Vi fu mal accolto. L. fu costretto a convocare i suoi vassalli e, con la forza, a espellere i refrattari, che sostituì con monaci venuti da Cluny. Saint-Bertin cominciò a prosperare per disciplina, nuove vocazioni e nuove donazioni.

All'inizio del 1112, Ponzio di Melgueil, successore di Ugo a Cluny, decise di celebrare la Pasqua e il Capitolo generale dell'Ordine a Saint-Bertin, che ormai considerava come una dipendenza di Cluny, benchè, secondo l'atto d'unione, Saint-Bertin doveva conservare una certa autonomia. I bertiniani videro minacciati i loro diritti: i primi cluniacensi arrivati furono così mal accolti che ritornarono indietro e ne avvertirono Ponzio. Questi convocò nel priorato di Rumilly i dignitari bertiniani. Comparvero solo quelli che un giorno per opera di L. erano stati trasferiti da Cluny a Saint-Bertin: Ponzio li destinò ad altro monastero, a Lihons-en-Santerre. L. tentò un accomodamento con Ponzio. I suoi sforzi riuscirono vani. Allora si recò a Roma: e Pasquale II annullò tutto ciò che era stato deciso a pregiudizio di Saint-Bertin (19-VI-1112).

Ponzio dovette dimettersi. L., recatosi di nuovo a Cluny, completò la riconciliazione delle due abbazie. Cluny rinunciò a ogni diritto su Saint-Bertin. Nullameno L. potè riportare con sè i monaci cluniacensi che già erano stati a Saint-Bertin.

L., con straordinaria attività, restaurò ed arricchì la sua abbazia: coprì di piombo gran parte della chiesa, consacrata nel 1105 dal vescovo di Thérouanne: costruì la cappella della B. Vergine degli infermi (ove egli stesso sarà sepolto), un'infermeria col chiostro, il quartiere degli ospiti, un acquedotto sotterraneo, i mulini ad acqua: rinnovò le campane: fece confezionare paramenti sacri, candelabri, una croce preziosa che si mostrava ancora nel tesoro del monastero al tempo della Rivoluzione francese; provvide a nuove piantagioni; ricuperò i beni caduti in mani laiche... Nel 1118 diede l'abito O. S. B. a Baldovino, XII conte di Fiandra.

S. ANSELMO (v.), che gli era amico, gli indirizzò tre lettere (PL 158, 1084; PL 159, 72 s, 171 s) e qualcuna ne ricevette (cf. PL 159, 171 C).

Di L. conserviamo 3 poesie dedicate a Reginaldo di Canterbury (ed. in *Neues Archiv*, 1888, p. 531-34). Il biografo citato gli attribuisce anche *Sermones de Vet. Testamento* e *Disputationes* di argomento teologico, filosofico, scientifico, che non ci pervennero. Chi sostiene l'identità del Nostro con L. DI S. OMER (v.) gli riconosce anche la paternità del *Liber floridus*.

L. ebbe il titolo di Beato (festa 22 giugno), ma il suo culto non ebbe mai approvazione ufficiale.

BIBL. — *Tractatus de moribus L. abbatis* (scritto in 2 riprese, 1116 s, 1118-22, vivente L.) in MON. GERM. HIST. *Script.*, XV, p. 946-53. — Cf. ivi, XIII, p. 644, 648 ss, 652 ss. — JOH. YPERII (Jean Long di Ypres), *Chronicon S. Bertini*, c. 40, in MARTÈNE-DURAND, *Thesaurus novus anecdotorum*, III (Lutetiae Par. 1717) col. 592 s. — M. GRABMANN in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VI, col. 349-50, con molte referenze nel testo (il Grabmann sostiene la identità del Nostro col canonico di S. Omer, già proposta dubitativamente da un certo E. Taillar: v. PL 163, 1005 nota 7).

LAMBERTO, canonico di Saint-Omer (*S. Audomari*) in Fiandra. La sua attività letteraria sembra limitata solamente al famoso *Liber floridus*. In esso egli si dice figlio del canonico Onulfo morto nel 1077 (PL 163, 1006 B), e con ingenua vanità descrive la genealogia particolareggiata della sua famiglia materna. Non pare sostenibile la sua identità con LAMBERTO MAESTRO (v.) proposta dalla Smalley. Più discussa è la sua identità con LAMBERTO DI SAINT-BERTIN (v.), che trova nei due campi validi sostenitori (v. M. GRABMANN in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VI, col. 350). Ma crediamo assai più probabile la distinzione dei due personaggi.

Il *Liber floridus* era terminato « expleto anno Domini MCXX » (gli accenni agli avvenimenti del 5-IV e 6-VI-1121 sono aggiunte posteriori). È un florilegio enciclopedico compilato col metodo delle « api fedeli ». Spirito oltremodo curioso, L. copia o riassume, in generale senza riflessioni personali, tutto ciò che negli autori precedenti ha trovato di « mirabilia ». In verità, la teologia non vi ha gran posto; l'esegesi vi manca quasi del tutto (L. ricorda alcuni personaggi biblici, ma non cita San Paolo; del resto fa posto anche alla Sibilla e alla pseudo-corrispondenza di Cristo con ABGAR [v.]). « Questo genere fa epoca come indice dei gusti e delle tendenze letterarie sulla fine del sec. XI, e ci valse, accanto ai *Cambridge Songs* e ai *Carmina burana*, molte altre raccolte, forse meno sensazionali di quelle di S. Martin di Tournai, di S. Omer, di Charleville, di Heiligenkreuz, ma che mostrano il fascino esercitato da queste produzioni poetiche lungo il sec. XII nei centri scolari e monastici » (J. DE GHELLINCK, *L'essor de la littérature latine au XII^e siècle*, II [Bruxelles, Paris 1946] 231).

BIBL. — Alcuni saggi genealogici del *Liber floridus* con le continuazioni posteriori sono riportati in PL 209, 937-86. — JULES DE SAINT-GENOIS, *Notice sur le « Liber floridus »* in PL 163, 1003-1032. — L. DELISLE, *Notice sur les mss. du « Liber floridus »*, in *Notices et extraits des mss. de la Bibl. Nation et autres Biblioth.*, XXXVIII-2 (Paris 1906) 642. — EVA MATTEWS SANFORD, *The « Liber floridus »*, in *The cath. hist. Review*, 26 (1940-41) 469-78. — J. M. DE SMET, *Aantekeningen over L. van Sint-Bertijns, L. van Sint-Omaars en Petrus Pictor, in verband met het « Liber floridus »*, in *Miscell. hist. L. van der Essen*, I (1947) 229-47.

LAMBERTO di Saragozza, S. v. L. AGRICOLA.

LAMBERTO di Utrecht: — 1) v. L. DI MAASTRICHT (= *Traiectum ad Mosam*), S.

2) v. L. MAESTRO.

LAMBERTO, Santo (c. 1080-1154), n. a Bauduen (dioc. di Riez), educato nel monastero Lerinense, poi (1114) vescovo di Vence nelle Alpi Marittime, celebre per austerità e santità di vita, dolcezza di carattere e per numerosi prodigi compiuti anche in vita. Le sue reliquie sono a Vence nella cattedrale e, dal 1634, in parte anche a Bauduen. Festa 26 mag-

gio. — Acta SS. *Mai* V (Ven. 1741) *die* 26, p. 924-926, con *Vita* composta da autore che si professa contemporaneo, benchè essa presenti elementi leggendari; e con l'*Epitaffio* nel quale, di L., si ricordano 40 anni di governo della diocesi.

LAMBERTO Agricola, S., di Saragozza, martire. Nel Martirologio Romano è ricordato dopo i 18 martiri di Saragozza uccisi sotto Daciano (305) e celebrati da Prudenzio. Ma sembra che L. non appartenga a questo gruppo, poichè non è ricordato dal poeta. Non si sa, dunque, quando e come incontrò il martirio (vittima di pagani? di ariani? di saraceni?). Ma è certo che ebbe culto a Saragozza, confermato, si dice, da Adriano VI (1522-23). Festa 16 aprile. — Acta SS. *Apr.* II (Ven. 1738) *die* 16, p. 413 s.

LAMBERTO Begh, *le* Bègue, *il Beges*, *il Beguino*, *il Beguardo*, *il Balbo* = balbuziente (ma i documenti non parlano di un difetto fisiologico che giustifichi questo soprannome), prete vallone (n. tra il 1120 e il 1135), forse parroco a Theux, pio, dotto, dall'eloquenza abbondante e inflammata, predicò a Liegi contro gli abusi e i vizi del clero, la simonia, l'ordinazione dei figli dei preti. Scrisse poesie religiose, tradusse in volgare e commentò gli Atti degli Apostoli e le lettere di S. Paolo: nulla è rimasto di queste opere. È considerato, non poco a torto, il fondatore e l'organizzatore delle Beguine (v.). Contro i suoi nemici (fra cui soprattutti Raoul, vescovo di Liegi, colpito dalle sue prediche), che l'accusavano di eresia (dei Catari? degli Apostolici?), scrisse *Antigraphum Petri*, autodifesa in cui si dimostra buon conoscitore non solo della Bibbia, ma anche dei Dottori (Gregorio, Agostino, Bernardo) e degli autori profani (Ovidio, Virgilio, Cicerone). Condannato e imprigionato, ricorse alla S. Sede: non si sa con quale esito. Morì probabilmente a Liegi nel 1177.

Bibl. — M. A. Fayen pubblicò *L'Antigraphum Petri et les lettres concernant L. le Bègue conservées dans le manuscrits de Glasgow*, in *Compte rendu des séances de la Commission royale d'histoire*, 68 (Bruxelles 1899) 255-322. — Id., in *Catholic Encycl.*, VIII, 857. — P. Fredericq, *Note complémentaire sur les documents de Glasgow concernant L. le B.*, Bruxelles 1895. — Id., *Corpus documentorum Inquisitionis neerland.*, II (Gand 1896) 9-32. — F. Vernet in *Dict. de Théol. cath.*, II, col. 529. — J. Van Mierlo in *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.*, VII, col. 460 s. — F. Callaey, in *Rev. d'hist. eccl.*, 23 (1927) 254-59. — J. Van Mierlo, ivi, p. 785-801. — S. Roisin, *L'efflorescence cistercienne et le courant féminin de piété au XIII siècle*, ivi, 34 (1948) 342 ss (in nota a p. 342-44 abbondanti indicazioni bibliogr. su L.). — Acta SS. *Jun.* V (Ven. 1744) *die* 25, p. 8 « in praetermissis ».

LAMBERTO Guerrico (prima metà del sec. XIV), originario di Huy (dioc. di Liegi). Recatosi ad Avignone per supplicare qualche ufficio o beneficio, prese partito in favore di Giovanni XXII (v.) e del papato, scrivendo un *Liber de commendatione Johannis XXII* (datato 17-IX-1328) contro Ludovico di Baviera, che in quel tempo aveva deposto il Papa, surrogandolo con l'antipapa Nicola V (v.), e aveva diffuso un libello calunniosamente antipapale redatto da un chierico apostata. Lo scritto di L. G. può essere interessato (si conclude infatti con la supplica di un posto di *scriptor* alla S. Penitenzieria), ma è certamente interessante per la storia della giuspubblicistica e della polemica fra i due Poteri (v.). Egli assume la posizione estrema della dottrina teocratica (v. Teocrazia); peraltro, quasi tutti i suoi motivi erano già stati sviluppati dagli scrittori di parte papale del tempo di Bonifacio VIII (v.). Il Papa, per L., è *spiritualis et temporalis dominus omnium terrenorum.* Perchè? perchè Cristo è re universale assoluto di tutte le creature e il Papa è suo vicario. Anche la storia rende omaggio a questa tesi: l'Incoronazione (v.) che l'imperatore riceve dal Papa dimostra come il papato è all'origine di ogni sovranità (gli altri sovrani, quando non ricevono « direttamente » la corona dal Papa, si deve dire che la ricevono « indirettamente », *tamquam per S. Pontificis vicarium*): il giuramento di fedeltà che i sovrani prestano alla Chiesa e le decime che pagano ad essa, dimostrano ancora la dipendenza del potere temporale dallo spirituale: Costantino (v.) divenne vero imperatore solo quando ricevette il battesimo dal Papa e la sua « donazione » fu propriamente una restituzione. — R. Scholz, *Unbekannte politische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern*, II (Roma 1914) 154-68, estratti dell'opera di L.; I (ivi 1911) 60-70 notizie su L. e analisi della sua opera. — J. Rivière in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 2470 s.

LAMBERTO « Magister ». Ricercando i precursori della « Glossa ordinaria », Beryl Smalley rintracciò un L. M. citato a più riprese e con onore nella *Compilatio in epistolas Pauli Apostoli* (c. 1150) di Roberto da Bridlington (*Gilbertus Universalis, bishop of London [1120-34] and the problems of the « Glossa ordinaria »*, in *Rech. de théol. anc. et méd.*, 8 [1936] 33). L. vi appare come maestro di gran rinomanza (è infatti citato con Ivo di Chartres, Anselmo di Canterbury, Bernardo di Clairvaux, Ugo da S. Vittore, Lanfranco, Anselmo di Laon...), commentatore della Bibbia, del resto compilatore di spiccato gusto per la storia e per gli autori profani, anche pagani. La Smalley credette di poterlo identificare con L. di S. Omer (v. sopra) per ragioni insufficienti (i due sono della stessa epoca; hanno lo stesso gusto per la storia e per l'aneddoto), o addirittura infondate (ambedue citano Aimone: in realtà L. M. fa di Aimone la sua « principale autorità », mentre il canonico di S. Omer lo cita una volta sola, nel paragr. *De nativitate Christi*). Al parere della Smalley (da lei comunicato negli studi: *La « Glossa ordinaria ». Quelques prédécesseurs d'Anselme de Laon*, nella stessa rivista, 9 [1937] 374; *The study of the Bible in the middle ages*, Oxford 1941, p. 56 s). si oppone per buone ragioni J. M. de Smet (*L'exégète L., écolâtre d'Utrecht*, in *Rev. d'hist. eccl.*, 42 [1947] 103-10): « Il *magister Lambertus* e L. di S. Omer sono due personalità distinte: la loro titolatura [il canonico di S. Omer non si chiama mai « magister » e se tale fosse stato non avrebbe omesso di presentarsi tale ai suoi lettori], il loro orientamento intellettuale [L. M. è un esegeta, mentre il canonico fa scarsissimo posto alla Bibbia], le loro letture e le loro fonti [tra l'altro, L. M. cita Cassiodoro e Prudenzio, dimenticati dall'omonimo] ci vietano di confonderli » (ivi, p. 106).

Chi è dunque il L. M.? De Smet crede di ravvisarlo in L. rinomato maestro di scienze ecclesiastiche a Utrecht tra il 1080 e il 1120. La sua

fama attirava a quella scuola anche gli stranieri. Il suo ricordo venerato ci è trasmesso appunto, tra l'altro, da due discepoli: GIOVANNI DI WARNETON, il quale « licet plures magistros habuerit, duos tamen... prae ceteros coluit: unus fuit *magnae religionis et scientiae magister Lambertus Trajectensis*, alter vero, qui maior ab universis habitus est, dominus Ivo... » (Gualtiero di Thérouanne, *Vita Joannis episc. Teruanensis*, ed. O. HOLDER-EGGER in *Mon. Germ. Hist. Scriptores*, XV-2, p. 1140); — GALBERTO DI MARCHIENNES, monaco poeta umanista esaltato o vagabondo che, fuggito dal monastero, stettè per più anni ad Utrecht alla scuola di L., giudicato uomo incomparabile per scienza e santità e degno di tutti i superlativi (così egli scriverà nel 1127 nella sua opera agiografica, *Miracula S. Rictrudis I*, in ACTA SS. *Maji* III [Ven. 1738] *die* 12, p. 121 D; l'anonimo autore dei *Miracula S. Rictrudis II* circa 40 anni più tardi glosserà il testo di Galberto asserendo che L. insegnava le « sette arti liberali », ivi, p. 103 F).

J. J. HUYBEN dubitativamente (*Les origines de l'école flamande*, in *La vie spirituelle*, 59 [1939] 114) e J. VAN MIERLO con più asseveranza (*Geschiedenis van den letterkunde der Nederlanden*, I [Anversa, Bruxelles, Bois-le-Duc 1940] 261) aggiudicano a L. di Utrecht il *Libellus de incarnatione et passione et resurrectione Domini*, che il catalogo della bibliot. abbaziale de Egmond (v. in *Antonianum*, 17 [1942] 30 s) diceva composto a « quodam trajectensi scholastico ».

LAMBERTO Tedesco (1506-1560), intagliatore e pittore, di Liegi. Aiutò il Tiziano ed il Tintoretto, essendo vissuto parecchio tempo in Italia. Firmava le stampe che uscivano dai suoi intagli con le iniziali L L. e L.S. Secondo il Lanzi egli è lo stesso che *Lamberto Lombardo* o *Susterman* o *Suterman*, detto anche *Suster* o *Suavis;* ma lo Zani vi vede tre differenti artisti. Lasciò in Padova ai Trevigiani una tavola rappresentante San Gerolamo. Scolaro di Mabuse, adottò lo stile italiano. Le sue opere hanno un merito abbastanza considerevole. Se ne conserva qualcuna nel museo di Berlino. Ritornato dall'Italia a Liegi, si diede all'architettura, alla numismatica, all'incisione, all'archeologia e alla poesia.

LAMBETH (*Conferenze di*). v. INGHILTERRA.

LAMBILLOTTE (ortografia oggi più comune, al posto della forma *Lambillote* accettata da Sommervogel): — **1) Giuseppe, S.J. (1805-1842)**, n. a Lahamaïde presso Charleroi, m. a Saint Acheul. Passò quasi tutta la vita nei collegi, intento alla educazione della gioventù. Compose varii canti, musicati da suo fratello, e un'operetta ascetica, che ebbe molte edizioni e versioni: *Le consolateur ou Lectures pieuses adressées aux malades et à toute personne affligée* (1842). — SOMMERVOGEL, IV, 1415-16. — M. DE MONTER, *Louis L. et ses frères*, Paris 1871.

2) Luigi, S.J. (1796-1855), n. a Lahamaïde, m. a Vaugirard presso Parigi, fratello del precedente Direttore, per 30 anni, di musica e canto in varii collegi di Francia ed esteri, scrisse mottetti, sequenze, messe, canti per il mese di maggio, per feste ed accademie, oratori: composizioni stimate e ricercate ai suoi tempi. Pubblicò *Musée des organistes célèbres* (2 voll., 1842-44). Molta voga ebbe la sua *Choix des cantiques sur des airs nouveaux*. Scoperto il manoscritto di San Gallo, che conteneva un antifonario raccolto da papa Adriano I per Carlo il Grosso, si diede tutto allo studio e alla propaganda del canto gregoriano, alla decifrazione dei neumi, componendo anche scritti di teoria: *Antiphonaire de S. Grégoire* (Bruxelles 1851), *Clef des mélodies grégoriennes* (ivi 1851), *Esthétique, théorie et pratique du chant grégorien restauré* (Paris 1855). Non sempre la sua pratica si dimostrò conforme alla teoria. — SOMMERVOGEL, IV, 1416-25. — M. DE MONTER, *O. C.* — G. DUFOUR, *Mémoire sur les chants liturgiques restaurés par L. L.*, Paris 1857. — *Cathol. Encycl.*, VIII, 759. — H. LECLERCQ in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, VIII-1, col. 1075-78.

LAMBRECHT (S.), abbazia benedettina nella Stiria, fondata nel 1076 dal duca Marcvardo. Pasquale II nel 1109 la dotò di molti privilegi, esentandola dalla giurisdizione episcopale; il suo abbate esercitò in seguito poteri quasi episcopali fino al 1782, non senza contrasti con le diocesi circonvicine. Nel sec. XII era così fiorente che attese anche ad altre fondazioni, fra cui è celebre quella del santuario di Mariazell (1157). Cadde sotto la soppressione giuseppinistica nel 1786; ma fu restaurata nel 1802. Oggi i suoi circa 50 Padri si occupano nell'insegnamento e nella cura di una ventina di parrocchie, specialmente del santuario di Mariazell, meta di numerosi pellegrinaggi. Gli edifici attuali sono stati costruiti lungo i secoli XVI-XVII, eccetto la chiesa che è romanica. — L. H. COTTINEAU, II, col. 2755 s. — O. WONISCH, *Das benediktiner-Stift St. L.*, 1921. — ID., *Die Missionspräfektur von St.-L.*, in *Studien u. Mitteilungen zur Gesch. des Benediktinerordens* 43 (1924) 157-68. — *St.-L.er Quellen u. Abhandlungen*, Graz 1928. — A. SCHLOSSAR, *Bibliographie* dal 1914 al 1930, Linz 1932.

LAMBRUSCHINI Giov. Batt., fratello del cardinale (1755-1825), n. a Sestri Levante. Insegnò dogmatica nel Seminario di Genova. Durante la baraonda rivoluzionaria, difese la tradizione cattolica contro le inconsulte innovazioni: perciò soffrì la reclusione a Savona (1797) e fu bandito da Genova. Quivi ritornato (1799), fu eletto vicario generale. Di nuovo scacciato, resse la dioc. di Orvieto come amministratore (1805) e poi come vescovo (1807). Per aver rifiutato il « giuramento », fu deportato a Torino (1809), indi a Belley in Francia. Rientrato in Orvieto (1814), vi si applicò indefessamente alla restaurazione della fede e dei buoni costumi, ricostruendo il Seminario, aprendo scuole, fondando monasteri, promovendo tutte le opere dello zelo, coraggioso e illuminato. Vi morì d'apoplessia, onusto di fatiche, di gloriose sofferenze e di meriti. Tra i suoi scritti si segnalano: *Theologica dogmata*, Genova 1788; *De gratia*, ivi 1789; *Guida spirituale*, Viterbo 1869. — HURTER, *Nomenclator*, V^3, col. 858 s.

LAMBRUSCHINI Luigi, Card., barnabita (1776-1854), n. a Sestri Levante, m. a Roma. Dottore in lettere a 17 anni, attirò l'attenzione del vecchio cardinale GERDIL (v.), che conversava volontieri con lui di filosofia. Insegnò filosofia a Macerata; a 25 anni fu confessore e consigliere di S. Vincenzo STRAMBI (v.). PIO VII (v.) nella relegazione di Savona (1809-10), lo consultava e nel suo secondo esilio a Genova, nel 1815, lo volle con sè. Il L., vicario generale dei Barnabiti, fu da lui eletto segretario

della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari, consultore del S. Uffizio, esaminatore dei vescovi: cooperò ai Concordati con la Francia, la Baviera, l'Olanda, la Toscana e Napoli.

Nel 1819 fu eletto arcivescovo di Genova, dove eresse un nuovo Seminario, riordinò la disciplina e gli studi e nominò suo vicario generale, con sede a Chiavari, Antonio GIANELLI (v.), ivi fondando un altro Seminario. In un tumulto popolare salvava nel 1821 il governatore della città, conte Andrea Des Geneys.

Nel 1826 era nunzio a Parigi, stimato e rispettato anche durante la rivoluzione del luglio 1830. Riservato *in pectore* da Pio VII fin dal marzo 1823, GREGORIO XVI lo creava cardinale il 30 settembre 1831 e nel 1836 segretario di Stato. Fu prefetto di varie Congregazioni Romane, segretario dei Brevi, bibliotecario di S. Romana Chiesa e vescovo di Sabina. Da Carlo Alberto ebbe la nomina di protettore degli Stati Sardi, pei quali il L. concludeva il Concordato del 1842.

Morto Gregorio XVI, cessò dalla carica di segretario di Stato e Pio IX (v.) lo elogiava con somma lode nel concistoro segreto del 3 luglio 1848, eleggendolo alla prefettura della Congregazione dei Riti ed alla sede vescovile suburbicaria di Porto ed affidandogli la sistemazione degli affari in Russia. La medaglia dell'anno XVI del pontificato di Leone XIII riproduce il cardinale L. nell'atto di consacrare vescovo il futuro Papa, mons. Gioachino Pecci (v. LEONE XIII). L'episodio ricorda la fermezza e la prudenza con la quale, da segretario di Stato, difese, da un'ingiusta opposizione del governo belga, il giovane prelato Pecci, da lui proposto per la nunziatura in Belgio.

Le *Memorie istoriche della Nunziatura* sostenuta dal L. a Parigi (1820-31), custodite manoscritte negli Archivi Vaticani in 3 grossi volumi in foglio di complessive pagine 800 (in parte pubblicate dal gesuita P. Pirri col titolo *La mia Nunziatura di Francia,* Bologna 1931), mettono nella giusta luce l'opera del L. svisata dall'odio delle sette e delle passioni politiche. I fatti, tratteggiati con precisione, serrati e concatenati con vigoria di giudizio e franchezza di apprezzamenti, sono ricchi di preziosa documentazione, illuminati da alti principi religiosi e sociali e non riguardano solo la storia della Francia e dell'Italia, ma rientrano nella storia generale della Chiesa.

Fu uomo di governo energico ed abile, irreprensibile nella condotta, fedelissimo alla S. Sede, attento e zelante per il bene della Chiesa e per la prosperità dello Stato: mise fine al Commissariato generale delle Legazioni, fece cessare la doppia occupazione degli Austriaci e Francesi, difese con intrepidezza i Polacchi contro la politica oppressiva dello czar di Russia, ispirando le ferme allocuzioni di GREGORIO XVI (v.) nel 1839 e 1842. Le difficoltà create da controversie religiose con altri Stati, dalle trame delle sette, dagli errori religiosi e sociali, dal fermento incomposto e impetuoso delle riforme, trovarono in lui una mano salda. Distintissimo per pietà e spirito religioso, fu diretto spiritualmente da Vincenzo PALLOTTI (v.). Fu consigliere e sostegno di Sofia BARAT (v.), del LANTERI (v.). Favorì la devozione al S. Cuore e vide la sua dissertazione *Sull'Immacolato Concepimento di Maria,* Roma 1843, tradotta in francese, spagnuolo, portoghese e tedesco. Le altre sue opere a stampa sono un riflesso della sua attività ascetica, pastorale e diplomatica.

BIBL. — G. BOFFITO, *Bibliot. Barnab.*, II. Firenze 1933, p. 312-336. — L. LEVATI, *Vescovi Barnabiti in Liguria*, Genova 1910. — O. PREMOLI, *Stor. dei Barnab.*, III, Roma 1925, p. 442, 487, 538. — ENC IT., XX, 414. — HERGENROETHER, VII e VIII. — MIGNE, *Dict. des cardinaux*, Paris 1857. — GAMS, *Geschichte d. Kirche,* II, 530-32. — E. SODERINI, *Il Pontificato di Leone XIII*, Milano 1933. — SEMERIA, *Secoli cristiani della Liguria*, Torino 1843. — L. MARCHAL in *Dict. de Théol cath.*, VIII, col. 2471-73. — A. QUACQUARELLI, *Le note diplomatiche di mons L. al card. G. Albani, segretario di Stato, durante la monarchia di luglio (luglio-ott. 1830)*, in *Aevum*, 17 (1943) 170-99. — J P. MARTIN, *La nonciature de Paris... sous le règne de Louis Philippe (1830-48)*, Paris 1949, con documentaz. sulla fine della nunziatura di mons. L. (1830-31).

LAMBRUSCHINI Raffaello, insigne pedagogista, n. a Genova nel 1788, m. a S. Cerbone in Valdarno nel 1873. Vestito l'abito ecclesiastico e compiuti gli studi in Roma, fu professore nel Seminario di Orvieto e quindi, all'epoca napoleonica, provicario generale occulto della diocesi, dalla quale era stato esiliato il vescovo G. B. LAMBRUSCHINI, suo zio (v.) Esiliato a sua volta in Corsica, ne ritornò il 1814, e si stabilì in una tenuta a S. Cerbone in Valdarno (presso Figline), ove in seguito aprì un convitto. Partecipò intensamente al movimento culturale sociale politico del RISORGIMENTO (v.). Diede vita alla prima rivista pedagogica italiana: *La guida dell'educatore.* Eletto deputato a Firenze nel 1848, sofferse per il prevalere della demagogia prima, della reazione poi. Nel 1859 fu nominato ispettore generale, quindi provveditore delle scuole della Toscana; nel 1860 senatore. Dal 1867 tenne la cattedra di pedagogia e la sovrintendenza dell'Istituto di studi superiori in Firenze.

Le opere principali del L. sono: *Della educazione* (Firenze 1849); *Della istruzione* (ivi 1871); *Delle virtù e dei vizi* (trattato incompiuto, pubblicato postumo, Milano 1873).

La PEDAGOGIA (v.) del L. contempera il principio della libertà, sottolineato dal ROUSSEAU (v.), con il principio della autorità (cf. *Dell'autorità e della libertà*, per A. GAMBARO, Firenze 1932): autorità e libertà si conciliano nell'interiorità del rapporto educativo, in cui l'obbedienza si fa libero consenso, mentre l'autorità potenzia nell'alunno la voce della coscienza. Il L., pur valorizzando l'educazione indiretta (che si esercita mediante la suggestione dell'esempio, dell'ambiente, ecc.), dà indicazioni assai discrete sull'esercizio diretto dell'autorità, abbandonando al Rousseau il concetto di educazione negativa, fondato su una concezione individualistica e naturalistica.

Nello stabilire il principio della didattica il L. critica sia l'insegnamento verbalistico (trasmissione di idee belle e formate, superiori alla capacità dell'alunno), sia l'insegnamento analitico o empiristico (in cui l'osservazione diretta dei particolari non sia illuminata da alcune idee fondamentali direttive), avvertendo che la mente procede per sintesi graduali dal confuso al distinto.

Ad una sintesi fra l'antico e il moderno aspirò il L. anche nel campo religioso, senza trovare qui,

come trovò nel campo pedagogico, una posizione di equilibrio. Vagheggiava una riforma che *modernizzasse* la Chiesa spiritualizzandola, e dogmi, precetti, riti considerava ordinati al sentimento religioso del credente; e si sa che il ricorso ai sacramenti nell'Istituto di S. Cerbone non era frequente. In politica favorì la separazione cavouriana tra la Chiesa e lo Stato. Le idee religiose del L., note finchè visse a pochi amici, sono documentate dagli scritti inediti (fra i quali è l'abbozzo di un'opera sulla religione), amorosamente studiati da Angiolo GAMBARO (*Primi scritti religiosi*, Firenze 1918; *Conferenze religiose e preghiere inedite*, a cura dello stesso, Venezia 1926; cf. *Riforma religiosa nel carteggio inedito di R. L.*, dello stesso, Torino 1926, 2 voll.; v. anche gli importanti *Pensieri di un solitario*, a cura di M. TABARRINI, Firenze 1887).

Pur ondeggiando ai margini e talora scostandosi dell'ortodossia, il L. non intese mai di lasciare la Chiesa, fuori della quale riteneva esservi soltanto un cristianesimo « dimezzato ».

BIBL. — Per le opere di L., v. G. CALÒ, *Dell'istruzione*, Firenze 1923, introduzione. — Antologia a cura di FLORES D'ARCAIS, *R. L. Scritti pedagogici*, Padova 1946.

Biografie. — G. VANNINI, Empoli 1907. — A. GAMBARO nell'introduz alle edizioni di *Primi scritti religiosi* (Firenze 1918), *Dell'educazione* (Torino 1923). — ID., *Profilo biografico di R. L*, Torino 1923. — v. ENC. IT., XX, 415.

Studi. — M. D'ANDREA, *Le idee pedagogiche di R. L.*, Noci 1905. — M. CASOTTI, *La pedagogia di R. L*, Milano 1929. — ID., *L. e la pedagogia italiana dell'Ottocento*, Brescia 1943, 1950². — A. TRON, *R. L. educatore*, Pinerolo 1923. — G. GENTILE, *G. Capponi e la cultura toscana nel secolo XIX*, Firenze 1922, 1926², passim. — G. CALÒ, *Dottrine e opere dell'educazione*, Lanciano 1932. — V. BENETTI-BRUNELLI, *L'origine della Scuola ital. del popolo*, Roma 1932. — ID., *L'asilo italiano e l'introduzione del frobelismo*, ivi 1931. — E OMODEI, *Orientamenti politici dei cattolici ital. dell'Ottocento*, Milano 1948, p. 221-36 (per i rapporti tra Chiesa e Stato, secondo L.).

LAMECH: — 1) Discendente di Caino, sposo di Adà e Sella. Di lui la Bibbia ricorda un « canto della spada », o feroce inno di esultanza che celebra l'invenzione delle armi da parte del figlio TUBALCAIN (v.): dopo aver riferito l'uccisione di una persona che l'aveva offeso, afferma con tracotante bestemmia che la spada, suo dio, saprà meglio difenderlo che non la divinità stessa (Gen IV 19-24).

2) Padre di NOÈ (v.), visse 777 anni. Espresse la speranza di ricevere, ad opera di Noè, un conforto per la rude fatica richiesta dalla coltivazione della campagna maledetta per il peccato originale (Gen V 28-31).

LAMENNAIS o *La Mennais* (*de*) **Giovanni Maria Roberto** (8-IX-1780/26-XII-1860), n. a Saint-Malo, m. a Plöermel, fratello di Ugo (v. sotto), fondatore (a Saint-Brieuc, 29-IX-1817) dei ***Fratelli dell'Istruzione Cristiana di Plöermel*** (v. ISTITUTI RELIG., 3).

Ancor diacono (1801) aveva aperta a Saint-Malo una scuola pei poveri. Ordinato sacerdote a Rennes (1804), continuò la sua opera e v'aggiunse una scuola media per preparare i giovani al sacerdozio. Scuole simili fondò a Tréguier e a Saint-Brieuc. Una infermità cronica lo sottrasse a questa attività. Si recò allora a La Chenaye col fratello, dandosi agli studi teologici, che continuò poi nel Seminario di St. Sulpice a Parigi sotto la direzione dell'abbate Duclaux. Tornato a Saint-Malo, vi riprese la direzione della sua scuola, finchè questa venne chiusa per ordine del governo. Passato a Saint-Brieuc, fu nominato vicario generale di quella diocesi (1813), dove per cinque anni si difese strenuamente contro le prepotenze governative e le minacce giacobine. Tornato a Saint-Malo, sempre più convinto che la salvezza della Chiesa stava nella istruzione ed educazione religiosa dei più poveri e bassi strati sociali, voleva fondare scuole parrocchiali che potessero diffondersi anche nei più piccoli villaggi. Cominciò nel 1817 a raccogliere e nutrire in casa alcuni giovanetti. Accordatosi quindi col parroco DESHAYES (v.) di Auray, che aveva pur fondata una simile scuola, istituirono insieme il *Terzo Ordine dei Fratelli dell'Istruzione Cristiana* (*Frères de l'instruction chrétienne*), ch'ebbe subito grande sviluppo. I fratelli vivevano sparsi nei villaggi, e una volta l'anno si raccoglievano nella casa madre per gli esercizi. Nel 1824 fondò nell'ex convento delle Orsoline a Ploërmel un grande noviziato, e vi si recò con 133 fratelli. Di là si sparsero in tutta la Francia, soprattutto nell'arcidiocesi di Auch, nella Normandia, nelle colonie francesi, poi in Inghilterra, nel Canadà, negli Stati Uniti. Ebbe tuttavia a soffrire aspre lotte coi vari governi succedutisi in Francia, come ebbe pure a soffrir molto per l'apostasia del suo fratello. A Ploërmel i memori Bretoni gli eressero un monumento. Lasciò un'opera importante, anonima: *La tradition de l'Eglise sur l'institution des évêques*, Paris 1814, 3 voll., scritta in collaboraz. col fratello (Ugo poi, per salvare il fratello, ne assumerà interamente la paternità).

Dal 1911 è introdotta la causa di beatificazione. Per le statistiche della Congregazione, v. ISTITUTI RELIG., 3.

BIBL. — Biografie di S ROPARTZ (Paris 1874), LAVEILLE (ivi 1903, 2 voll.), A AUVRAY (Vannes 1912). — J. CAVALEAU, *Les idées pédagogiques du Vén. J. M. R. de L.*, Vannes 1929.

LAMENNAIS (*de*) **Ugo Felicita Roberto**, grande scrittore ecclesiastico francese, che, dopo essersi acquistata gran fama nei suoi verdi anni quale difensore della verità, sì da esser chiamato, con titolo lusinghiero, « ultimo Padre della Chiesa », accecato poi dalla superbia, apostatò e morì fuor della Chiesa.

Nacque nel 1782 a Saint-Malo, da famiglia agiata; era suo fratello il Ven Giov. M. Roberto (v. sopra). Perduta presto la madre, venne educato senza metodo. Il piccolo si abbandonava a letture le più disparate, secondo le circostanze, le inclinazioni del momento e i capricci di una curiosità acuta. Crebbe fra gli slanci di una fede esaltata, e le depressioni di una incredulità precoce. Confidato poi alle cure di un vecchio zio letterato, Roberto ne divorò la copiosa biblioteca, leggendo con lo stesso ardore classici greci e latini, i Padri, i moralisti del sec. XVII, i filosofi del sec. XVIII specialmente Voltaire e Rousseau. Fece la sua prima Comunione a 22 anni (1804, quando il fratello Giov. M. ricevette il presbiterato), avendo

sentito il bisogno di sottoporre a revisione critica le proprie convinzioni religiose prima di fare quel passo impegnativo. Nel 1808, a proposito del Concordato, pubblicò il suo primo libro scritto in collaborazione col fratello: *Riflessioni sullo stato della Chiesa in Francia durante il secolo XVIII e sulla situazione attuale.* Malgrado alcuni elogi all'imperatore, soppressi nelle edizioni posteriori, il libro non piacque a Napoleone I, perchè riprovava la condotta di lui con Pio VII e l'inserzione degli articoli organici nel Concordato, tanto nocivi alla libertà della Chiesa; perciò lo scritto venne colpito dalla polizia imperiale e l'autore fu perseguitato.

Seguendo poi le orme del fratello Giovanni, entrò nel Seminario di Saint-Malo, ove ricevette gli Ordini minori (1809), tenne la cattedra di matematica e scrisse in collaborazione col fratello *La tradition...* (v. sopra), che attaccava con maggior violenza la nefasta politica religiosa di Napoleone. La caduta di Napoleone gli evitò la persecuzione, ma durante i Cento Giorni L., assumendosi tacitamente la paternità del libro, fuggì in Inghilterra, dove istruì i figli degli emigrati politici francesi.

Nel 1815 ritornò a Parigi, e nel 1816 si fece ordinare prete a Rennes, senza vera vocazione, senza solida preparazione, influenzato da Giovanni e dagli abbati Bruté, Carron, Teysseyre. Dominato dall'idea di voler ricondurre il popolo francese al rispetto della fede e alle convinzioni religiose distrutte dalla Rivoluzione, nel 1818 pubblicò il famoso *Saggio sull'indifferenza in materia di religione* (vol. II, 1820; vol. III e IV, 1823): libro che riassume tutta la fase ortodossa della vita di L. Nella prima parte si considera la religione come l'affare del massimo interesse individuale e sociale: mentre l'autore mette in rilievo l'importanza della fede per l'individuo e per le nazioni, combatte l'indifferenza religiosa sotto tutte le forme: si scaglia con grande eloquenza contro l'ipocrisia borghese, che giudica la religione come un bene accettabile soltanto dal popolo, e mostra i danni dell'incredulità: combatte pure i deisti, che non vogliono oltrepassare la religione naturale, e i cristiani dissidenti, che rinnegano l'autorità della Chiesa. Il *Saggio* toccava al vivo la grande piaga della società francese ed era scritto con impeto giovanile e potenza di ingegno straordinario; si disse che L. « impugnò a difesa della religione l'eloquenza irresistibile di Rousseau, illuminata dal lampo del genio di Bossuet ». L' impressione fu immensa: l'opera fu paragonata dal De Maistre a una violenta scossa di terremoto sotto un cielo di piombo. Victor Hugo, parlandone nella *Musa Francese*, la definì « un bisogno dell' epoca ». Il clero specialmente ne fu commosso; e quanti erano nel suo seno giovani, distinti, ardenti, divennero seguaci di L.

Conservatore di estrema destra e monarchico intransigente (più per passione cattolico-romantica che per convinzione), collaborò alla campagna conservatrice condotta da CHATEAUBRIAND (v.) sul *Conservateur*, e con DE BONALD (v.) fondò il *Défenseur*. Per la stessa passione era fierissimo antigallicano, « ultramontano », come si diceva; e si raffreddò un poco con la monarchia quando vide che permetteva il risorgere del GALLICANISMO (v.) nell'alto clero (contro il gallicanismo pubblicherà, dopo il soggiorno di Roma, *La religione considerata nei suoi rapporti con l'ordine politico e civile*, 1825-26).

Gli scritti seguenti di L. suscitarono maggiori discussioni e discordie anche nel clero, giacchè, pur criticando l'irreligiosità, L. espose teorie filosofiche nuove e strane. Nell'assegnare le fonti e il fondamento della certezza, escluse la discussione, il ragionamento e perfino l'evidenza: la verità, egli diceva, non è privilegio del genio o conquista dello sforzo individuale: essa ha un criterio che splende agli occhi di tutti. Qual criterio di verità e di certezza? Dio l'ha messo in un'*autorità* infallibile perpetua ed universale, che ha due manifestazioni: per le questioni religiose e morali, è la voce della *Chiesa universale;* per le materie scientifiche, è la voce del *consenso universale.* Il nome stesso del « cattolicismo » designa questa organizzazione del suffragio universale, che riassume il pensiero di tutti in un solo. Tale è l'edificio ideale della democrazia moderna, cui l'onnipotenza pontificia è corona e culmine.

In queste teorie, gravemente aberranti, dove la ragione viene dichiarata insufficiente anche per le verità naturali, e il consenso universale elevato a supremo criterio di verità (v. TRADIZIONALISMO, FIDEISMO; cf. RAGIONE E FEDE), era evidente lo sforzo di conciliare i principî assolûti ed immutabili del cristianesimo con le tumultuose aspirazioni politiche del tempo. Tuttavia, nonostante la disapprovazione generale dell'alto clero per le nuove dottrine, il papa LEONE XII (v.), per sentimento di stima particolare, accolse festosamente in Roma l'autore del *Saggio* e si dice, senza fondamento, che gli offrisse la porpora chiamandolo « ultimo Padre della Chiesa ». Confortato dall'approvazione pontificia ed investito, secondo l'espressione di Lacordaire, della potenza di Bossuet, L. si gettò con ardore impetuoso nelle lotte religiose e politiche del tempo. Pubblicò la *Difesa del Saggio*, collaborò nella *Bandiera Bianca*, combattè ardentemente liberali e scettici, spingendo l'autorità fino all'assolutismo, la fede sino all'intolleranza. Si staccò dal partito monarchico, denunciò di nuovo le pretese del regalismo contro la Chiesa (*Dei progressi della religione e della guerra contro la Chiesa*, 1829), proclamò la supremazia del potere spirituale sul temporale. E sognò l'alleanza tra l'ultramontanismo e il LIBERALISMO (v.). Per riposarsi dalle lotte intellettuali, tradusse l'*Imitazione di Cristo.*

Dopo la rivoluzione del luglio 1830, sentendosi più libero, fondò con LACORDAIRE (v.), MONTALEMBERT (v.) e GERBET (v.), un nuovo giornale, *L'Avvenire* (1830), il quale, per confessione dello stesso Lacordaire, « assunse contro il governo un atteggiamento troppo aggressivo, per non dire violento: ispirato più alla violenza dei tempi, che non alla carità cristiana ». Sotto il motto *Dieu et liberté* il giornale propugnava la libertà di coscienza (quindi tolleranza civile e separazione della Chiesa dallo Stato), di scuola, di stampa, di associazione, le autonomie provinciali e comunali, l'estensione del diritto di voto. Il giornale suscitò la discordia, specialmente fra il clero. L'episcopato francese all'unanimità vedeva a malincuore quelle idee nuove penetrare nei Seminari, destando fra i giovani leviti focose controversie La posizione dei giornalisti diveniva ogni giorno più difficile di fronte alla disciplina ecclesiastica: sospesero le pubblicazioni, per sottoporre al giudizio del Pontefice l'indirizzo

del giornale. L., Montalembert e Lacordaire si recarono insieme a Roma: ebbero udienza il 13-III-1831. Le disposizioni d'animo dei tre amici erano ben diverse: Lacordaire vi accorreva con la semplicità del cuore, sperando l'approvazione, ma pronto nel caso contrario ad una sincera ritrattazione; non così il L. Quando, infatti, GREGORIO XVI (v.) pubblicò l'enciclica *Mirari vos* (15-VIII-1832; v. DENZ. B., n. 1613 ss), in cui erano severamente censurate alcune dottrine sociali e politiche propugnate nell'*Avvenire* (senza far nomi), L., abbandonato dai suoi discepoli che si erano sinceramente riveduti, fece egli pure la sua ritrattazione nelle mani dell'arcivescovo di Parigi, ma soltanto *pro bono pacis*, come egli spiegò, senza convinzione e senza sincerità.

Dopo la condanna, L. si ritirò nella solitudine e scrisse in pochi giorni il celebre libro *Le parole di un credente* (pubblicato dopo un anno di riflessione, l'8 maggio 1834), uno dei capolavori del romanticismo, che segnò il più grande successo librario dell'epoca; è tutto a versetti in forma apocalittica: serie di quadri, di scene e di visioni ispirate alla più pura mansuetudine evangelica ed al più violento odio contro tutte le tirannie: idilli di grazia suggestiva e atteggiamenti di tetraggine cupa: frutto strano di sapore dolce e insieme amaro, materiato di rassegnazione cristiana e della più audace rivolta. L'opuscolo fu tradotto in tutte le lingue. I benpensanti vi videro «l'apocalisse del demonio» e Gregorio XVI lo qualificò «piccolo per volume, ma immenso per perversità», condannandolo nell'enciclica *Singulari nos*. Infatti in esso e negli altri che gli tennero dietro, L. fa un tale uso del Vangelo che è difficile trovarne uno più sinistro e falso. L., mutilando i testi e storpiandoli, proclamò in nome del Vangelo la rivoluzione dei popoli, la distruzione dei tiranni e dei principi tutti, figli di Satanasso; dichiarò il cristianesimo sinonimo della demagogia e del comunismo; affermò il cristianesimo della Chiesa non essere che una corruzione dell'idea evangelica, la Chiesa Romana una società venale e corrompitrice, destinata a sparire di fronte alla rigenerazione portata dalla rivoluzione... L'ardente apostolo della Chiesa era divenuto il più feroce suo nemico, che addobbandosi in un pseudo-misticismo messianico profetico apocalittico, lanciava contro di essa la vecchia accusa: l'opposizione tra la Chiesa Romana e il Cristo genuino.

Nel 1836 L. pubblicò la storia della sua rottura con la Chiesa negli *Affari di Roma*, violento libello contro la Corte pontificia e contro il papato stesso: «al cristianesimo del papato», egli dice, ha preferito il «cristianesimo dell'umanità». Da allora L. è un semplice apostolo della democrazia (cambia anche l'ortografia del nome, scrivendosi *Lamennais*, anzichè *La Mennais*). Precipitando sempre più nella cecità, dettò *La politica ad uso del popolo* (1837), *Della schiavitù moderna* (1837), *Il libro del popolo* (1838, esposizione del nuovo cristianesimo di L.), *Il paese e il governo* (1840). Questo ultimo libro gli procurò un processo, la condanna a una forte ammenda e ad un anno di prigionia. Volgendosi a studi più calmi, tentò una vasta sintesi delle sue idee filosofiche, col *Saggio di filosofia* in 4 volumi (1841-46), nel quale le antiche teorie esposte nel *Saggio sull'indifferenza* ricompaiono modificate in senso antireligioso anticattolico, e dove il tradizionalismo s'impaluda nel panteismo. Stampò, in seguito (1845) una traduzione del *Vangelo*, e voltò in prosa la *Divina Commedia* di Dante, con note (edita 1855). Era poi il redattore principale del *Peuple constituant*. Eletto membro all'Assemblea Costituente, sedette alla Montagna senza mai prendere la parola, esercitando come uomo politico un'azione assai mediocre.

Si fecero pratiche per richiamarlo alla fede: L. fu sordo ai consigli degli amici e si chiuse sempre più orgogliosamente nella sua solitudine. Il prestigio che lo circondava cadde a poco a poco, ed egli si trovò in completo isolamento. Nella sua ultima malattia rifiutò ogni assistenza religiosa. Morì impenitente, l'anno 1854. Volle essere sepolto senza onori nella fossa comune, come un povero.

La caduta di questo illustre campione della Chiesa ferì profondamente le coscienze dei cattolici. Pure ammettendo che gli eccessi di L. dipesero in gran parte dal suo temperamento bollente ed esaltato, dal difetto di sana educazione, dalla confusione intellettuale, morale, politica e sociale del tempo . , non si può negare che la sua ostinazione si debba principalmente alla smodata sua ambizione, che reagì sull'intelletto accecandolo, e sul cuore indurendolo. Altri come lui, della stessa indole esuberante, dello stesso ingegno potente, vissuti nello stesso ambiente, avevano condiviso gli errori del tempo, ma, docili alla voce della Chiesa, si ricredettero, evitando la catastrofe: basti ricordare Bautain, Ventura, Bonnety, Lacordaire, Montalembert. «La disgrazia del signor di L., scrisse Lacordaire, non consistè tanto nel suo carattere altero, nella mancanza di tatto negli affari divini ed umani, quanto nel suo disprezzo per l'autorità pontificia... Egli ha bestemmiato Roma. Infelice! È il delitto di Cam! Guai a chi contrista la Chiesa! Il destino di essa è quello di essere vittoriosa sempre: il signor di L. non arresterà con la sua caduta questa marcia trionfale della verità: anzi, questa stessa caduta vi contribuirà!... Noi altri, più giovani e più semplici, abbiamo accettato la direzione della Chiesa: abbiamo riconosciuto con rettitudine le nostre esagerazioni di stile e di idee, e il Signore che scruta i cuori ha rivolto su di noi uno sguardo di compassione e si è degnato di non abbandonarci, anzi di servirsi ancora di noi».

Questa rottura con la Chiesa non fu che la conclusione clamorosa di un atteggiamento di pensiero anticristiano, che si consuma nell'*Esquisse d'une philosophie* (1846), ma che appare già in *Essai sur l'indifférence* (1817-23) o in *Essai d'une philosophie catholique* (dettato a Juilly e pubblicato più tardi sugli appunti degli allievi): allora l'opinione pubblica, travolta d'entusiasmo per il malioso apologista, glielo aveva perdonato come generosa esagerazione retorica, polemica o giornalistica.

Per combattere il RAZIONALISMO (v.) di DESCARTES (v.), L. mortifica e soffoca la ragione, portando all'estremo il TRADIZIONALISMO (v.) di de MAISTRE (v.) e de BONALD (v.), che, del resto, era nell'aria in seguito all'ondata di SCETTICISMO filosofico (v.) e di IRRAZIONALISMO (v.) suscitata da KANT (v.) e dalle discussioni su Kant. Alla ragione individuale, dichiarata impotente a raggiungere la verità e la certezza, L. sostituisce, come unico criterio oggettivo, la «tradizione», o, meglio, il «senso comune» o il «consenso universale»,

considerato come espressione della « ragione universale », depositario delle verità originariamente rivelate da Dio. Scetticismo che tenta di correggersi con la fede: ogni dimostrazione filosofica per L. si fonda in definitiva sulla fede. Ma non si tratta della fede cristiana e soprannaturale (« il vero è ciò a cui la ragione della generalità degli uomini o la ragione comune aderisce sempre e dappertutto »), bensì di una adesione soggettiva e ancora razionalistica alla ragione naturale esprimentesi nella tradizione. Posizione non poco inficiata da contraddizioni interne, e non poco eterodossa, gravida di una negazione totale della Chiesa e del cristianesimo, come prova la vicenda stessa del L., vittima di quel razionalismo che aveva combattuto in favore del FIDEISMO (v.). profondamente ribelle a quella tradizione e a quella fede cristiana che credeva di difendere contro il razionalismo.

E difatti andò molto lontano sulla via dell'errore. *Dio* non è dimostrabile « a posteriori », ma semmai soltanto « a priori » (v TEODICEA): questa « notte divina, questa tenebra brillante che si incontra all'origine di tutte le tradizioni e di tutti i sistemi dell'antico Oriente », è oggetto soltanto della fede (della fede umana alla tradizione, come s'è detto). La *creazione* non è nè emanazione, nè produzione « ex nihilo »: la creatura è la stessa sostanza di Dio che, uscendo dal suo « stato infinito », si pone in uno stato finito. La libertà della creazione è affermata da L. ma sembra negata quando egli presenta la creazione come « manifestazione progressiva di tutto ciò che è in Dio, nello stesso ordine con cui è in Dio » La finitezza dell'essere creato è resa possibile dalla *materia*, la quale, peraltro, non ha una realtà propria purchessia, ma è lo stesso « limite » per cui le cose allo stato finito si distinguono da Dio infinito e tra loro. Da questo punto di vista, tutte le creature finite, anche gli spiriti puri e l'anima umana sono « materiali »: si distinguono tra loro per una limitazione più o meno stretta. Solo per la grossolanità dei nostri sensi gli spiriti sfuggono alla conoscenza diretta. E l'anima, dopo la morte del corpo, sopravvive *immortale* non già perchè si spogli della materia, ma perchè subisce una trasformazione inaccessibile ai sensi (la sua limitatezza si fa men stretta), per cui « continua indefinitamente la sua esistenza terrena in un organismo nuovo profondamente modificato ».

L'*attività conoscitiva* dell'animo si svolge mediante l'organo corporeo e la luce fisica per ciò che concerne la realtà sensibile fenomenica; invece l'essenza intima delle cose, le loro leggi e cause si conoscono solo in Dio mediante la comunicazione della luce del Verbo « qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum » (v. ONTOLOGISMO). L'anima poi si espande nell'*industria*, che sottomette le forze naturali al servizio dell'uomo, nell'*arte*, che contempla il riflesso dell'infinito nel finito, l'incarnazione dell'ideale nel reale, l'epifania del Verbo in seno alla natura, e nella *scienza*, che è la ricerca e la conquista della verità cioè di Dio principio e luogo di ogni verità.

L. non era un gran pensatore, nè filosofo, nè teologo: e difatti non s'inserì in modo significativo sulla traiettoria del pensiero moderno. Invece ebbe maggior influsso sul formarsi e sullo svilupparsi dei movimenti sociali moderni: sul LIBERALISMO (v.) cosiddetto cattolico, che muove appunto da *L'Avenir*; sul ROMANTICISMO cattolico (v.), che s'ispira non solo al *Génie du christianisme* ma anche all'*Essai sur l'indifférence* e a *Les paroles d'un croyant*; sulle agitazioni del RISORGIMENTO (v.), che sboccarono nella rivoluzione del 1848 (Mazzini, in particolare, e forse Gioberti subirono il fascino di L.). Meno evidente è l'influenza di L. sul SOCIALISMO (v.); si può pensare, invece, che il fermento lamennesiano, benchè contaminato da fantasie messianiche e millenaristiche, abbia accelerato il « movimento sociale cristiano » (v. SOCIOLOGIA), tanto caldeggiato da LEONE XIII (v.).

BIBL. — I. Per una prima informazione, v. E. VACANDARD in *Dict. pratique des connaiss. relig.*, IV, col. 257-262 (*L.*); col. 571-74 (*L'Avenir*); complementi bibliografici di J. BRICOUT, ivi, *Supplém.*, col. 133. — P. P. TROMPEO in *Enc. It.*, XX, 421 s. — ST. LÖSCH in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VI, col. 356-60. — G. DE PASCAL in *Dict. apol. de la foi cath.*, II, col. 1824 ss (sul liberalismo di L.) — Ampio studio, fondamentale, di A. FONCK in *Dict. de Théol cath.*, VIII, col. 2473-526, cui rimandiamo anche per la più antica *bibliogr.* su L. — E. HOCEDEZ, *Histoire de la théol. au XIX s.*, I (Bruxelles-Paris 1949) passim (v. indice analitico).

II. Edizioni. *Oeuvres complètes*, Paris, Daubree et Caillaux 1836-37, 12 voll.; ivi 1844, 10 voll. — *Oeuvres posthumes*, ivi 1855-58, voll. 5. — *Oeuvres inédites*, ivi 1866. — *Correspondance de L.*, ivi 1866, 2 voll. — Le edizioni continuarono a moltiplicarsi, facendo conoscere anche molto materiale inedito, specialmente della corrispondenza di L. — La più importante edizione recente è, crediamo, quella di YVES LE HIR, *Les paroles d'un croyant*, testo pubblicato sul ms. autogrago, con le varianti [delle varie edizioni e anche i « pentimenti » di L. sul ms.], con una introduz. e un commento, Paris, Colin 1949 (pp. X-293): l'editore ha cercato le fonti letterarie (come Ballanche) e bibliche (fino al testo greco ed ebraico); nell'introduz. studia le circostanze della composizione, lo stile (che richiama quello dei Salmi e dei Profeti), il significato dell'opera (che va cercato nell'escatologismo e nel messianismo di L.). A p. 281-87 si dà una bibliogr. essenziale delle edizz. e degli studi relativi a L. (concernenti anche i movimenti spirituali del tempo che interessano l'interpretazione di L.). Ad essa, come a FONCK (v. sopra) e a F DUINE, *Essai de bibliogr. de F. R. de La M.*, Paris, Garnier 1923, rinviamo lo studioso, limitandoci a segnalare qui alcune opere non indicate in quelle raccolte, o più recenti, o soltanto interessanti per qualche aspetto particolare. — *Parole d'un credente*, vers. ital. a cura di M. LESSONA, Torino, U. T. E. T. 1948. — P. DUDON, *Amis italiens de L. Lettres inédites*, in *Gregorianum* 18 (1937) 88-106. — *Lettere inedite*, a cura di Fr. SALANITRI, nel Supplem. al fasc. IV di *Salesianum* (ott.-dic. 1940): 34 lettere (di L. e di altri) relative al movimento lamennesiano (non tutte « inedite ». per altro), fra cui 4 di L. al P. Buzzetti (1821-22) precursore del NEO-TOMISMO (v.) in Italia, 20 di L. (1826-34) al P. VENTURA (v.), altre 7 di vari (inedite) allo stesso P. Ventura e una, importante, di questi al suo superiore generale (1861).

III. C. BOUTARD, *L.*, Paris, Perrin 1905-13, 3 voll. — P. DUDON, *L. et le Saint-Siège (1820-34)*, ivi 1910. — LIB. D'ORSI, *L'ab. L. e le sue dottrine*, Padova 1929 (superficiale e retoricamente encomiastico). — R. VALLERY-RADOT, *L. ou le prêtre malgré lui*, Paris, Plon 1931. — C. CARCOPINO, *Les doctrines sociales de L.*, Paris, Presses univ. 1942. — R. BREHAT, *L., le trop chrétien*, Paris, Denoël 1941 (pp. 285). — L. DE VILLEFOSSE, *L. ou l'occasion manquée*, Paris, Vigneau 1945 (pp. 300): l'Autore, spiegando la tragedia di L. come un

dramma d'intelligenza, vi trova all'origine un pensiero espresso da L. quand'era ancora appassionatamente ultramontano: il tradizionalismo della Chiesa « se confond avec le tèmoignage du genre humain ».

IV. Chr. Maréchal, *L. La dispute de « l'Essai sur l'indifférence »*, Paris, Champion 1925 (pp. 454). — Id., *L. au Drapeau blanc* (episodio della stampa quotidiana sotto la Restaurazione), ivi 1946 (pp. ?03). — Id., *L., Descartes et S. Thomas*, in *Rev philos. de la France et de l'Etranger*, 1947, p. 443 51. — Id., *La vraie doctrine philos. de L. Le retour à la raison*, ivi, 1949, p. 319-30. — W. Gurian, *L.*, in *Rev. of polit.*, 9 (1947) 205-29. — E. Staehelin, *Al. Vinet und F. de L. in ihrem Verhältnis zum Liberalismus u. zum Sozialismus*, in *Theol. Zeitschrift* 1 (1945), n. 1. — R. Remond, *L. et la démocratie*, Paris, Presses univ. 1948. — Yves Le Hir, *L. écrivain*, Paris, Colin (pp. VIII-478): studiando lo stile (e quindi la personalità) di L., l'Autore trova che la sua caratteristica più spiccata è l'ispirazione biblica; e nota, fra l'altro, l'influenza (non solo stilistica!) esercitata da Bossuet, Pascal, Rousseau e specialmente da Chateaubriand. — F. E. Ellis, *The abbé L. on freedom*, in *Harvard theol. Review*, 41 (1948) 251-71. — V. Leemans, *Het tragisch bestaan van L.*, in *Kultuurleven*, 16 (1949) 22-30. — H. Barth, *Ueber die Staats-und Gesellschaftsphilosophie von L.*, in *Schweizer Beiträge zur allgem. Gesch.*, 6 (Aarau 1948) 142-68. — J. J. Demorest, *L. le « nouveau Pascal »*, in *Public. of the modern language associat. of America*, 65 (1950) 681-94.

V. E. Sevrin, *Dom Guéranger et L.*, Paris 1933; cf., a correzione, A. Mercati, *Una professione di romanità di Prosp. Guéranger*, in *Benedictina* III, p. 291-300 (v. il primo documento del 14-XI-1833). — *Un document inédit sur L. et la Congrégation de S. Pierre*, pubblicato da Y. Le Hir, in *Annales de Bretagne*, 56 (1949) 66-75: si tratta di un quaderno del P. Persehaie della Congreg. di S. Méen, avverso ai due fratelli Giov. M. e Ugo L. — J. C. Versluys, *L. en 1841*, in *Neophilologus*, 26 (1941) 255-63. — A. Simon, *L. et la Belgique*, Bruxelles 1949 (pp. 23). — Chr. Maréchal, *L'abbé de L., le comte de Montlosier et le baron d'Eckstein: un problème d'influence*, in *Rev. d'hist. littér. de la France*, 1950, p. 45-87. — J. Meinvielle, *De L. à Maritain*, Buenos Aires, Ed. Nuestro tiempo 1945 (pp. 408). Per la polemica che oppose l'Autore a Maritain, cf. Id., *Correspondance avec le R. P. Garrigou-Lagrange à propos de L. et Maritain*, vers. dallo spagn., ivi 1947 ; *Respuesta a dos cartas de Maritain al R P. Garrigou-Lagrange*, ivi 1948 ; *Critica de la conception de Maritain sobre la persona umana*, ivi 1948 (pp. 392) — C. E. C. de Carilla, *L. y el Rio de la Plata*, in *Rev. de hist. de las ideas*, 1 (Tucuman (1950) 63-80. — L. Ahrens, *L. und Deutschland*, Münster 1930. — Fr. Schnabel, *Storia religiosa della Germania nell'Ottocento*, vers. it., Brescia 1944, v. indice analitico.

VI. Per i rapporti di L. con l'Italia, v. sopra P. Dudon, Fr. Salanitri. — Cf. G. Ventura. — Walter Maturi, *Il principe di Canosa*, Firenze, Le Monnier 1944 (pp. VIII-420), cap. IV (« Canosa e Ventura ») : Canosa e Ventura figurano tra i principali sostenitori del movimento lamennesiano in Italia.

LAMENTAZIONI v. Geremia, II.

LA METTRIE (*de*) **Giuliano Offray** (*Offroy*), medico, filosofo materialista (1709-1751), n. a Saint-Malo, m. a Berlino. Passò dagli studi di teologia alla medicina (fu medico militare a Parigi nel 1742) e da medico trattò la filosofia. Le sue opere principali sono (tutte in francese): *La storia naturale dell'anima* (La Haye 1745), che gli procurò lo sfratto dalla Francia; *L'uomo-macchina* (Leida 1748), che gli valse il bando anche dall'Olanda. Accolto alla corte del re di Prussia, Federico II, fu nominato membro dell'Accademia di Berlino; e pubblicò: *L'uomo-pianta* (Postdam 1748); *Riflessioni sull'origine degli animali* (Berlino 1750); *Saggio sull'origine dell'anima umana* (ivi 1751). Con Helvétius (v.), d'Holbach (v.), Diderot (v.) è il rappresentante del Materialismo (v.) francese nel sec. XVIII. Nessuno dei suoi contemporanei parla di lui con benevolenza, neanche quelli che condividono le sue idee, neanche Federico II. Diderot, nel suo *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, dipinge L. come un autore senza giudizio, del quale si riconosce la frivolezza di spirito in ciò che dice, e la corruzione del cuore in ciò che non osa dire; del quale i sofismi grossolani palesano uno scrittore che non ha le prime idee dei veri fondamenti della morale. Il Lange è il primo ad attribuirgli qualche importanza; e gli consacra un capitolo. Ispirandosi al Sensismo (v.) inglese e francese («i sensi sono i miei filosofi»), L. risolve il dualismo antropologico di Descartes (v.) con la soppressione di uno dei termini (l'anima), a vantaggio esclusivo dell'altro (la materia), al contrario di Leibniz (v.) che aveva soppresso il corpo. Non c'è un'anima spirituale, immortale, distinta dal corpo. Chi pone l'anima sostanza spirituale parte dalla presupposta spiritualità dei fenomeni psichici; ora, questi non sono che fenomeni fisici fisiologici, spiegabili con le comuni leggi della meccanica (v. Meccanicismo).

Si tratta di un materialismo antropologico (la realtà umana è tutta corpo o riducibile al corpo), ma non ancora di materialismo cosmologico; e non si trova in L. un'affermazione categorica che la materia sia l'unica realtà. Nullameno i suoi presupposti lo orientano verso questa affermazione. Ammette, sì, che l'esistenza di Dio, distinto dalla materia, è molto probabile; ma con questa concessione sembra fare omaggio non già alle proprie ragionate convinzioni bensì soltanto alla tradizione religiosa del suo ambiente che ripete a orecchio. Egli crede che l'esistenza di Dio non si può dimostrare: per il « pro » e per il « contro » stanno ragioni di ugual peso. Del resto la questione è irrilevante, neutra: l'esistenza di Dio non implicherebbe, per L., la necessità della credenza in Dio e del culto, nè dovrebbe suggerire una morale: « che follia tormentarci per ciò che è impossibile conoscere e che non ci renderebbe più felici quand'anche ne venissimo a capo! ». Il suo pensiero più segreto è quello che egli mette sulla bocca a un amico: « L'univers ne serais jamais heureux, à moins qu'il ne soit athée... La nature auparavant infectée du poison sacré reprendra ses droits. Sourds à toute autre voix, les hommes suivront leur penchants individuels, qui seuls peuvent conduire au bonheur par les sentiers attrayants de la vertu » (*L'homme-machine*).

Se lo spirito è materia, la materia diventa spirito confiscandone le doti per sè; e il materialismo slitta nel panpsichismo. Perciò L. dota la materia di movimento intrinseco (come il moto vitale) e, in più, di vera sensibilità, riconosciuta non solo negli animali ma anche nelle piante.

La morale di L. è il più crudo relativismo edonistico, che colloca nel piacere sensibile individuale

il sommo bene: la natura ci ha fatti per la felicità; la felicità nasce dal sentimento di piacere; tutte le specie di piaceri si riconducono al piacere sensuale e sono legittime. L'educazione conferisce alla felicità in quanto, rimediando ai difetti dell'organismo, aumenta le capacità di piacere (purchè si tenga lontana dai pregiudizi, quali sono l'esistenza di Dio, l'immortalità dell'anima, la legge morale obiettiva assoluta ..). L. riconosce anche l'esistenza di un interesse pubblico e perciò fa posto ai sentimenti di onore, di simpatia. Lo Stato non ha il diritto di « imporre » obbligatoriamente l'interesse pubblico, ma può educare l'individuo in modo che egli nell'interesse generale ponga il suo onore e trovi felicità; lo stesso scopo può raggiungere con la minaccia delle pene. Si considera « buono » chi trova più piacere nell'anteporre l'interesse pubblico al privato Ma il « cattivo », come il « buono », agisce per impulso irresistibile del temperamento nativo e dell'educazione ricevuta. Perciò non v'ha luogo a rimorsi o a pentimenti. L. ignora l'interiorità morale: il cattivo è più malato che colpevole. Il sistema della pena dello Stato deve tener conto di questo principio.

Eppure tali idee fecero gran chiasso nel « secolo dei lumi » (v. ILLUMINISMO) e degli ENCICLOPEDISTI (v.)!

BIBL. — *Oeuvres philosophiques*, Londra-Berlino 1751, voll. 2; Berlino 1774, voll. 2; Amsterdam 1774, voll. 3, precedute dall'*Elogio* scritto da FEDERICO II. — Ediz. più completa, Berlino Parigi 1796, 3 tomi in un vol. — Importante è l'ediz., *Homme-machine, suivi de L'art de jouir*, a cura di MAUR. SOLOWINE, Paris 1921. — *L'homme-machine. Le premier « manifeste » français de l'athéisme*, Vincennes, Edit. Nord-Sud 1948. — *Oeuvres médicales*, Berlin 1755. — QUEPAT (pseudon. di René Paquet), *La philosophie matérialiste au XVIII s. Essai sur L. M.*, Paris 1873. — F. PICAVET, *L. M. et la critique allemande*, Paris 1889. — J. E. PORITZKY, *J. O. de L., sein Leben u. seine Werke*, Berlin 1900. — A. LANGE, *Storia del materialismo*, vers. it. di A. Treves, Milano, Monanni 1932, p. IV, c. 2, vol. I, p. 337–75. — E. BERGMANN, *Die Satiren des Herrn-Machine*, Leipzig 1913. — VEZEAUX DE LAVERGNE, *Le caractère médicale de l'oeuvre de L. M.*, Paris 1907. — C. CONSTANTIN in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 2537-41. — R. BOISSIER, *Un pamphlet médical au XVIII siècle*, Paris 1931 (tesi dottorale). — A. VARTANIAN, *Trembley' polyp. L. M. and eighteenth-century french materialism*, in *Journal of the history of ideas*, 11 (1950) 259-86.

LAMEZAN (*von*) Giuseppe (1816–1873), S.J. dal 1833, n. a Linkenstein nel Baden, m. a Coblenza, predicatore famoso dall'eloquenza forte, incisiva e aderente alle necessità del tempo, pubblicò fra l'altro: *Aloysiuspredigten* (1870, 1892²), *Fastenpredigten* (1882²). — SOMMERVOGEL, IV, 1427 s. — HURTER, *Nomenclator*, V³, col. 1827.

LAMI Giovanni (1697–1770), n. a Santacroce in Valdarno, celebre letterato, erudito poliglotta, scrittore di prodigiosa fecondità. Studiò a Firenze, Padova, Pisa. Visitò la Germania, la Francia, l'Olanda, la Svizzera; fu in relazione di amicizia o di ostilità coi più celebri dotti del tempo. Dopo essere stato bibliotecario di Giov. Luca Pallavicini, ottenne una cattedra di storia ecclesiastica a Firenze, dove fu fatto anche bibliotecario della Riccardiana. Le sue intemperanze, il suo spirito capriccioso e bizzarro, gli sollevarono contro una vasta e clamorosa opposizione da parte dei Gesuiti. Quando morì legò i suoi beni ai poveri, i suoi libri all'università di Firenze ed ebbe un monumento in Santacroce.

Tra i suoi lavori di teologia positiva ricordiamo la dissertazione *De recta Patrum nicoenorum fide* (Venezia 1730; Firenze 1770), i 6 libri *De recta christianorum sententia* sul mistero trinitario (Firenze 1733), il libro *De eruditione Apostolorum* (Firenze 1738; con aggiunte, Firenze 1766 in 2 voll.).

Tra le opere di storia italiana e toscana ricordiamo: *Memorabilia Italorum eruditione praestantium quibus vertens saeculum gloriatur* (Firenze 1742, 1747, 1748, in 3 tomi), *S. Ecclesiae Florentinae monumenta* (Firenze 1758, in 3 tomi), *Lezioni di antichità toscana* (Firenze 1766, in 2 voll.), *Chronologia virorum eruditione praestantium* (Firenze 1770), *Catalogus* dei mss. della Riccardiana (Livorno 1756), *Deliciae eruditorum, seu veterum anecdoton opusculorum collectanea* (Firenze 1736–1769 in 18 voll.).

Fece l'edizione, con prefazioni e commento, delle opere di Giovanni Meursio (12 voll., Firenze 1740 ss), lasciò molte dissertazioni italiane e latine su argomenti vari di erudizione, un poema latino in 2 libri sulla nascita del Delfino (Parigi 1729), poesie italiane, vari scritti polemici contro i Gesuiti, altre opere inedite (presso la Riccardiana), fra cui 40 volumi di lettere Presso i contemporanei egli s'era acquistato fama soprattutto colle sue *Novelle letterarie*, foglio periodico pubblicato a Firenze dal 1740 al 1770, che forma 30 volumi.

Alla straordinaria erudizione univa fede e pietà profonde. Ma dispiacciono in lui alcune asprezze del carattere battagliero e una certa inclinazione al giansenismo. — *Elogio* scritto da FR. FONTANI (bibliotecario della Riccardiana), Firenze 1789 (con elenco delle opere di L., p. 243 ss). — HURTER, *Nomenclator*, V³, col. 145–49. — L. MARCHAL in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 2541 s. — G. NATALI, *Storia letteraria d'Italia. Il Settecento*, Milano, Fr. Vallardi, passim.

LAMI. v. LAMY.

LAMILLETIÈRE (*de*) Teofilo Brachet (1596–1665), n. a La Rochelle. Dopo aver studiato ad Heidelberg, andò a Parigi, ove si laureò nel diritto. Seguì il partito dei calvinisti con straordinaria passione, e fomentò la guerra del calvinismo contro il re di Francia. Arrestato nel 1628, si ebbe commutata la pena di morte con 4 anni di prigione. Cercò ogni mezzo per riunire i calvinisti ai cattolici, pubblicando libri che spiacquero agli uni ed agli altri, interessando alla faccenda RICHELIEU (v.). Il concistoro di Charenton lo scomunicò (1642). Abbracciò poscia il cattolicismo, pubblicamente il 2–IV–1645 abiurò i suoi errori e indirizzò la sua penna fecondissima contro i protestanti. Morì molto povero, « detestato dai protestanti e poco stimato dai cattolici ».

Nelle sue opere trovansi molto zelo e molta declamazione, ma scarso criterio e poco sapere. La prima fase della sua attività letteraria è tutta intesa a difendere la religione riformata e a promuovere l'unione dei protestanti coi cattolici; la seconda a polemizzare coi protestanti in favore dei cattolici. Compromise il suo buon nome con lo scritto: *Le pacifique véritable sur le débat de*

l'usage légitime du sacrement de pénitence, expliqué par la doctrine du saint conc. de Trente (Paris 1644), censurato dalla Sorbona (18 e 25–VI–1644) perchè contenente « molte proposizioni false, erronee, ingiuriose per la Chiesa, contrarie al conc. di Trento ed eretiche ». Infatti L. M. vi sostiene il diritto e il dovere, per i fedeli in grazia di Dio, della Comunione quotidiana, la necessità della contrizione perfetta nella confessione, della penitenza pubblica per i peccati gravi anche segreti ...; errori di cui l'opinione pubblica e la' stampa trovò il parallelo in *La Communion fréquente* di ARNAULD (v.). Perciò Arnauld, a dissociare le sue responsabilità dall'infausto lavoro di L. M., sentì il bisogno di difendersi criticandolo (*Défense de la vérité cath. contre les erreurs et les hérésies du sieur de L. M.*, Paris 1644). L. M., attaccato da tutte le parti, mitigò alquanto la sua dottrina con una *Lettre* alla facoltà teologica della Sorbona (15–IV–1644). — FÉRET, *La faculté de théologie de Paris. Epoque moderne*, III, p. 422–29. — Altra bibl., con gli scritti di L. M., presso J. CARREYRE in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 2542–45.

LÄMMER. v. LAEMMER.

LAMINNE Giacomo (1864–1924), n. ad Aerschot (Belgio), studiò alla Gregoriana di Roma (1880–86), discepolo favorito di MAZZELLA (v.), e si addottorò in filosofia e teologia. Nel 1887 ottenne il diploma di candidato di scienze fisiche e matematiche all'univ. di Lovanio. Professore di filosofia (1887–93) e poi direttore (1893) del Seminario di Saint-Trond, divenne professore (dal 1904) di filosofia e di teologia in varii istituti dell'univers. di Lovanio. Nel 1914 fu nominato vicario generale di mons. Rutten vescovo di Liegi, indi (marzo 1919) vescovo ausiliare della diocesi. A Liegi fu colto da morte improvvisa. Lasciò numerosi scritti, fra cui si segnalano: *De essentia et existentia creaturarum* (1890), dove sostiene l'identità reale di « essere » ed « esistenza » nella realtà finita (v. ONTOLOGIA); *La permanence des éléments dans le composé chimique* (in *Revue néoscolastique*, 1906); *Le principe de contradiction et le principe de causalité* (ivi, 1912), ove nega la riducibilità del princ. di causalità al princ. di incontraddizione. Sostenne con ardore il TRASFORMISMO (v.) in notevoli scritti: *Que nous enseigne le premier chapitre du Génèse?*, Louvain 1903; *L'idée d'évolution chez S. Augustin*, ivi 1908; *La philos. de l'inconnaissable, la théorie de l'évolution*, studio critico dei « Primi principî » di H. SPENCER (v.), ivi 1907; *Evolution et causalité*, ivi 1931. In teologia dogmatica diede alla stampa: *La Rédemption* (ivi 1911) e *Controverse sur les futurs contingents à l'univ. de Louvain au XV s.* (ivi 1906). Molte sue opinioni sono discutibili, alcune decisamente errate. Nullameno il L. diede valido contributo al rinnovamento della SCOLASTICA (v.). Parve a un certo punto che il L., raccomandato dal card. Mazzella, potesse addirittura soppiantare il MERCIER (v.) alla presidenza del Seminario Leone XIII di Lovanio: cf. L. DE RAEYMAEKER, *Les origines de l'Institut supérieur de philos. de Louvain*, in *Revue philos. de Louvain*, 49 (1951) 590 ss. — Necrologio in *Ephem. theol. Lovan.*, 2 (1925) 164 s (J. BITTREMIEUX).

LAMMENS Enrico, S. J. (1862–1937), n. a Gand, m. a Beirut, valoroso islamista, insegnò nell'univ. di S. Giuseppe a Beirut dal 1882 fino alla morte, tranne il periodo 1908–19 durante il quale (1911–14) insegnò arabo al Pont. Istituto Biblico di Roma. Ancor oggi godono di grande autorità i suoi studi per l'*Encyclopédie de l'Islam*, per i *Mélanges* della ricordata univers. di Beirut e le monografie: *Fatima et les filles de Mahomet* (Roma 1912), *Le berceau de l'Islam: l'Arabie occidentale à la veille de l'Hégire* (ivi 1914), *La Syrie: précis historique* (Beirut 1921), *L'Islam, croyances et institutions* (ivi 1926). — Necrol. di G. LEVI DELLA VIDA in *Mélanges* cit., 21 (1937 s) 335–39 e in *L'Osserv. Rom.*, 9–VI–1937.

LAMORMAINI Guglielmo, S.J., n. il 29–12–1570 a La Moire Mannie nel Lussemburgo, m. il 22–2–1648 a Vienna. Gesuita dal 1590, professore (dal 1600) molto stimato di filosofia e teologia a Graz, a Vienna e (dal 1621 al 1623) in Roma, ebbe dal 1624 al 1637 l'incarico di confessore e consigliere dell'imperatore Ferdinando II; in seguito fu rettore in Vienna e provinciale dell'Austria. Molto cooperò alla restaurazione della religione cattolica in Austria. Si comprende agevolmente come la sua posizione influente e la sua azione onesta e ferma dovessero creargli degli avversari: si giunse a farlo eroe di romanzi malfamati, a falsificare contro di lui lettere e documenti suoi e di altri, ma nulla fu mai potuto provare di tante accuse, che lo lasciano intatto. Fu difensore chiaro e aperto della tolleranza religiosa verso i protestanti e favorì l'editto di restituzione del 1629. Scrisse *Ferdinandi II Romani imperatoris virtutes* (Vienna 1638), dove non manca qualche adulazione per l'imperatore e qualche ingiustizia contro la memoria del Wallenstein.

Suo fratello Enrico, S.J. († 1647) tradusse e volgarizzò opere utili a diffondere la pietà nei fedeli.

BIBL. — SOMMERVOGEL, IV, 1428-31. — B. DUHR, *Geschichte der Jesuiten*, II², 691-723. — ID., *I Gesuiti, favole e leggende*, 1908, II, 51, 203. — ENC. IT., XX, 436 *b* — Per la sua *Autobiografia* e per la *Corrispondenza* con Ferdinando, v. J. B MUNDWILER in *Lex. f. Theol u. Kirche*, VI, col. 363 s.

LAMOTHE le Vayer (*de*) Francesco (1588–1672), n. e m. a Parigi. Tenuto per poco il posto di sostituto del procuratore generale (già occupato da suo padre), si diede con ardore alle lettere, studiando gli antichi e i moderni, con predilezione per gli scettici pirroniani, per i pensatori eterodossi del RINASCIMENTO italiano (v.), per MONTAIGNE (v.) e CHARRON (v.): benchè egli sostenesse la superiorità degli « antichi » sui « moderni », si lasciò nutrire soprattutto da Montaigne e Charron. La sua fama gli guadagnò da Richelieu un posto nell'Accademia (1639), e da Anna d'Austria la carica di consigliere di Stato, di precettore del principe Filippo duca d'Anjou (poi d'Orléans) e poi dello stesso re (fino al 1660), per i quali compose un'enciclopedia delle scienze in diversi trattati (cf. LACROIX, *Quid de instituendo principe senserit Le Vayer*, Paris 1890).

Saggista delizioso, vivace, malizioso, erudito quanto bizzarro, aderente all'indirizzo dei LIBERTINI (v.) per le sue dottrine negatrici, e, si dice, anche per i suoi costumi, riuscì a farsi credere da molti « un Plutarco, un Seneca francese » e addirittura un apologista cristiano, benchè sia uno dei più noti responsabili dell'IRRELIGIOSITÀ (v.) che

imperversò nell' ILLUMINISMO francese (v.). Già nello scritto: *De la vertu des payens* (1642), dedicato al Richelieu, vuol separare la morale dalla religione, dimostrando che la religione non è necessaria alla morale e alla salvezza; per confutare queste idee libertine ARNAULD (v.) scrisse (1641) *De la nécessité de la foi en Jésus Christ,* senza nominare il L. M. In seguito il L. M. si adoprò a inculcare lo « scetticismo cristiano » e a tratteggiare la figura dello « scettico cristiano »: « scetticismo », perchè l'ugual peso delle ragioni « pro » e « contro » di una qualsiasi tesi rende impossibile l'adesione certa alla verità, come prova anche la forsennata discrepanza indirimibile delle opinioni e dei costumi umani nelle varie regioni e nelle varie epoche [SCETTICISMO (v.) di tipo antico, pirroniano, codificato da Sesto Empirico, diverso dallo scetticismo moderno cartesiano]: « cristiano », perchè questa sospensione scettica del giudizio è conforme al Vangelo, il quale condanna l'orgoglio dello spirito e, dichiarando impotente la ragione, avvia l'uomo verso la fede (cf. *Discours pour montrer que les données de la philosophie sceptique sont d'un grand usage dans les sciences,* Paris 1668; *Du peu de certitude qu'il y a dans l'histoire,* Paris 1668; *Hexaméron rustique,* Paris 1671; soprattutto i famosi *Cinq dialogues ... par Orasius Tubero,* Francfort, Larius 1506 [queste indicazioni di luogo e di tempo sono evidentemente false]). I *Dialogues* ricalcano da vicino gli « schizzi pirroniani » di Sesto Empirico, di cui riproducono i « motivi di dubbio », la necessità del dubbio universale e l'ideale morale di una tranquillità dell'anima conquistata mediante l'epoché scettica. Applicando alla religione questo atteggiamento, l'ultimo dialogo giunge a far l'elogio dell'ateismo, che non turba lo Stato e concentra l'uomo in se stesso. Tuttavia la critica di L. M. fa un'eccezione per la religione cristiana « fondata su l'Antica e la Nuova Alleanza ». Per convinzione? per pudore? per prudente omaggio esteriore all'ambiente in cui visse? È difficile decidere se il suo scetticismo fu una semplice imitazione letteraria dell'antico pirronismo, o non piuttosto una sincera convinzione: le opinioni dei critici sono diversamente orientate. Probabilmente L. M. era davvero nell'intimo scettico e religiosamente indifferente, ma, come il suo maestro spirituale MONTAIGNE (v.), conservava ancora per inerzia o per considerazioni esteriori le abitudini cristiane: la riesumazione degli antichi doveva essere la maschera sotto la quale nascondeva e insieme propinava la sua miscredenza. Di fatto, VOLTAIRE (v.) credette di poter mettere sotto il nome di L. M. le proprie opinioni religiose (*Idées de L. M. le V.,* in *Oeuvres* di Voltaire, t. V), e L. M. fu considerato il precursore dell'anticristianesimo del sec. XVIII, anche se molti dei suoi lettori contemporanei furono talmente convinti della sua ortodossia che salutarono in lui uno scettico per tattica di conquista, un pirroniano al servizio della Chiesa, un abile collaboratore degli apologisti cattolici. In realtà, l'eccezione, con la quale L. M. sottrae al morso scettico la religione cristiana, doveva facilmente apparire gratuita, infondata, quand'anche fosse apparsa sincera. Così, egli nel *Discours chrétien de l'immortalité,* raccoglie da Platone, Aristotile, Plotino, Porfirio, S. Tommaso... ben 33 argomentazioni, lasciate lì come miserando spettacolo di insufficienza, quasi per dimostrare al lettore che non è colpa dell'autore se deve concludere, con POMPONAZZI (v.), che l'IMMORTALITÀ dell'anima (v.) non è oggetto di dimostrazione razionale ma soltanto di fede. Il che per il lettore avvertito (e forse per lo stesso L. M.) doveva propriamente significare la negazione dell'immortalità, poichè quella fede, sulla quale si voleva fondare la credenza nell'aldilà, nei presupposti e nella dottrina esplicita di L. non poteva essa stessa essere fondata. In altra materia L. M. con meno scrupolo propugna quanto vi ha di più anticristiano nella morale pubblica di MACHIAVELLI (v.): « grazie al pirronismo, la virtù di Charron patteggia con la perfidia, insegna l'arte di scusare la tirannia, di costeggiare l'onore senza voltargli proprio le spalle, di cucire insieme la pelle del leone e quella della volpe » (J. ROG. CHARBONNEL, *La pensée italienne au XVI s. et le courant libertin,* Paris 1919, p 59; cf. p. 54-59).

BIBL. — *Oeuvres,* a cura del figlio, Paris 1653 e 1656² in 2 voll., 1662³ in 3 voll.; ivi 1669 con nuovi scritti, in 15 voll.; ediz. più completa, Dresda 1766, 7 voll. in 14 tomi — MONTLINOT, *Esprit de L. M. le V.,* Paris 1763. — R. KERVILER, *Fr. de L. M. le V.,* Paris 1879. — P. BAYLE in *Dict. critique* sotto *Vayer.* — PERRENS, *Les libertins en France au XVIII s.,* Paris 1896. — C. CONSTANTIN in *Dict. de Théol. cath.,* VIII, col. 2545-48.

LA MOTTE (*de*) **Pietro Lamberto** (1624-1679), fu col PALLU (v.) il confondatore delle Missioni Estere di Parigi. N. a La Loissière, fu ordinato sacerdote nel 1655 e nel 1658 nominato vescovo di Berito, Vic. Ap. della Cocincina e Amministratore delle prov. cinesi del Tchekiang, Fokien, Kwangtung, Kwangsi e Hainan. Partito nel 1660, giunse a Juthia nel 1662; col Pallu, giunto nel 1664, stese le *Instructiones ad missionarios* e fondò il primo Seminario indigeno della Società, donde nel 1668 uscirono i primi due preti tonchinesi. Nel 1670 continuò il viaggio al Tonchino, dove fondò la Congregazione femminile indigena delle Amanti della Croce: nel 1671 era nella Cocincina. Morì a Juthia (Siam) il 14 giugno 1679.

BIBL. — LAUNAY, *Hist. gén. de la Société de Missions Etrangères de Paris,* Paris 1894, cf. indice alfab. al 3° vol. — H. CHAPPOULIÉ, *Aux origines d'une Eglise. Rome et les missions d'Indochine au XVII^e siècle,* 2 voll., Paris 1943. — ID., *Une controverse entre missionnaires au Siam au XVII^e siècle,* ivi 1943.

LA MOTTE (*Bouvier de*) **Domenico** (1628-1704), distinto predicatore barnabita, n. a Montargis in Francia, fratello della celebre madama GUYON (v.), della quale non partecipò le tendenze al QUIETISMO (v.), superiore a Loches e a Parigi, provinciale in Piemonte e in Francia. Pubblicò una *Conduite spirituelle* (Paris 1685 e 1701) e *Sermons* (ivi 1695) tenuti nella chiesa di S. Sulpizio, elogiati dal Boileau. — G. BOFFITO, *Bibliot. Barnab.,* II, Firenze 1933, p. 336. — O. PREMOLI, *Stor. Barnab. nel '600,* Roma 1922.

LA MOTTE (*Bouvier de*) **Guyon** v. GUYON.

LAMOURETTE Adriano, lazzarista (1742-1794), n. a Fervent, fu professore e superiore del Seminario di Toul, direttore di S. Lazzaro, vicario generale di Arras (1789). Mirabeau lo scelse come suo segretario e teologo; per lui L. preparò l'in-

dirizzo ai Francesi in favore della COSTITUZIONE CIV. DEL CLERO (v.) e i discorsi in materia religiosa. Fatto vescovo « costituzionale » del dipartimento del Rodano e Loira (consacrato a Parigi il 27-III-1791), rappresentò come deputato quella regione nella prima assemblea legislativa, dove predicò la moderazione, l'unione dei partiti (il « bacio L. »), il rispetto della monarchia (insultata da lui in altra occasione!), la tutela dell'ordine e della sicurezza pubblica . . . Chiusa l'Assemblea, si ritirò a Lione. Più imprudente e leggero che malvagio, reagì contro la Rivoluzione quando ne vide gli orrori. Tradotto a Parigi, fu condannato a morte dal tribunale rivoluzionario (11 gennaio 1794) ed eseguito nello stesso giorno. Per influenza di EMERY (v.), incarcerato con lui nella « Conciergerie », il 7 gennaio aveva firmato la ritrattazione di tutti i suoi falli. E affrontò la morte con pietà e compunzione cristiana, come giusto castigo di Dio.

Per i suoi scritti, che sono povera cosa, v. J. CARREYRE in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 2548 s, con bibl. — BIOGRAFIA UNIV., XXXI (Ven. 1826) p. 151 s.

LAMOUROUS (*de*) Maria Teresa Carlotta (1754-1836), n. a Bursac presso Bordeaux. Si prodigò eroicamente durante la RIVOLUZIONE (v.) per assistere i perseguitati. Nel 1795 si era scelto come direttore di spirito il P. CHAMINADE (v.): per consiglio di lui verso il 1796 si offrì solennemente al S. Cuore di Gesù come vittima in riparazione delle offese recate a Dio e per impetrare la pace della Chiesa e della patria; per consiglio di lui si decise ad accettare (1801), vincendo le prime riluttanze, la direzione di un asilo, aperto a Bordeaux, per le giovani bisognose e desiderose di redenzione morale. Gettava allora le basi delle *Suore della Misericordia*, Congregazione che ebbe sviluppo tanto rigoglioso quanto laborioso e modesto era stato l'inizio. La L. subì terribili crisi e provò l'abbandono più completo, ma con prudenza, tenacia e meravigliosa confidenza in Dio, alimentata da ardente spirito di pietà, di sacrificio, di penitenza, di zelo, seppe vincere ogni ostacolo. Per provvedere ai suoi assistiti, di cui era la « buona madre », non si peritò di trattenersi alcuni mesi a Parigi (1813) dove, con la diplomazia ingenua e irresistibile della santità e del cuore, seppe interessare alla sua opera molti personaggi cospicui dell'amministrazione imperiale e lo stesso imperatore, che le fece una generosa largizione e concesse alla sua opera la lavorazione del tabacco.

Diede all'istituto regole, direzione, organizzazione, esempio di santità e tutte le sue energie. Colpita da artrite fin dal 1823, per 13 anni governò dal letto l'opera e la Congregazione religiosa. Quando morì, la casa di Bordeaux prosperava e cominciava a sciamare. Oggi ha innumerevoli filiali e imitazioni in tutti i paesi (v. PENITENTI); cf. MISERICORDIA (*Congregazioni religiose*).

Il 14-XI-1923 fu introdotta a Roma la causa di beatificazione: cf. AAS XVI (1924) 57-60. — M. POUGET, Bordeaux 1853. — A. GIRAUDIN, ivi 1912. — J. BALDE, *Les Dames de la Miséricorde*, Paris, Grasset 1932. — In *Revue d'histoire des Missions* (1929) 570-98, (1930) 114-25 alcune lettere di missionari alla Venerabile.

LAMPADA. L'uso della L. nella Chiesa fin dal principio servì all'ILLUMINAZIONE (v.) dell'ambiente, ed ebbe inoltre un valore simbolico.

A) L'illuminazione dell'ambiente s'imponeva specialmente quando, all'inizio, le riunioni cristiane si tenevano nelle ore notturne (cf. Atti XX 8). Ad essa si provvedeva prevalentemente con lampade di terracotta, di metallo, spesso prezioso, di cristallo, di pietre pregiate trasparenti, di avorio.

La L. di terracotta, che in Oriente era quasi sempre a semplice forma di conchiglia, in Occidente passò per varie forme: rotonde, ovali, con uno o più becchi, con o senza manico, con manico a punta o ad anello . . . In genere la parte superiore aveva uno o due buchi per mettervi l'olio. Spesso, almeno a Roma, le lampade portavano il timbro di fabbrica: la più nota fabbrica a Roma firmava ANNISER (cf. LECLERCQ in *Dict. d'Archéol.*, II, col. 2223). Quasi sempre le lampade portavano figurazioni, all'uso pagano. Generalmente, fino al sec. IV, se si eccettua la decorazione col simbolo del Buon Pastore, i cristiani si servirono di lampade con decorazione pagana (contro quest'uso i Padri levarono la loro voce): invece, dal sec. IV divengono comuni i simboli cristiani: monogramma di Cristo (« crisma »), pesce, croce, cervo col calice, Daniele tra i leoni . . .

Le lampade metalliche avevano forme svariate: imitavano, abbellendole, le lampade in terracotta, prendevano forma di nave con vele spiegate, di delfino, di basilica a colonne . . . Numerose erano le lampade a molti lumi (*polylychni*), come: *fara*, o *fara canthara*, o *fara coronata* (enormi dischi concavi di metallo portanti molte lampade, spesso a forma di pesci), i *canthara cercostata* o portacandele, le *coronae* o *regna* (cosiddette perchè presentavano la forma di una corona reale), le GABATA (v.) . . . Tutte queste forme vengono spesso menzionate nel *Liber Pontificalis* tra le donazioni fatte alle basiliche, a cominciare da papa Silvestro.

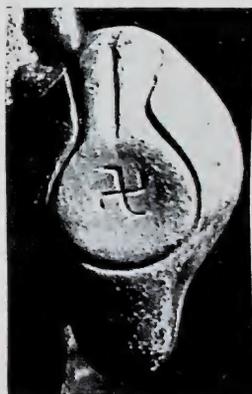
Come materia da bruciare nelle lampade si usava OLIO (v.), spesso mescolato a sostanze odorose (*Liber Pontif.*, ed. DUCHESNE, I, p. 173): perciò con le donazioni di lampade vengono menzionate anche donazioni di oliveti *in servitio luminum*, e di raccolte di balsamo, di nardo, di altri profumi (*l. c.*, p. 177 ss), ricavati da possedimenti donati in Oriente.

Il numero delle lampade, come si può vedere dal *Liber Pontificalis*, era grande, e moltiplicava così, alcune volte per centinaia e migliaia, i lumi nelle basiliche (*l. c.*, p. 172 s). Al LATERANO (v.), per es., oltre i 230 lumi attorno all'altare, dando ai *fara* delle navate solo i 20 delfini del più piccolo *farum* che sta davanti all'altare, si hanno ben 2200 lumi. Eteria (ed. GEYER, *Itinera Jerosolym.*, p. 72 e passim) parla spesso di *lumen infinitum*.

Oltre le lampade pensili, vi erano i CANDELABRI (v.), che stavano davanti all'altare, cioè di fronte al celebrante, usati fino al medioevo, che servivano a sostenere lampade e candele (cf. *Liber Pontif.*, l. c., p. 173, 176). Nel battistero Lateranense, al tempo pasquale, una L. (*phiala aurea*) nutrita con amianto nuotante nel balsamo, ardeva su una colonna di porfido: richiama il Cero pasquale (cf. l. c., p. 174).

Poetiche descrizioni dell'illuminazione delle basiliche ci lasciano PRUDENZIO (*Cathemerinon*, V, 141 ss; PL 59, 829), PAOLINO di Nola (*Carmen*, XXVII, 390 ss; PL 61, 657).

Lampade fittili

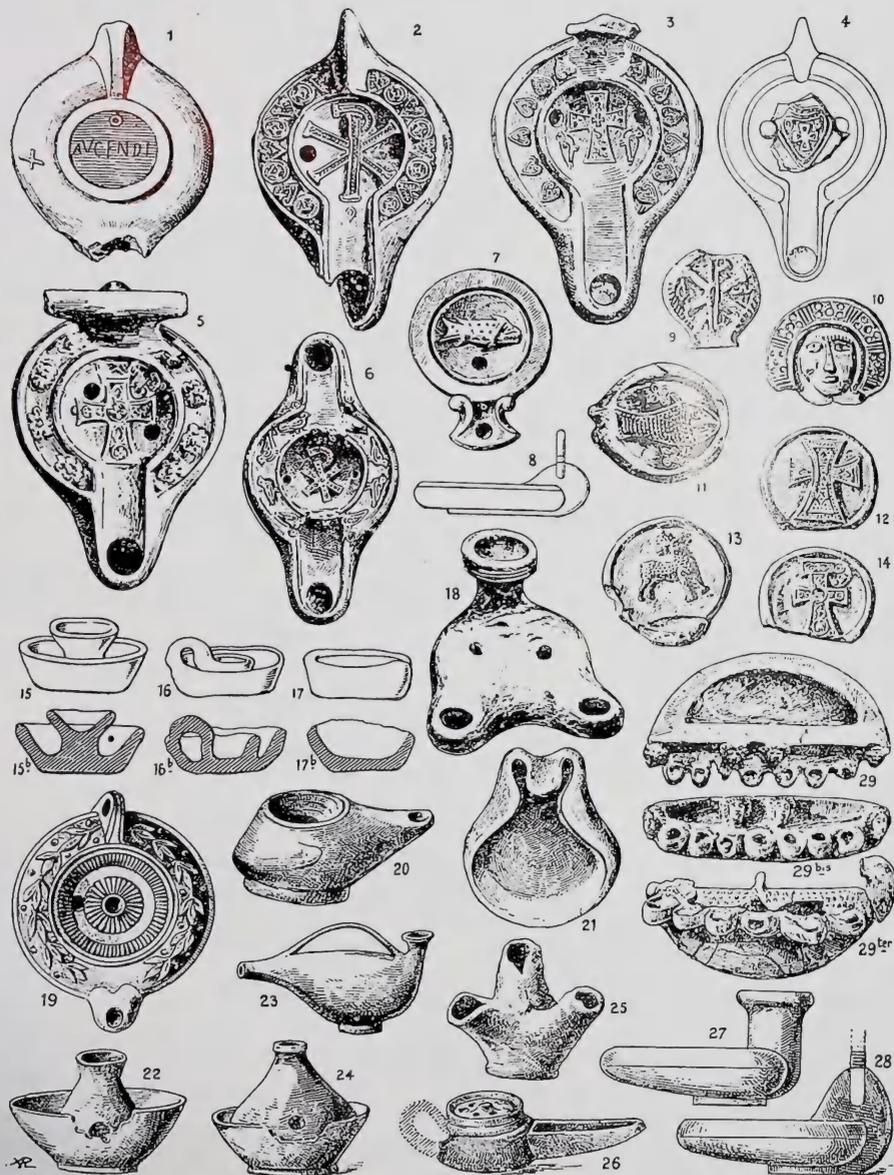
Lucerne fittili rinvenute nel cimitero di Panfilo. Notare il monogramma costantiniano nella prima, il bollo «Ivinis» nella terza (sec. IV-V), il Buon Pastore nella seconda (sec. III-IV). Museo Sacro Vaticano.

Lucerne fittili rinvenute nel cimitero di Commodilla. Da notare il bollo di fabbrica a croce uncinata (sec. IV-V).

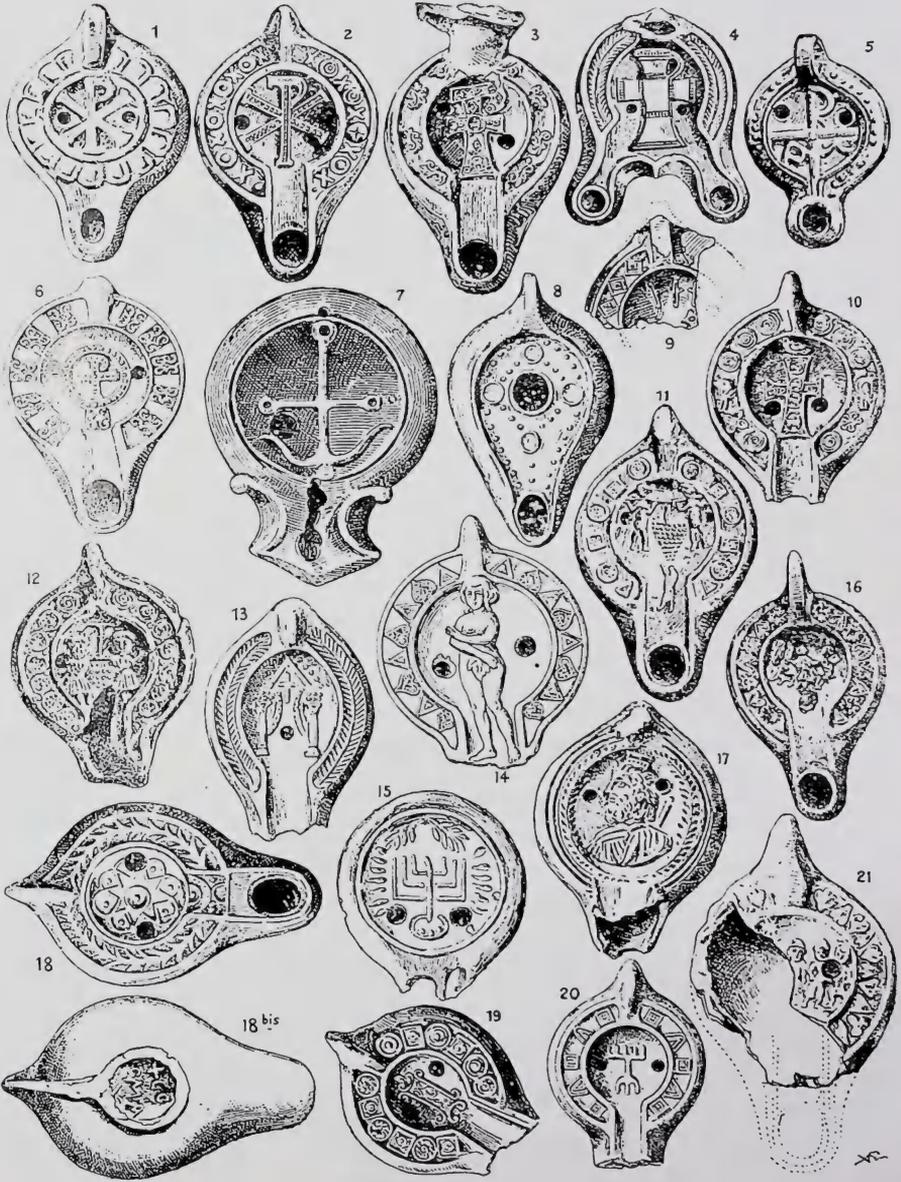
Lucerne fittili rinvenute nello stesso cimitero di Commodilla. Le prime due, con la croce, debbono essere di produzione locale, la terza, d'importazione (sec. IV-V).

Lampade fittili

L. con vari simboli: in 6, il cigno e Leda; in 9, la chioccia coi pulcini; in 11, il delfino; in 15, agnello con busto umano; in 17, la pantera e i suoi piccoli; in 16, il cinghiale (o ippopotamo?). Da *Dict. d'Arch. chrét.*, VIII - 1, col. 1093 ss.

L. con disegni e simboli: in 4, uccello in gabbia; in 6, gallo e lepri; in 8, pavone; in 7, 9, colombe; in 10, fenice; in 15, palma; in 19, cavaliere con lancia.

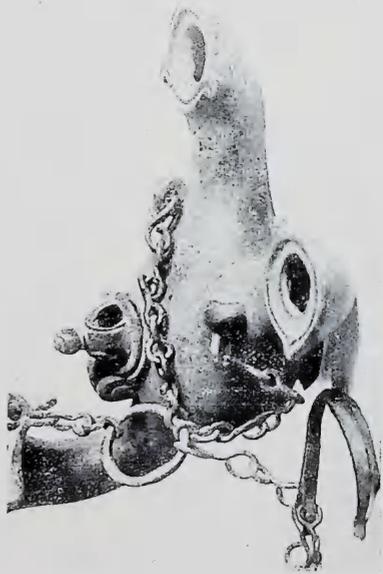
Lampade fittili

L. con disegni e simboli. Da notare: 5, 8, 28, L. a riflettore; 29, L. a molti becchi; 22, 24, L. vandale; 26, L. araba; 21, L. fenicia; 25, L. punica.

D. F. V.

L. con vari simboli.

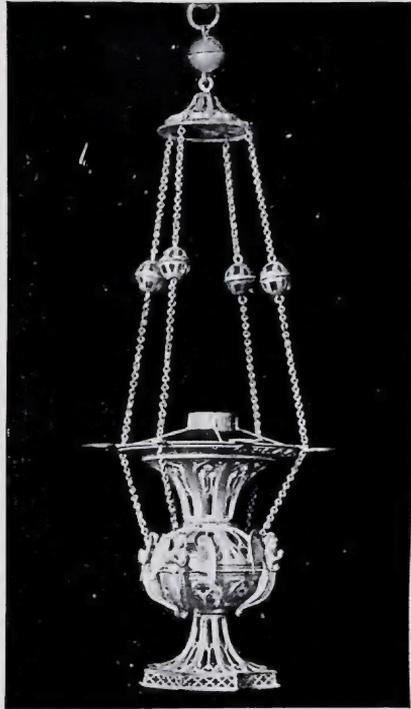
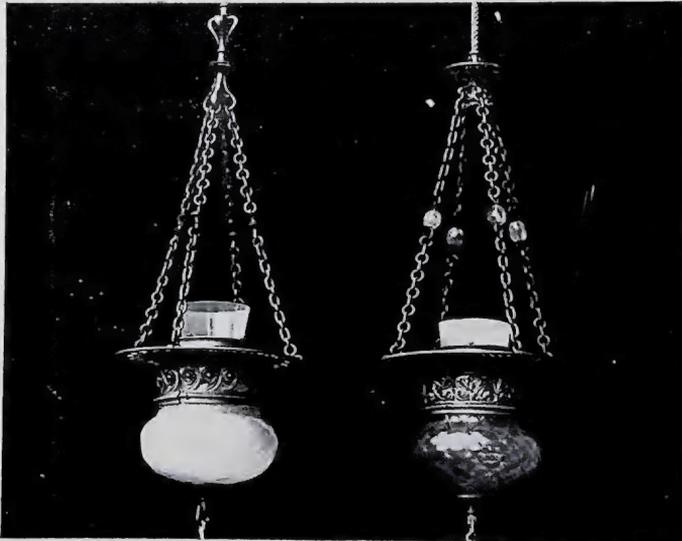
L. orientali, provenienti dall'Egitto, dalla Russia meridion. (n. 5). dall'Asia.

D. F V.

L. fittili e bronzee con vari simboli. In 17. nel manico, Mosè percuote la rupe.

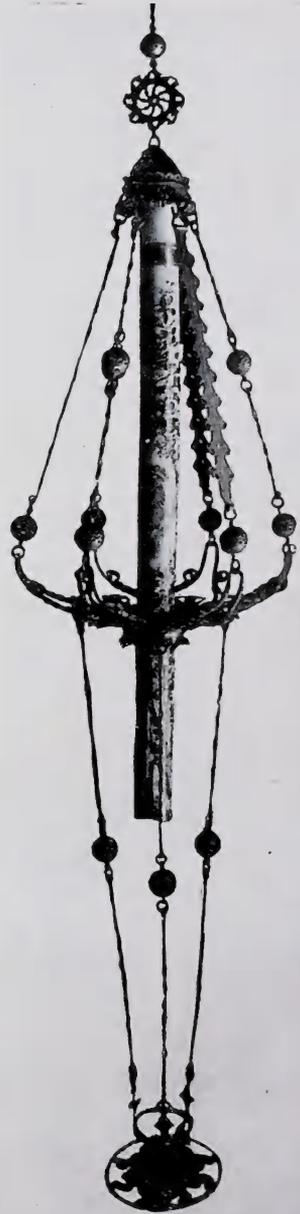
Lampade

Grandi lucerne bronzee; la seconda, a due becchi.
Musco Sacro Vaticano.

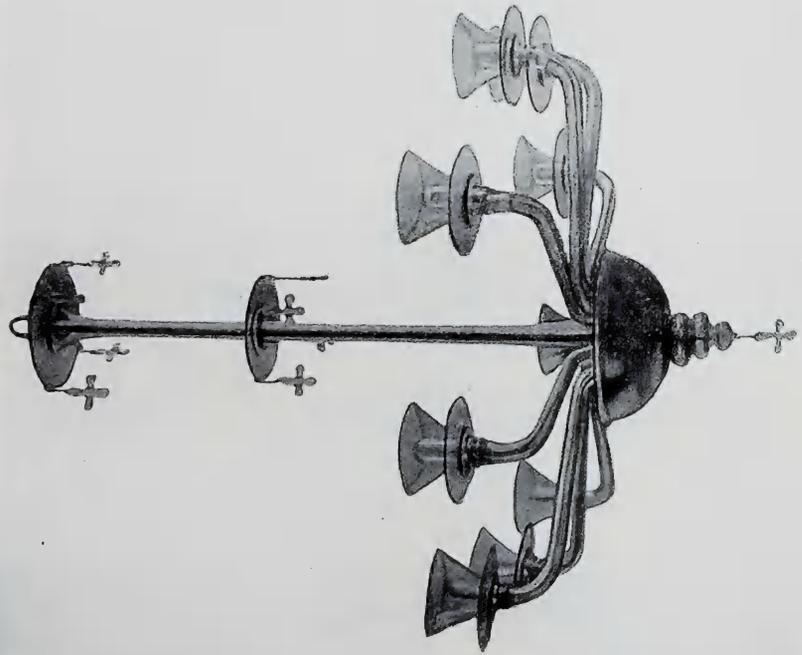
L. bizantine: 1). in cristallo di rocca; 2) in vetro con iscrizione (sec. XI). Tesoro di S. Marco. Venezia.

Venezia, basilica di S. Marco. L. centrale a forma di croce. Arte bizantina. (Fot. Alinari).

Ivi. L. di ottone o cesendolo, a trafori (sec. XV). (Fot. Alinari).

Loreto, interno della S. Casa. L. in metallo dorato e vetro di Murano. (Disegno del Cirilli).

L. commemorativa del I Congresso dioc. di Udine. Disegno di C. Someda, esecuzione di N. Rosa.

L. disegnata da Cec. Arpesani, eseguita dalla Ditta G. Redaelli.

Lampada votiva per il templo di Portoferraio.

Cero pasquale, diseg. da A. Mazzucotelli.

D. F. V.

Lampade

Alcuni tipi moderni.

B) Le lampade avevano anche un valore simbolico come in generale la Luce (v.). Già l'accensione delle lampade a sera (v. Lucernario) aveva una diretta relazione a Cristo. Ma anche le lampade che così numerose ardevano nelle catacombe stavano a significare che i cristiani muoiono nella luce di Cristo, e portano con sè la L. della fede e della santità che fu loro affidata nel Battesimo (cf. Rito del Battesimo). I martiri Montano e compagni intravvedono il loro martirio per Cristo, quando uno di loro racconta di aver sognato che uscivano preceduti da una lucerna: *Laetati sumus fidentes nos cum Christo ambulare, qui est lucerna pedibus nostris* (Acta SS. *Febr.* III [Ven. 1736] *die* 24, p. 456 A).

C) **Legislazione attuale.** L'uso delle lampade come segno di culto e come mezzo di illuminazione, ricevuto dall'antichità, è continuato nella Chiesa. Il *Rituale Rom.*, IV, 1, 6, e il CJC can 1271 vogliono una L. davanti all'altare del Sacramento, che arda continuamente, nutrita, salvo eccezioni da regolarsi dagli Ordinari, con olio d'oliva. Il *Caeremon. Episc.*, I, 12, 17, ne richiedeva un giorno almeno tre, sempre accese. Quivi si prescrivono ancora lampadari, ognuno con almeno tre lampade per l'altare maggiore, e con almeno 5 lampade per l'altare del Sacramento; per gli altari laterali ne richiede una.

Le lampade devono essere di numero dispari. Si dovrebbero sempre accendere alle Messe e ai Vespri solenni.

Se la Confessione (v.) ha una L., si conservi; se l'altare maggiore ha Ciborio (v.), vi si possono appendere lampade.

Sono proibite dal diritto comune (salve, dunque, le eccezioni giudicate dagli Ordinari) le lampade elettriche a scopo di culto, sull'altare, davanti alle immagini dei Santi. Anche quando le lampade siano usate a semplice scopo di illuminazione, si deve evitare ogni teatralità (v. Illuminazione).

« La S. Congr. dei Riti . . . si astenne sempre dal concedere con indulto generale l'uso della luce elettrica insistendo sulla legge tradizionale che impone l'uso della cera di api e dell'olio di oliva, pur non escludendo nei casi di necessità gli altri olii: ciò affinchè fosse conservata la significazione simbolica della nostra fede e carità e la distruzione della materia visibile secondo il carattere del culto ». La S. Congreg. regolò questa materia col decr. n. 4322 del 24–VI–1914. Ma, perdurando le condizioni di guerra, su richiesta degli Ordinari, fece concessioni sul numero delle candele, permise con indulto temporaneo (decr. n. 4334 del 23–II–1916) l'uso di candele elettriche e, per ciò che riguarda la L. del SS. Sacramento, consentì che fosse alimentata da altri olii e, « ultimo loco », dalla luce elettrica. La concessione fu rinnovata in analoghe circostanze il 13–III–1942 (cf. AAS XXXIV [1942] 112). Il decr. 18–VIII–1949 non modificava l'indulto precedente circa la L. del SS. Sacramento, restringeva la concessione circa le candele: « Si usino almeno 2 candele di cera nella celebrazione della Messa privata, almeno 4 nella Messa cantata e nell'esposizione del SS. Sacramento supplendo con altri lumi alle candele richieste »: AAS 41 (1949) 476 s.

Bibl. — H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, II (Paris 1907) 510 ss, 555 ss. — F. Grossi-Gondi, *I monumenti cristiani*, Roma 1923. — R. Aigrain, *Liturgie*, Paris 1931. — D Duret, *Mobilier, vases, objects et vêtements liturgiques*, Paris 1932. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chret. et de Lit.*, VIII-1, col. 1086-1211 con illustrazioni e abbondantissima bibliogr. — Per un aspetto particolare: L. Fayolle, *Origine et destination de lanternes des morts*, in *Bullet. de la Soc. des antiquaires de l'Ouest*, 13 (Poitiers 1943) 145-55; R. Croizet, *Les lanternes des morts*, ivi, p. 115-44; Fr. Cumont, *Cierges et lampes sur les tombeaux*, in *Miscell. Giov. Mercati*, V (1946) 41-47. — Enc. It., XX, 437 ss, con illustraz. — Sim. Marcel. *Le chandelier à sept branches, symbole chrétien?* in *Mélanges d'archéol. et d'hist. Ch. Picard*, II (Paris 1949) 971-80: l'emblema giudaico che appare in alcune lampade delle catacombe e in coeve iscrizioni cristiane di Siracusa potrebbe essere una manifestazione di tendenze giudaizzanti nella Chiesa del tempo.

LAMPADA del SS. Sacramento. v. sopra, Lampada, C.

LAMPE Federico Adolfo (1683–1729), di Dethmold, m. a Brema, uno dei principali teologi riformisti del sec. XVIII, capo della scuola detta dei **Lampeani**. Suo padre era predicatore protestante; suo nonno fu l'autore della riforma luterana ancora esistente in Dethmold–Lippe. Educato dal nonno, apprese i classici sì bene, che a 7 anni seppe scrivere una lettera in greco. Mortigli il padre (1690) e il nonno (1691), egli fu accolto con la madre in casa d'uno zio, membro del consiglio di Brema, la quale città divenne la sua patria. Quivi fu ammesso nell'Accademia (1698–1702). Scrisse la dissertazione: *De cymbalis veterum* (Utrecht 1703), fece conoscere la sua erudizione di ventenne. Passato all'università di Franeker, subì nel suo animo un profondo cangiamento. Finito il corso universitario andò prima a Cleve, poi fu chiamato dalla comunità di Duisburg, dove trovò una difficile condizione per le divisioni prodotte dai Labadisti (v.). Egli sopì le discordie. Dopo poco tempo tornò a Brema, invitato a dirigere la chiesa protestante di S. Stefano (1709). Trovò anche qui le solite divisioni delle società protestantiche, e cercò di conciliare i dissidenti. Pubblicò in tedesco *Il mistero della grazia, Il latte della verità*, un'esposizione del catechismo di Heidelberg, e, insieme al De Hase juniore, la prima rivista della Chiesa riformata tedesca (*Bibliotheca historico–philosophico–theologica*). Nel 1714 sposò la ricchissima Maria Sofia Eleonora Deimar di Franeker.

Dal 1720 al 1727 il L. fu professore di dogmatica in Utrecht, e qui si manifestò chiaramente il disgusto che egli sentiva verso la teologia protestante dei federalisti. La scuola dei *Lampeani* si oppose a quelle dei *Boeziani* e dei *Coccejani* esistenti in Olanda. Nel 1727 fu di nuovo richiamato a Brema, dove fu pastore a S. Anscario e professore all'Accademia. Qui si fece assai nome. Molti dotti riformati uscirono dalla sua scuola. Pubblicò pure un'interpretazione mistica del Salmo 45° (Brema 1715), una sinossi di storia sacra ed ecclesiastica (Utrecht 1721), un riordinamento della storia della Chiesa riformata ungherese scritta da P. de Delrezin (ivi 1728), un commentario di S. Giovanni (Amsterdam 1724–25, 3 voll.). Compose anche canti sacri, come: *La mia vita è un pellegrinaggio, La rupe è sormontata, Chi mi dà l'ali dell'aquila?*

Cuore generoso, idealista un poco fantastico e chimerico, cercò di sciogliere il rigido formalismo

dei vecchi luterani. Ma i suoi sforzi caddero invano.

LAMPERTO (*Lantberto, Lantperto, Lamberto*), Santo († 957), di nobile stirpe, protetto da Ottone I, fu vescovo di **Frisinga** dal 937. Durante l'invasione dei Magiari (955) potè salvare dalle fiamme la cattedrale della città, col prestigio del suo intervento. Il suo culto in Frisinga risale al sec. XI. Se ne celebra la festa il giorno della morte: 19 settembre. — A. Crammer, *Frisinga sacra*, Frisinga 1775, p. 141–44. — C. Meichelbeck, *Historia Frising.*, I-1 (Augusta 1724) 164–71.

LAMPERTO. v. Lamberto.

LAMPEZIANI. v. Messaliani.

LAMPRECHT: — 1) di Ratisbona, O. F. Min. (secolo XIII), poeta tedesco, che lasciò in versi tedeschi una *Vita* di S. Francesco d'Assisi (v.) scritta quand'era ancor laico (dopo il 1237), ispirata alla *Vita I* di Tommaso da Celano (v.), e, fattosi religioso (c. 1250), per invito del suo provinciale, il poemetto mistico allegorico *La figlia di Sion* (1250). Ambedue le opere furono edite da K. Weinhold, *L. von Regensburg . . .*, Paderborn 1880. — Bibl. presso F. Doelle in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VI, col. 365.

2) Il prete L. (*der Pfaffe L.*), poeta tedesco fiorito nella prima metà del sec. XII nella regione di Colonia, autore dell'*Alexanderlied*, poema epico profano in lingua tedesca. — v. H. Weismann, *Alexander. Gedicht des XII Jahrh. vom Pfaffen L.*, testo originale e versione, Frankf. a. M. 1850, 2 voll. — K. Kinzel, *Alexanderlied*, Halle 1884. — Enc. It., XX, 451.

LAMUEL, personaggio misterioso cui si attribuiscono i consigli di Prov XXXI 1–9 che insegnano a un principe la moderazione e la generosità. Se non si tratta di un nome comune, col senso di « vaticinio, oracolo » (cf. Is XIII 1; XIV 28), L., al pari di Agar, dovrebbe provenire dalla regione transgiordanica di Massa, originariamente abitata da Ismaeliti (Gen XXV 14) e poi anche da Israeliti; dagli aramaismi del brano biblico citato si pensa comunemente che L. sarebbe vissuto posteriormente al re Ezechia (700 a. C.).

LAMY (*Lami*): — 1) **Bernardo** (1640–1715), oratoriano francese, n. a Le Mans da distinta famiglia, m. a Rouen. Entrato nell'Oratorio (17–X–1657) e ordinato prete nel 1667, s'indirizzò dapprima a studi di retorica e poi di filosofia. Già nel 1671 aveva una cattedra all'università di Angers.

L'Art de parler, che egli pubblicava a Parigi nel 1675, otteneva un grande successo. Nello stesso anno cominciavano le sue disavventure.

Come gran parte dei suoi confratelli, L. si era lasciato adescare dalle idee di Descartes (v.) e nel 1674 le aveva vivacemente difeso nel suo insegnamento, incorrendo così nelle ire degli scolastici aristotelici. Altre gravi accuse, false, erano state insinuate contro di lui. Cercò di difendersi anche con uno scritto, ma un decreto del Consiglio di Stato lo sbalzava dalla cattedra.

Dovette allontanarsi da Angers e si rifugiò a Grenoble. Qui la carità del card. Le Camus gli fece ritrovare la calma. Collaborò in diverse funzioni col cardinale e potè anche riprendere l'insegnamento a cui si dedicò con passione nei corsi teologici del Seminario di Grenoble. Sono di questi anni alcune delle suo principali pubblicazioni di carattere teologico e biblico.

Nel 1687 comparve un *Apparatus ad Biblia sacra*, che fu dapprima un insieme di carte e di tavole riferentisi ai principali fatti biblici, ma che fu poi largamente arricchito ed edito quale *Apparatus biblicus* (Lione 1696): ottenne ottima accoglienza. Seguì una *Harmonia seu concordia quattuor Evangelistarum* (Parigi 1689), che diede pretesto a nuove critiche e battaglie. Egli vi sosteneva delle opinioni esegetiche che, specialmente allora, non potevano non apparire ardite e pericolose: ad es., per il L. Gesù non aveva celebrato una vera cena pasquale coi suoi discepoli ma era stato immolato sulla croce nella stessa ora in cui i Giudei uccidevano nel tempio l'agnello pasquale; Maria Maddalena, Maria di Lazzaro e la pubblica peccatrice non erano tre personaggi distinti del Vangelo, ma uno solo; Giovanni Batt. era stato messo in carcere due volte, a Gerusalemme, prima, per ordine del Sinedrio, e a Macheronte, poi, per ordine di Erode. Nella polemica che ne seguì egli si difese con altri scritti. Il suo superiore lo richiamò prima a Parigi nel Seminario di St. Magloire, poi, per altre insubordinazioni, lo mandò a Rouen nel convento oratoriano. Molti dotti si occuparono delle sue opinioni circa la cena pasquale, quali Tillemont, Hardouin e Vitasse: contro i suoi critici L. pubblicava il *Traité historique de l'ancienne Pâque de Juifs* e poi una *Suite du Traité* (ambedue a Parigi 1693) molto interessanti per la storia dell'esegesi della celebre questione.

Non potè pubblicare il suo capolavoro, attorno al quale aveva faticato per quasi trent'anni: *De Tabernaculo foederis, de sancta civitate Jerusalem et de Templo* (Parigi 1720, postumo, a cura di P. N. Desmolets, con biografia del L.). — Hurter, *Nomenclator*, IV[3], col. 791–797. — J. Carreyre in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 2550 s.

2) **Francesco** (*de L.*), O.S.B. della Congreg. di S. Mauro (1636–1711), nacque nel castello di Montireau. Trascorse parte della giovinezza nella mondanità e nella carriera delle armi. Bimbo di 10 mesi, durante una grave malattia era stato votato dal padre all'Ordine di S. Francesco se avesse recuperato la salute; ma il giovane L. si credette da Dio chiamato tra i Benedettini quando, in un duello, il libriccino della Regola di S. Benedetto, che seco portava, lo risparmiò da un colpo mortale. Nel 1658 prese l'abito monastico nell'abbazia di St. Remy di Reims ed emise i voti solenni il 30 giugno del 1659; per umiltà non volle accedere agli Ordini sacri. Eletto sottopriore nell'abbazia di S. Faron di Meaux e poi priore di Rebais, ben presto ottenne l'esonero da quella carica per potersi nascondere nella solitudine che tanto amava. Le sue spiccate doti di mente lo fecero scegliere successivamente come professore di filosofia e di teologia in diverse abbazie della Congregazione. Ebbe una predilezione per Cartesio e fu il primo a insegnarlo pubblicamente nella Congregazione. Nelle discussioni settimanali dei dotti di Parigi nell'abbazia di S. Germain-des-Prés, si distingueva fra tutti. Ebbe rapporti culturali con gli spiriti più brillanti del tempo: Bossuet, Fénelon, Malebranche. Morì nell'abbazia di S. Denis, a Parigi.

Illustrò la Congregazione di S. Mauro coll'esempio di una fervente vita interiore e colla rarità delle sue doti intellettuali. Fu sempre appassionato dello studio e dello preghiera, umile, di costumi puri, osservante e caritatevole.

Lasciò 28 opere filosofiche, teologiche e ascetiche, per lo più di carattere polemico che gli meritarono un posto ragguardevole nella storia della teologia e dell'apologetica. Fra esse vanno menzionate: *Vérité évidente de la religion chrétienne* (Paris 1694), contro un padre gesuita secondo il quale la verità del cristianesimo non è evidente; *Le nouvel athéisme renversé* (Paris 1696; Bruxelles 1711, con le opere similari di Fénelon e di Enr. de Boullainvilliers), dove, contro Spinoza, dimostra la possibilità razionale dei misteri cristiani, sciogliendo le accuse di assurdità; *L'incrédule amené à la religion par la raison* (Paris 1710), dove, in 9 dialoghi, Timandro e Arsila giungono alla vera religione attraverso la ragione (opera inserita dal Migne in *Démonstrations évang.*, IV, col. 511–618); *De la connaissance de soi-même* (Paris 1694–98, 6 voll.; 1700, ediz. accresciuta; 1712³), capolavoro di L., che trasse l'autore in lunga polemica con MALEBRANCHE (v.) costringendolo a difendersi dall'accusa latente di quietismo e a chiarire il suo pensiero circa il disinteresse dell'amore di Dio; *Les saints gémissements de l'âme* (Paris 1701), dove l'antropologia (falsa) di Platone e di Cartesio si traduce in caldo linguaggio mistico pieno di aspirazioni verso il Dio lontano e di rammarichi contro la tirannia del CORPO (v.); *Leçons de la sagesse* (Paris 1703), fine e pia parafrasi del secondo capitolo dell'Ecclesiaste. Discusse con LEIBNIZ (v.), del quale criticò l'armonia prestabilita (cf. le osservazioni critiche di Leibniz « sulla dimostrazione cartesiana dell'esistenza di Dio del R. P. Lami », in *G. G. Leibniz. Opere varie*, a cura di G. de Ruggero, Bari 1912, p. 61 s), con ARNAULD (v.), con NICOLE (v.), la cui dottrina della grazia egli mostra contraria a S. Agostino, con GIBERT (v.), con DUGUET (v.) in *Réflexions sur la prière publique* (Paris 1708).

BIBL. — P. TASSIN, *Hist. littér. de la Congr. de S.-Maur*, Bruxelles 1770, 351-367. — MARTÈNE, *Vies des Justes*, III (Ligugé 1926) 50-62. — HOEFER, *Nouvelle biographie générale*, 29 (Paris 1857) 298-300. — BERLIÈRE, *Nouveau supplément à l'hist. de la Congr. de S Maur*, I (Paris 1908) 319 23 — HURTER, *Nomenclator*, IV³, col. 731-36. — J BAUDOT in *Dict. de Théol cath.*, VIII, col. 2552-55. — L. DE PUGET, *F. L. . . . .*, Bar-le-Duc 1908.— J. ZEHNDER, *Dom F. L. Essai d'introduction à sa vie et à ses oeuvres*. Zug (Frib.) 1944 (tesi di laurea). — YVES DE MONTCHEUIL, *Malebranche et le quiétisme*, Pari 1947.

3) Tommaso Giuseppe (1827-1907), biblista, n. a Ohey (Namur), professore all'università di Lovanio (1858–1900), dove morì. Fu consultore della Pont. Commissione Biblica e membro della Regia Accademia di Bruxelles. La sua *Introductio in Sacram Scripturam*, 2 voll. (Malines 1901) è un vero e proprio manuale di propedeutica, con varia e ricca esposizione di tutte le questioni riguardanti l'ispirazione, il canone, il testo, l'ermeneutica.

Riprese questi temi in successivi articoli di riviste: la sua collaborazione era molto ricercata. Notevoli sono i suoi interventi contro la scuola mitica e naturalista, specialmente contro RENAN (v.), di cui mise bene in evidenza la leggerezza e l'arbitrarietà delle interpretazioni (*Examen critique de la « Vie de Jésus » de M. E. Renan*, 1863; *Les Apôtres par E. Renan*, 1866; *L'Antéchrist et Renan*, 1873). Su riviste o in volumi separati pubblicò vari commentari a interi libri della Bibbia (Pentateuco, Apocalisse), in cui, più che fare un esame dettagliato di tutte le questioni critiche e storiche, cercò di esporre chiaramente l'esegesi più corrente dei testi, specialmente sotto l'aspetto teologico e patristico.

Amò la letteratura patristica, ma alla letteratura siriaca andavano le sue preferenze. Importanti edizioni di testi si devono a lui; nel 1896 condensava i suoi studi di letteratura orientale scrivendo, nelle *Institutiones Patrologiae* di M. JUNGMANN (v.), lo eccellente capitolo: *Patres et scriptores Syri et Armeni*. — Cf. *Revue d'hist. eccl.*, 1907, p. 868 s.

LANA (*de*) **Giovanni, Beato**, agostiniano, nato intorno al 1260, fu « scolastico » di buona fama, Insegnò a Parigi. Lasciò commenti alle *Sentenze*, alla *Fisica* aristotelica; inoltre, *Quodlibeta duo*, *Quaestiones* sull'anima umana, dove si spiegano molte cose che difficilmente si trovano in altri autori. Il contemporaneo Giordano di Sassonia ci attesta della sua santa vita e racconta esempi mirabili specialmente della sua pazienza, accoppiata a invitta fortezza e zelo. Morì a Bologna circa il 1357. Comunemente è chiamato Beato.

BIBL. — OSSINGER, *Bibliotheca Augustiniana*, Ingolstadii et Augustae Vindelicorum 1768, p. 492-3. — LANTERI, *Add ad Crusenii Monast.*, Vallisoleti 1890, p. 337. — HURTER, *Nomenclator*, II (1906) col 548. — PERINI, *Bibliogr. August.*, II (Firenze 1931) 19-20.

LANA, *Conte dei* **Terzi, Francesco,** S. J. (1631–1687), bresciano di nobile famiglia, distinto matematico, fisico e chimico. Entrato fra i Gesuiti (1647), e compiuti gli studi filosofici e teologici nel Collegio Romano, insegnò lettere, retorica, filosofia, matematiche in varie città d'Italia. Una curiosità inappagabile, servita da un singolare talento lo spingeva instancabilmente a scrutare i segreti della fisica, della chimica e delle scienze naturali, e a trarne applicazioni utili. Le sue esperienze originali in molte parti della fisica, e le ingegnose invenzioni sue di varie macchine fecero accogliere con plauso la sua opera: *Magisterium naturae et artis, opus physico-mathematicum . . . in quo occultiora naturalis philosophiae principia manifestantur* (Brescia 1684-1686, voll. I–II, e Parma 1692, vol. III). Gli stessi argomenti egli aveva anticipati nel *Prodromo, overo saggio di alcune invenzioni nuove* (Brescia 1670). A lui fra altro si devono un sistema per la lettura dei ciechi, perfezionamenti agli strumenti ottici, un seminatore, una macchina per estinguere gli incendi, uno specchio ustorio di nuova invenzione ed il principio degli aerostati, poscia ripreso da Mongolfier. In Brescia aveva fondato l'Accademia dei *Filesotici* che non sopravvisse molto alla sua morte. — G. B. RODELLA, *Notizie . . .*, Venezia 1784. — SOMMERVOGEL, IV, 1441–54. — E. ROSA, *Un grande fisico e precursore*, in *Civ. Catt.* 1932–I, p. 211–22, 424-37. — *Illustr. Vatic.*, 1932–I, p. 307 s (Il precursore dell'aeronautica). — JOTTI di Badia Polesine, *L'opera aeronautica del p. conte F. L. T.* Milano 1931.

LANCELLOTTI o **LANCILLOTTI** (LANCEL– o LANCIL– *lotto, –lotti, –loto, –loti, –otto, –otti, -oto, –oti . . .*), LANCELOTUS, LANCILOTUS. v. anche LANCELOT, LANCILLOT.

1) Giovanni Paolo (1522–1590), di Perugia, dal

1527 per 25 anni professore di diritto canonico nella patria università, celebrato come « il Triboniano di Perugia ». Un suo trattato in 4 libri di diritto canonico (*Institutiones juri can.*, Perugia 1563, nello stesso anno ne fu fatta una ediz. a Venezia con titolo lievemente modificato) fu accolto nelle varie edizioni del *Corpus juris canonici* (in quella parigina del 1587, quindi in tutte le successive fino a quelle di Richter e Friedberg). In esso egli adottò l'ordinamento usato nel *Corpus juris civilis*. Invano tentò di ottenerne l'approvazione pontificia (che fu concessa solo nel 1605), come aveva già avuto da Paolo III l'approvazione del disegno, attuato nell'opera, di fare per il diritto canonico ciò che era stato fatto per il diritto civile delle Istituzioni di Giustiniano. Tuttavia per la sua chiarezza e precisione questo trattato, che non comprende le decisioni tridentine, ebbe grande successo e diffusione: fu più volte ristampato a parte (buone edizioni, Parigi 1684, Venezia 1739, Halle 1715–17), aumentato dall'autore, e poi da altri, di note e commentari. — Schulte, *Gesch. der Quellen u. Literatur des kan. Rechts*, Stuttgart, III, p. 451–53. — Enc. It., XX, col. 367. — La fonte principale è Vermiglioli, *Biogr. degli scrittori perugini*, Perugia 1829, II, 45 ss (vi si indicano anche le ediz. dell'opera, ma alcune sono dimenticate come le venete del 1564 e 1570, la lionese del 1571, le romane del 1583, 1587 . . .).

2) **Secondo** (al secolo *Vincenzo*), olivetano (1583–1643), n. a Perugia, m. a Parigi. Entrato ventenne fra i Benedettini di Monte Oliveto, vi si distinse come predicatore erudito, ingegno vivacissimo, scrittore arguto, un poco eccentrico.

Ebbe le più alte cariche nell'Ordine, ma ne fu presto privato, anzi fatto oggetto di provvedimenti punitivi: al suo temperamento inquieto, battagliero, avventuroso mal s'attagliava l'osservanza monastica. Percorse l'Italia e la Francia leggendo le sue opere nelle Accademie scientifiche che si onoravano di averlo come membro. A Roma si era legato col famoso Gabr. Naudé (v.): con lui si recò a Parigi nella speranza che il Mazarino (v.) finanziasse la stampa di una sua poderosa opera. Ma a Parigi, logorato dalle continue veglie, cadde malato e morì.

Dei suoi scritti ricordiamo: ***Historiae olivetanae libri duo***, fino all'anno 1618 (Venezia 1623, in collaborazione col fratello); ***Il vestir bianco di alcuni religiosi, particolarmente olivetani***, discorso accademico e devoto (Perugia 1628); ***Mercurius olivetanus, sive dux itinerum per integram Italiam*** (Perugia 1628). La parte più nota della sua produzione è intesa a sostenere, contro il parere allora comune, la superiorità dei « moderni » sugli « antichi »: ***L'Hoggidì overo il mondo non peggiore nè più calamitoso del passato*** (Venezia 1623), cui il L. aggiunse in seguito ***L'Hoggidì overo gli ingegni non inferiori a' passati*** (Ven. 1658, 2 voll.): opera che ebbe una voga incredibile. Alle critiche ricevute rispose ironicamente con ***L'orvietano per gli hoggidiani***, cioè per quelli che patiscono del male dell'hoggidianismo, ch'è il credere, e però dolersi sempre, il mondo esser peggiore hoggi lì . . . (Parigi 1641). Nello stesso spirito scrisse: ***Farfalloni de gli antichi historici*** (Ven. 1636; vers. franc. Paris 1770, 2 voll.) e ***Chi l'indovina è savio, overo la prudenza humana fallacissima*** (Ven. 1640; 1652, 2 voll.). Le sue opere sono tutte traboccanti di erudizione, di aneddoti, di arguzie. Rimasero in manoscritto incomplete le sue *Memorie* e *Acus nautica* (che, si dice, doveva riempire 22 voll.). — A. Vermiglioli, *o. c.* — A. Belloni, *Storia letteraria d'Italia. Il Seicento*, Milano, Fr. Vallardi 1943[3], p. 567–69. — Enc. It., XX, 484. — Hurter, *Nomenclator*, III[3], col. 1130.

Agostino (al sec. *Ottavio*) era fratello di Secondo, suo confratello nell'Ordine, suo collaboratore, editore di alcune opere di lui. Insegnò con gran plauso teologia per 13 anni a Perugia, a Rimini, a Brescia, a Roma, dove a sentirlo accorrevano anche i cardinali. Nel 1620 fu eletto abbate della Trebbia.

3) v. Andrea Avellino, S.

4) v. Politi Ambrogio.

5) Eroe del ciclo cavalleresco bretone. v. Gral.

LANCELLOTZ (*Lancelotz . . .*) Enrico, agostiniano (1576–1643), n. a Malines da illustre, cattolica famiglia. Entrato nell'Ordine (1592), si distinse subito per dottrina e zelo. Laureatosi a Lovanio, vi insegnò con profitto, dedicandosi in pari tempo alla predicazione. Fu superiore in parecchi conventi. Commissario della provincia Renana, ne ricuperò i conventi usurpati dagli eretici e la fece risorgere a feconda vita religiosa. Scrisse molte opere, specialmente polemiche contro i protestanti, fra cui *Haereticum « Quare », per catholicum « Quia », clare solutum* (1615), cui arrise gran fortuna di edizioni e di versioni. Coi *Commenti* sulla Bibbia giunse sino a Giona. Morì ad Anversa,

Bibl. — Ossinger, *Bibliotheca Augustiniana*. Ingolstadii et Augustae Vindelicorum 1768, p 494-5. — Lopez Bardón, *N. Crusenii Monastici Contin.*, II (Vallisoleti 1903) 200 s. — Hurter, *Nomenclator*, III (1907) col. 1014 — *Analecta Augustiniana*, II (Romae 1907-1908), 349 51. — A N. Merlin in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 2555 s.

Cornelio, agostiniano, fratello del precedente (1574–1622), n. a Malines, m. ad Anversa assistendo i soldati colpiti da peste. Ricoprì vari incarichi nell'Ordine e fu provinciale (1607) del Belgio. A lui si deve la fondazione del convento agostiniano di Anversa. Lasciò biografie di S. Agostino, di S. Monica, di Agostiniani, opere di edificazione e di apologetica tratte da S. Agostino, un *Mercedarium luthero-calvinistarum* (Anversa 1616). — Cf. A. N. Merlin, *l. c.*, col. 2555. — Hurter. *l. c.*. col. 728.

LANCELOT Claudio (1615-1695), n. a Parigi, m. a Quimperlé, grande riformatore delle scuole di Port-Royal (v.) Allevato nella comunità di S. Nicola du Chardonnet, si legò poi con vero culto entusiastico al celebre abbate di Saint-Cyran (v.), che lo condusse (1638) in una casa di Port-Royal a Parigi. Le disgrazie e poi la morte di Sait-Cyran lo obbligarono a vari trasferimenti. Attuando un disegno di Saint-Cyran, diede ordine alle Petites-écoles di Port-Royal, di cui L. fu primo reggente (gli successe Nicole [v.]). Il loro collegio, diretto da Ant. Arnauld e dal Sacy, era diviso in 5 classi con non più di 5 studenti ciascuna.

Ad esse L. dedicò la sua straordinaria cultura universale e la sua originale didattica; uscirono dalla sua penna, in maggior parte, quei *Metodi di Port-Royal* che ebbero incredibile, generalmente meritata, fortuna e che neppur oggi hanno perduto tutto il loro valore. Le lotte suscitate dal Giansenismo (v.), di cui Port-Royal era un focolare, attirarono su quelle scuole la rovina.

In seguito L. fu incaricato dell'educazione dei principi di Conti (1670). Alla morte della loro madre, fu licenziato. Si ritirò allora nel monastero di Saint Cyran (dioc. di Bourges), diretto dal de Barcos nipote dell' abbate di Saint Cyran. Vi fece la professione, ma non volle ascendere negli Ordini sacri oltre il suddiaconato; e per umiltà esercitò l'ufficio di cuoco. Morto de Barcos (1678), le controversie giansenistiche causarono la dispersione anche dei monaci di Saint-Cyran. L. fu esigliato a Quimperlé (Finistère), dove morì.

Visse di accesa pietà, in austera solitudine. Ma fu vittima di quella esaltazione fanatica quasi cabalistica che emanava dalla setta giansenistica di Port-Royal, alle cui vicende aveva avuto tanta parte; e dispiace che questi uomini, generalmente laici, non privi di grandezze, abbiano spinto delle religiose a ribellarsi all'autorità ecclesiastica, tenendosi essi stessi prudentemente nascosti.

Delle sue opere, uscite per lo più anonime o col pseudonimo *Sieur de Trigny*, segnaliamo: *Cronologia sacra* della Bibbia, aggiunta alle edizioni bibliche di Parigi, Vitré 1662, e alla vers. francese di Liegi 1671-72; — *Nuovo metodo per imparare la lingua latina*, con *Trattato della poesia latina* e *Regole per la poesia francese* (Paris 1644... spessissimo riedito come le opere seguenti), ripresentato in un *Compendio* (Paris 1658⁶...; tradotto in varie lingue); — *Nuovo metodo per imparare la lingua greca* (Paris 1655...) con relativo *Compendio* (Paris 1655...), completato dal *Giardino delle radici greche* (Paris 1657...): quest'ultima opera, corredata da un trattato delle preposizioni e delle particelle indeclinabili greche e, in più, di una raccolta delle parole francesi derivanti dal greco, divenne classica nelle scuole e ispirò numerose imitazioni in diverse lingue; — *Nuovo metodo per imparare la lingua italiana* (Paris 1660...): la lingua presa a paradigma è quella del tempo di Boccaccio e di Bembo; — *Nuovo metodo per imparare la lingua spagnola* (Paris 1660...); — 4 *Trattati uniti di poesia latina, francese, italiana e spagnola* (Paris 1663); — *Grammatica generale e ragionata* (Paris 1660...), che è una specie di filosofia del linguaggio o di logica minore, che trova un utile complemento nella « Logica di Port-Royal » o « Arte del pensare » compilata da Nicole-Arnauld. Il metodo-grammaticale preferito da L. è quello analitico pratico analogico; le brevi regole teoriche essenziali, messe in rima, si snodano, si chiariscono, si correggono documentandosi in abbondanti citazioni fraseologiche di autori classici e osservazioni particolari; i precetti esposti in volgare formano un complesso di dottrina le cui parti sono disposte in ordine lessigrafico fondato sull'analogia.

L. lasciò anche un *Metodo di canto fermo* (1668). Molto importanti per la storia di quei tempi turbinosi sono le sue *Memorie intorno all'abbate di Saint-Cyran* (Colonia [Utrecht] 1758, 2 voll., precedute da una biografia di L. a cura di Gouiet). — Biografia Univ., XXXI (Ven. 1826) p. 161-66. — Enc. It., XX, 484. — Hurter, *Nomenclator*, IV³, col. 457 s. — L. Cognet, *C. L., solitaire de Port-Royal*, Paris, Sulliver 1950 (pp. 277) con nuovi documenti: l' Autore sembra troppo indulgente verso il suo eroe.

LANCIA, S. v. Passione (*Strumenti e reliquie della P.*).

LANCIANO (prov. di Chieti). È, secondo alcuni, l'antica *Auxanum* dei Frentani.

Sede vescovile. Nel 1515 Leone X la staccò da Chieti erigendola in diocesi e nel 1526 Clemente VII la assoggettò alla giurisdizione di Chieti, allora eretta a metropolitana. Nel 1562 Pio IV la elevò a dignità arcivescovile senza suffraganee. Nel 1834 le fu unita in amministrazione perpetua la ristabilita sede di Ortona dei cui vescovi si ha notizia dal sec. VI con *Blando* († 594) e *Calunnioso* (599). Dopo il sec. X non si conoscono più vescovi di O.; la sede venne ripristinata da S. Pio V nel 1570 e poco dopo le fu unita « aeque principaliter » la diocesi di Campli. Nel 1818 le due diocesi furono soppresse ed incorporate « pleno iure » a L.

La diocesi conta c. 74 000 fedeli, distribuiti in 24 parrocchie. Il Seminario Minore è chiuso dal 1932; gli alunni frequentano il Seminario di Chieti e per filosofia e teologia frequentano il Pont. Seminario Regionale Aprutino Pio X in Chieti.

Monumenti degni di menzione sono la *Cattedrale* (detta S. Maria del Ponte, perchè fondata su un ponte dei tempi di Diocleziano), completata nel 1788; il campanile a tre piani sorge isolato (1614); — *S. Maria Maggiore*, di stile gotico-borgognone, ha un bel portale; vi si conserva una croce argentea del sec. XV. Si ammirano altre chiese notevoli con predominio di romanico-gotico. — Lanzoni, I, 377. — Ughelli, VI, 772-794. — Cappelletti, XXI, 87-94, 433. — Enc. It., VIII, 611-612; XX, 488-490; XXV, 634-635.

Famoso è il **Miracolo di L.** Si dice che un monaco basiliano del monastero di L., nel sec. VII, avendo dubitato della transustanziazione, durante la celebrazione della Messa si vide davanti tramutati visibilmente il pane in carne e il vino in sangue vivo, che furono poi sempre conservati e adorati con grande devozione dai Lancianesi. Ai Basiliani succedettero nel monastero i Benedettini di S. Giov. in Venere, poi (1252) i Francescani che raccolsero in preziosa custodia d'avorio le venerate reliquie eucaristiche. Nel 1574 l'arcivescovo Rodriguez procedette alla ricognizione (e si asserisce che i 5 grumi di sangue coagulato furono trovati di identico peso tanto separati quanto pesati insieme, cioè gr. 15,750). Raccolte poi in ostensorio d'argento donato da Dom. Coli (1713) quelle reliquie furono collocate nell'altare, all'uopo fatto costruire dalla famiglia Valsecca, e nel 1902 con grande solennità deposte in un nuovo monumento marmoreo donato dai Lancianesi e completato dopo la guerra 1914-18 con una gradinata. — Cf. *L'Osservatore Romano*, 16-IV-1950.

LANCICIO (*Lancicius*, propriamente *Lanczycki* o *Leczycki*) **Nicolò**, S.J., n. il 10-12-1574 a Nieswiesz in Lituania, m. il 16-3-1652 a Kovno. Convertitosi dal calvinismo nel 1590, entrò nella Compagnia di Gesù a Cracovia (1592), studiò a Roma sotto Bellarmino, Suarez, Gregorio di Valenza. Ordinato sacerdote nel 1601, ritornò nel Nord. Insegnò ebraico e teologia a Vilna; sostenne in patria e nelle province limitrofe varie cariche, e svolse una imponente attività apostolica, distinguendosi sempre non solo per la sua scienza, ma anche per la profonda pietà e santità. Lasciò parecchi opuscoli ascetici e pedagogici, pubblicati dal P. Bolland (Anversa 1650 2 voll.), e spesso ripubblicati, uniti o separati, che ancora si leggono con gusto e con profitto.

BIBL. — SOMMERVOGEL, IV, 1445-1455. — HURTER, *Nomenclator*, III³, col. 1216 s. — KOJALOVICZ-BALBINUS, *Vita Ven. P. N. Lancicii*, Praga 1690. — M. SOPOCKO, *Mikolaj Leczycki*, Vilna 1935, sulla educazione spirituale; cf. *Ephemerides theol. Lov.*, 13 (1936) 320 s; *Gregorianum*, 16 (1935) 610-12.

LANCILLOTTI. v. LANCELLOTTI.

LANCISI Giovanni Maria (1654–1720), celebre medico, n. in Roma, ove da Borgo S. Sepolcro erasi recato suo padre ai servigi del cardinale Albani. Finiti gli studi a soli 18 anni, fu fatto medico ordinario dell'ospedale di S. Spirito, e quindi professore di anatomia nel collegio della Sapienza, in cui insegnò per 13 anni contribuendo alla riforma degli studi medici. Fu anatomico, fisiologo, medicò, chirurgo, botanico e letterato. Ricordiamo tra le sue opere un trattato di anatomia artistica preparato in collaborazione con Bernardino Genga (Roma 1691); sempre a Roma, nel 1714 pubblicò le *Tabulae anathomicae Barth. Eustachii*. I pontefici Innocenzo XI, XII e Clemente XI lo nominarono loro archiatra e cameriere segreto. Da Clemente venne anche decorato della nobiltà e del patriziato romano. Fu opera sua il ritrovamento dell'*Acqua salubre*, detta dipoi *Lancisiana*. Si era formato una biblioteca di oltre 20.000 volumi, che donò poscia all'ospedale di S. Spirito, a cui legò pure i suoi manoscritti, costituendo il fondo della biblioteca medica, chiamata appunto « Lancisiana ». — ENC. IT., XX, 490.

LANCZYCKI Nic. v. LANCICIO.

LANDA Diego, O.F.M. (1524-1579), n. a Cifuentes, missionario. Svolse il suo ministero nel Yucatan (Messico) come provinciale e dal 1572 come vescovo, amato e venerato da tutti e stimato dai grandi, fuorchè dai malvagi dai quali subì più volte insidie ed attentati.

Studiò la lingua e i costumi di quei popoli, lasciandoci una molto preziosa *Relazione sulle cose del Yucatan*. — WADDING, ad a. 1554, n. 24; ad a. 1572, n. 131. — MAZARA, *Legendario francescano*, VIII, Venezia 1722, 56 — BAREZZI, *Croniche dell'Ordine dei Fr. Min.*, Venezia 1608, c. 29. — EUBEL, *Hierarchia catholica medii aevi* III (Münster 1898) 339. — STREIT, *Biblioth. Missionum*, II, 192 s. — BESCHIN-PALAZZOLO, *Martyrologium Franc.*, Vicenza 1939, p. 236.

LANDEBERTO. v. LAMBERTO; LAMPERTO.

LANDELINO (*Lando*), S. Combinando le narrazioni di Folcuino e dell'Anonimo (v. in bibl.), si racconta che L., nato da nobile famiglia franca a Vaux nell'Artois, sotto il regno di Dagoberto (622-39), fu dai genitori destinato a vita clericale e affidato (644) al pio vescovo Autbert di Cambrai e Arras. Pur avendo già ricevuta la tonsura, fuggì con altri giovani parenti e si diede alla vita di brigante. Mentre una notte dovevano assalire la casa d'un ricco possidente, uno dei socii morì improvvisamente. Tal fatto e un sogno, che mostrò a L. l'anima del disgraziato compagno trascinata all'inferno, lo ridussero a miglior consiglio. Chiese perdono ad Authert, cambiò il nome originario di *Morosus* in quello di L., scontò il peccato ritirandosi in convento e facendo un pellegrinaggio a Roma. Consacrato poi diacono e sacerdote, rifece due volte il pellegrinaggio a Roma (l'ultima volta lo accompagnavano i discepoli Adelmo e Domiziano).

Fondò parecchi conventi: il primo (654) a LOBBES (v.), sulla Sambre, divenuto poi famoso; pure sulla Sambre quello di Aulne (*Alna*); nell'anno seguente quello di Wallers (*Waslerus*) nelle Ardenne; infine nel 670 nel bosco di Ambligis l'abbazia di Crespin (*Crispinium*, *Cavea* o *Cagia S. Crispini*). Quivi morì nel 707 (secondo la leggenda nel 686). Il suo culto è attestato dal sec. X-XI. Festa 15 giugno.

BIBL. — Di L. possediamo due *Vite*: una di FOLCUINO abbate di Lobbes (965-90) che prepone alla storia della sua abbazia la biografia del fondatore: *Gesta abbatum Lobbiensium*, in *Mon. Germ. Hist. Script.*, IV, p. 55-56; l'altra e anonima, di poco posteriore, più abbondante di particolari, ma più sospetta: *Vita Landelini* in *Mon. Germ. Hist. Script. rerum Meroving.*, VI, p. 433-44. — Altri testi v. in ACTA SS. *Jun.* II (Ven. 1742) *die* 15, p. 1062-68. — Cf. anche la *Vita metrica Ursmari* di ERIGERO di Lobbes in *Acta SS. O. S. B.*, III-2 (Ven. 1734) p. 552 s., e in PL 139, 1126 ss; v. K. STRECKER, *Die metrischen Viten der hll. Ursmar u. L.*, in *Neues Archiv*, 1933, p. 135-58. — BERLIÈRE, *Monasticon belge*, I, 200 s. — M. DE OMBIAUX, *S. Landelin fondateur des abbayes d'Aulne et de Lobbes*, Bruxelles 1941.

Il 22 settembre a Friburgo di Br. si festeggia un Landelino Eremita e Martire, che, narra la leggenda, era di origine irlandese: venne in Germania per condurvi vita eremitica, ma, da poco arrivato, mentre stava costruendosi la cella nel bosco, fu crudelmente ucciso da un cacciatore nel luogo dove fu eretto un monastero (*Ettenheimmünster*): cf. ACTA SS. *Sept.* VI (Par.-Romae 1867) *die* 21, p. 182 s « in praetermissis ».

LANDERICO (*Landrico*, *Landry*), Santo († c. 656), successore (650) di Audoberto nell'episcopato di Parigi, sotto il re Clodoveo, si segnalò nella carità verso i poveri. Si dice che nel periodo della carestia impiegasse a loro favore anche i vasi sacri. A lui si attribuisce anche la fondazione del primo ospedale di Parigi, detto *Domus Dei* (Hôtel-Dieu). Il suo nome è già nelle antiche litanie locali. Nel 1171 fu sepolto nella chiesa di St. Germain-l'Auxerrois dal vescovo di Parigi Maurice de Sully. La maggior parte delle sue reliquie furono distrutte dalla Rivoluzione (1793). Festa 10 giugno. — ANALECTA BOLLAND., LXII (1944) 151. — ACTA SS. *Jun.* II (Ven. 1742) *die* 9, p. 292–294. — PL 87, 297 ss, con una notizia sul Santo e un privilegio da lui accordato (652), con l'assenso del re, all'abbazia di Saint-Denis (col. 299-302), per il quale egli rinuncia a ogni diritto di ispezione e s'impegna a non sottrarre mai a quella chiesa nessuno dei suoi fondi presenti e futuri: ma questa carta sembra falsificata o addirittura inventata. — *Vies des Saints et des Bienh.*, VI (Paris 1948) p. 177–90, con altra bibliogr.

LANDERICO. v. LANDRICO.

LANDI Stefano (c. 1590-c.1655), maestro di musica, n. e m. a Roma. Fu maestro di cappella del vescovo di Padova (1619) e, ritornato in Roma, maestro di cappella alla chiesa della Madonna dei Monti, nel 1629 aggregato (contralto, evirato) al collegio dei cappellani cantori della cappella pontificia, dal 1632 chierico beneficiato di S. Pietro. Profondo contrappuntista della scuola romana, si segnalò per le sue vaste cognizioni nel canto ecclesiastico e per la melodia delle sue produzioni

(*Missa in benedictione nuptiarum, Salmi* a 4 voci, *Messe*...). Nel dramma religioso *S. Alessio* (1634) diede il primo esempio del duetto. — ENC. IT., XX, 492.

LANDINELLI Vincenzo, di Sarzana († 1627). Studiò a Pisa ed a Roma, ove ricevette dal papa Paolo V prima l'incarico di recarsi in Portogallo in qualità di collettore degli spogli ecclesiastici, indi la nomina di vescovo di Albenga. Nella quale diocesi dimostrò dottrina, senno e zelo, e celebrò un sinodo, in cui emanò utilissime e prudentissime costituzioni, dopo aver conosciuto di presenza lo stato di tutte le sue parrocchie. Nel 1624, avendo rinunziato al vescovato di Albenga, Urbano VIII lo nominò vicario di S. Pietro e prefetto della Consulta, coll'intenzione di elevarlo in seguito alla sacra porpora, a cui il L. non giunse, essendogli sopravvenuta la morte.

LANDINO (*Landini*): — 1) Cristoforo (1424-1492), n. e m. a Firenze, umanista e filosofo platonico, lettore di poesia e di eloquenza nello studio fiorentino (1458), cancelliere di parte guelfa (1467), scrittore di lettere pubbliche presso la Signoria. Oltre ai versi latini, lasciò: il celebre *Commento alla Divina Commedia* presentato alla Signoria nel 1481 con le illustrazioni di Sandro BOTTICELLI (v.); L. fu al suo tempo il principale difensore del valore di Dante, nella cui opera egli vedeva l'allegoria dell'uomo che attraverso la conoscenza dei vizi arriva alla perfezione; — un *Commento all'Eneide* (1478), nella quale egli vede un'allegoria analoga a quella della Divina Commedia; — l'opuscolo *De vera nobilitate* e i dialoghi *De nobilitate animae* (dedicati nel 1472 al duca Ercole d'Este); edd. A. PAOLI-G. GENTILE, Pisa 1915-17), dove contro Averroé e i materialisti difende la concezione platonica dell'anima; — le celebri *Disputationes camaldulenses* (c. 1475), dove uomini illustri (che si fingono raccolti a Camaldoli nell'estate 1468) discutono in 4 giornate: del valore della vita contemplativa e attiva (I giorn., interlocutori Lorenzo de' Medici e Leon B. Alberti) e concludono che la prima è superiore e guida alla seconda ma va alternata con essa; del sommo bene (II giorn., interlocut. L. B. Alberti e Marsilio Ficino) e concludono che esso consiste nel godimento di Dio ultraterreno; del significato dei primi 6 libri dell'Eneide (III e IV giorn.) e l'Alberti vi ravvisa l'allegoria sopra esposta. — Edizz. e studi presso ENC. IT., XX, 493. Aggiungi: *Carmina omnia* a cura di A. PEROSA, Firenze 1939. — V. ROSSI, *Storia letteraria d'Italia. Il Quattrocento*, Milano, Fr. Vallardi 1938³ (ristampa), p. 333-36 e passim; A. BUCK, *Dichtung und Dichter bei Cr. L.*, in *Romanische Forschungen*, 58-59 (1944-46) 233-46. — P. G. RICCI, *Alla ricerca di C. L.*, in *Rinascita*, 4 (1941) 733-44.

2) Francesco (*Francesco degli organi*, o *Francesco cieco*, o *Cieco degli organi*), celebre organista (1325-1397), n. e m. a Firenze Discendente di una famiglia che diede all'arte parecchi uomini illustri (suo padre era Jacopo pittore), perduta la vista nei suoi primi anni (per il vaiolo), tutto si concentrò nello studio dell'organo, in cui riuscì perfettissimo. La sua fama giunse fino a Venezia, ove fu chiamato nel 1361 o 1364 dal doge Lorenzo Celsi nell'occasione dell'arrivo del re di Cipro: questi, ammirato, lo incoronò d'alloro. Di L. non si hanno che alcune canzoni a 2 e 3 voci, in cui si notano e la dolcezza della melodia e la grande sapienza delle combinazioni armoniche. Con Giovanni da Cascia è il maggior esponente del rinnovamento musicale che si operava allora in Firenze: in contrapposto al «Conductus», al «Motetus», al «Rondellus», all'«Hoquetus» della vecchia maniera, l'«ars nova» s'ispira ad altri ideali artistici con le forme prevalentemente liriche del madrigale, della ballata, della caccia e della canzone, arricchite e sorrette dagli strumenti che non solo accompagnano, ma anche si alternano al canto.

Grandi cose meravigliose dicono di lui gli storici. Ciro Rinuccini, rispondendo a un'invettiva scagliata contro Firenze da Gian Galeazzo Visconti, enumerate le molte glorie del secolo, soggiungeva: «E acciocchè nelle arti liberali niuno savio ci manchi, avevamo in musica Francesco, cieco del corpo, ma dell'animo illuminato, il quale così la teoria come la pratica di quell'arte sapea, e nel suo tempo niuno fu migliore modulatore de' dolcissimi canti, d'ogni strumento sonatore e massimamente organi». Anche Coluccio Salutati, segretario della repubblica, asseriva che «glorioso nome della città nostra e lume alla Chiesa fiorentina proviene da questo cieco». Il Villani asserisce che Francesco «suonava anche la lira, l'avena, le tibie, la ribeba, la limbuta e la quinaria, e aveva inventato un nuovo strumento composto di limbuta e di mezzo-canone, che per la sua dolce melodia ebbe il nome di sirena delle sirene»

Si narra che egli era anche in grado di disputare con qualsiasi artista e filosofo, non solo di musica ma di tutte le arti liberali, in cui era versatissimo, e che scriveva pure anche versi latini e italiani; e un giorno, essendo certi nuovi dotti insorti contro la scolastica, il cieco la difese con un'*Apologia* in esametri, la cui forma essenziale è la visione, non priva di reminiscenze dantesche. Un suo discendente, il L. commentatore di Dante, lo definisce come uomo «non indotto in filosofia, non indotto in astrologia, ma in musica dottissimo».

Fu annoverato fra i grandi maestri del sec. XIV e anche il Ludwig non esita a giudicare la sua ballata «Gran pianto agli occhi, greve doglia al core» con accompagnamento di strumenti, come la più bella composizione musicale del suo tempo.

Dall'Italia, sua culla, l'«ars nova» si diffuse nelle Fiandre, in Inghilterra, in Francia, dove ebbe il suo nome da un arcivescovo di Meaux, e prosperò in Parigi, per opera specialmente di Guglielmo di Machault (1300-1372), le cui composizioni hanno una forte affinità con quelle dei trecentisti fiorentini. In Italia, poi, da Firenze si diffuse specialmente nelle regioni centrali (dove brillarono l'abbate Vincenzo da Imola, fra Bartolomeo O. S. B., fra Corrado eremitano da Pistoia, ser Bernabuccio d'Orvieto, ser Matteo e ser Niccolò del Preposto da Perugia...), nel mezzogiorno (Filippetto e Antonello da Caserta) e nel settentrione (fra Giovanni da Genova, Ottolino da Brescia, fra Bartolino da Padova).

Dopo un secolo, il famoso Marchetto da Padova scriveva una dotta *Compilatio in arte musicae mensuratae*. Ma la produzione esorbitante di fanatici o presuntuosi iniziava la decadenza della nuova arte. — BIBL. presso ENC. IT., XX, 493. — Aggiungi: L. ELLINWOOD, *The works of Francesco Landini*, Cambridge (Mass.) 1939 (pp. XLIII-

316); G. Ricci des Ferres in *L'Osservatore Rom.*, 13-IV-1951.

3) **Silvestro**, S. J. (1503-1554), apostolo della Corsica, n. a Margrate (Lunigiana), m. a Bastia in Corsica. Era già sacerdote quando entrò nella Compagnia (1540). Per ragioni di salute ne fu allontanato, ma S. Ignazio lo riaccolse e gli affidò il ministero delle missioni fra il popolo nel quale il L. si era già tanto distinto. Percorse infaticabile città e campagne da Modena a Spoleto, il Ferrarese, il Reggiano, la Lunigiana, la Toscana, la Garfagnana..., seminando la parola di Dio e raccogliendo splendidi frutti spirituali. I signori genovesi lo vollero in Corsica e Giulio III ve lo mandò (1152) come visitatore e commissario apostolico. Restaurò la fede cattolica decaduta nell'isola per il lungo abbandono e minacciata dalla serpeggiante Riforma protestante; rinnovò il costume cristiano nel popolo e nel clero; elevò gli isolani a un più degno vivere civile, tra difficoltà, persecuzioni e calunnie d'ogni genere. — D. Bartoli, *Dell'istoria della Compagnia di Gesù. L'Italia*, I (Torino 1825). — Disse di lui Raff. Augustini: « Egli imita gli Apostoli e gli altri Santi della Chiesa antica, sempre occupato in preghiera, predica ed opere di penitenza e carità » (presso Pastor, *Storia dei Papi*, V, p. 409, con altre testimonianze). — D. L. Fugaccia, *Padre S. L.*, Vicenza, S. A. T. 1942.

4) **Taddeo** (c. 1548-1596), scultore, n. a Firenze, m. a Roma, dove svolse la maggior parte della sua attività sotto i papi Gregorio XIII, Sisto V, Clemente VIII. La sua arte, prevalentemente decorativa, amante delle forme armoniche e dei particolari leggiadri, si dispiega nella *Fontana* (detta poi) *delle tartarughe* (presso il Palazzo Mattei), nella *Lavanda dei piedi* (per la Cappella Gregoriana di S. Pietro, ora nella sala degli Svizzeri del Quirinale). Sono perduti i suoi ritratti in bronzo dei tre Papi ricordati.

LANDIVAR Raffaele, S. J. (1731-1793), n. a Guatemala, insegnò retorica e filosofia nei collegi dei Gesuiti di Puebla e Guatemala, finchè, cacciato dalla patria, si stabilì alla fine in Bologna, dove morì. Lasciò il poema georgico latino *Rusticatio mexicana* (Modena 1781; Bologna 1789, 2ª ediz. riveduta e aumentata), dove in 10 libri di eleganti esametri canta i costumi e le bellezze naturali della sua patria, meritandosi il titolo di « Virgilio Messicano ». — Sommervogel, IV, 1457. — J. Villacorta, *Estudios bibliogr. sobre R. L.*, Guatemala 1931, cui aggiungi, a correzione e complemento, *Anales de la Soc. de geogr... de Guatemala*, 14 (1937) 39-46 (A. Perez) e 18 (1943) 327-58 (D. Vela).

LANDO (*Landone*), Papa (913-914). Da un diploma di Enrico VI risulta che L. è della famiglia da cui discese Angelo Sabinio, capostipite dei *Sabini*. Oriundo della Sabina, successe ad Anastasio (v.). Essendo creatura di Teodora, la sua fama è legata alla grave questione del giudizio che si deve dare di questa donna, moglie di Teofilatto. Liutprando, come si sa, sta per il peggio e ne dice male. Flodoardo invece lo dice Papa esemplare (cf. PL 135, 831). È da notare tuttavia che Flodoardo riassume i dati di L. sotto il nome di « Anastasio », parlando però d'un pontificato di 6 mesi e di 10 giorni che corrisponde a quello di L. Gli successe Giovanni X (v.). — Ciaconius, I, 695. — Baronio, *Ann. eccl.*, XI, 566 s.

LANDO Sitino, di Sezze, antipapa col nome di Innocenzo III (v.) sotto Alessandro III (v.).

LANDOALDO, S. Chi lo dice lombardo, chi anglosassone. Era prete a Roma quando Martino I lo inviò a S. Amando (v.) per lavorare con lui alla evangelizzazione della Gallia Belgica: lo accompagnava tra gli altri il diacono **Amanzio**. Quando giunsero a Maastricht vi era vescovo S. Remaclo (v.) che trattenne con sè L., quale suo collaboratore; difatti fu grandemente aiutato dallo zelo infaticabile dell'apostolo. Questi, a Wintershoven (a ovest di Maastricht) su un terreno donato costruì la chiesa di S. Pietro, consacrata da Remaclo nel 659. L. collaborò anche con Teodardo (v.) successo a Remaclo.

Il re d'Austrasia, allora stabilito a Maastricht, era largo di elemosine con L. Un giorno **Adriano**, discepolo di L., mentre si recava a ritirare l'offerta dal re, fu assassinato da ladroni presso Villiers; perciò Adriano è onorato come martire. **Amanzio** morì verso il 670. Poco tempo prima di Amanzio e dopo Adriano era morto L. (19-III-668), che fu sepolto a Wintershoven. Floriberto l'1-XII-735 ne esumò il corpo, che fu trasferito a Maastricht. Due secoli dopo fu riposto in terra per essere meglio celato agli invasori Normanni. Verso il 980, ritrovato coi corpi di Adriano, Amanzio e di altri, fu traslato a S. Bavone di Gand. Peraltro anche l'abbazia di Mont-Blandin rivendica a sè l'onore di possedere le reliquie di questi Santi: e ci mancano dati per dirimere la questione. — *Vita e Translatio*, in gran parte favolosa, scritta da Erigero di Lobbes per invito di Notgero vescovo di Liegi (sec. X), in *Mon. Germ. Hist. Script.*, XV, p. 601-11, e in Acta SS. *Mart.* III (Ven. 1736) *dic* 19, p. 35 ss (quivi, p. 43-47, un'altra *Translatio* di un monaco di Gand), donde fu riportata in PL 139, 1109-24. — Altra bibl. in *Vies des Saints et des Bienh.*, III (Paris 1941) 425.

LANDOLFO (*Landulfo*): — 1) **L. II**, della nobile famiglia da **Carcano** († 23-III-998), arcivescovo di Milano dal 23 o 10-XII-979 (eletto simoniacamente e per intervento dell'imperatore, secondo F. Savio). Bonizone (o Ambrogio) suo padre, che aspirava al predominio sulla città, fu ucciso, e i suoi figli, compreso L., dovettero fuggire. L. ritornò presto sulla sede quando le parti, mediante trattative, si furono rappacificate. Con L. ha inizio il vero periodo feudale della storia milanese; per difendersi dai partiti L. si legò gli ottimati dell'aristocrazia maggiore concedendo ad essi in feudo tutte le pievi, le dignità, gli ospedali già posseduti dagli arcipreti e dai cimiliarchi della città. — Al. Visconti in Enc. It., XX, 494, con ampie indicaz. bibliogr. — F. Savio, *Gli antichi vescovi d'Italia. La Lombardia*. I, *Milano*, Firenze 1913, p. 374-78.

2) **L. di S. Paolo**. v. L. junior.

3) **L.**, cappellano di S. Enrico II imperatore, fu vescovo di **Torino** dal 1015 circa. Beneficò il monastero dei SS. Solutore, Aventore e Ottavio, fondato dal vescovo Gesone (1000-1011), dove prima sorgeva il tempio dei SS. Martiri. Restaurò la chiesa di Testona ormai cadente e vi costituì, dotandola, una collegiata di 14 canonici. Nel 1024 intervenne alla fondazione fatta in Pinerolo da Ulderico Manfredi, marchese di Torino, e da suo fratello Alrico, vescovo d'Asti, di una congregazione di 4 sacerdoti con a capo il prevosto di

Pinerolo, la quale assunse il titolo di chiesa dei SS. Donato o Maurizio, protettori del comune di Pinerolo. Nel 1018 ricevette la visita di Eriberto, metropolita di Milano. Partecipò al conc. Lateranense del 1015. Nel 1030 si recò a Roma con Alberico, vescovo d'Asti, Alberico, vescovo di Vercelli, e Bernaldo, vescovo di Pavia, e con altri prelati sottoscrisse una lettera di papa Giovanni XX, diretta ai fedeli di Montpellier, per esortarli a riparare la celebre chiesa di quella città. Nel 1034, avendo un sacerdote, di nome Sigifredo, istituito nella cappella della SS. Trinità in S. Giovanni di Torino un collegio di cappellani, L. li fregiò del titolo di canonici, costituendo così la collegiata della SS. Trinità. Fondò nel 1037 la chiesa di S. Maria della Scala in Chieri e stabilì sul territorio il proprio potere. Sempre in Chieri costruì un fortilizio con mura e torri e circondò di baluardi i castelli di Macuriado e Pizzone. A lui si deve anche la fondazione della abbazia di Cavour, nel 1037.

È però da osservare che, trovandosi al 1029 un Pietro vescovo di Torino, si è avanzata la non improbabile ipotesi che i Landolfo, autori delle opere surricordate, siano due e non uno. — Ughelli, IV, 1031 s. — Cappelletti, XIV, 25 s.

4). L., Beato († 1134), nativo di Vareglate, detta volgarmente Variglia, presso Asti, fu benedettino di S. Pietro in Ciel d'oro a Pavia poi vescovo di Asti nel 1103 come successore di Ottone III. Stabilì la festa anniversaria della consacrazione della cattedrale, da celebrarsi il 7 luglio (trasferita dalla Congregaz. dei Riti alla 2ª Domenica di novembre, nel 1831). Esercitò anche apostolato di pacificazione delle discordie cittadine. L'antico calendario del breviario astigiano assegna la data della sua morte al 7 giugno 1134. — Ughelli, IV, 359-361, con diffuse notizie, anche circa il distacco giurisdizionale dei suffraganei dal metropolita di Milano, decretato dal papa Innocenzo II. — Cappelletti, XIV, 102 s. — Lanzoni, II, 834. — Acta SS. *Jun.* II (Ven. 1742) *die* 7, p. 43-47 con *Vita* scritta da Fil. Malabaila, 834.

5) L. (per errore anche *Pandolfo, Radolfo, Rodolfo di Columella*...) Colonna (*de Columna*), dell'illustre famiglia italiana dei Colonna (v), canonico di Chartres e insieme, per concessione di Nicola IV e di Bonifacio VIII, amministratore provvisorio della chiesa cardinalizia dei SS. Sergio e Bacco. Visse tra la fine del sec. XIII e il principio del XIV. Scrisse il trattatello *De translatione imperii*, che dipende dal trattato analogo, scritto nel 1309 da Tolomeo da Lucca (ed. M. Krammer, *Determinatio compendiosa*, Hannover-Lipsia 1909, p. 66-75): l'opera di L. (ed. Goldast, *Monarchia*, II, Francoforte 1668, p. 88-95) è intesa a provare che il papato, ricevuto l'impero d'Occidente dalla donazione di Costantino (v.), lo trasferì dai Greci ai Franchi e dai Franchi ai Tedeschi. Marsilio da Padova (v.) credette che questa tesi del «satrapo romano» fosse tanto importante, diffusa e deleteria da giudicarla degna di una confutazione.

Al Nostro si attribuiscono ancora un *breviarium historiarum* dall'inizio del mondo al 1320, dedicato a Giovanni XXII (ed. Poitiers 1479; *Mon. Germ. Hist. Script.*, XXIV, 268 ss) e il trattato *De pontificali officio*, dedicato a Giovanni XXII, dove L., sulle orme del *De consideratione* di S. Bernardo, denuncia i vizi del clero e ne richiama i doveri (edito parzialmente da R. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern*, II, Roma 1914, p. 530-39; nel vol. I, Roma 1911, p. 207-10 se ne dà esauriente analisi). — Bibl. presso J. Rivière in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 2557 s. Aggiungi: *Mélanges d'arch. et d'histoire*, 2 (Roma 1882) 126-30.

Non sembra sostenibile l'identificazione di L. C. con L. sagax (v.).

6) L., della famiglia Cotta, capo della *Pataria* milanese nel sec. XI, era fratello di Erlembaldo (v.), e lo precedette nel dirigere, con Anselmo da Baggio (v. Anselmo di Lucca) ed Arialdo (v.), quella associazione popolare, che aveva per fine il combattere la corruzione simoniaca e nicolaitica del clero. Era eloquentissimo; anche S. Pier Damiani ne lodò la potente voce e la facondia: lo chiamarono « dux verbi ».

Era stato, con Arialdo, scomunicato nel conciliabolo di Fontaneto (Novara) nel 1057. Ricorse a Roma per scolparsi, ma a Piacenza fu colpito da mano sicaria e costretto a retrocedere. Il papa Stefano X lo prosciolse dalla scomunica, e mandò a Milano una legazione composta dal vescovo di Lucca Anselmo da Baggio, e da Ildebrando, che eccitarono Arialdo e L. a continuare nell'impresa. I sacerdoti nicolaiti lo minacciarono di morte, anche in occasione dei tumulti suscitati per la seconda missione pontificia presieduta da S. Pier Damiani (v.), ed una terza volta lo colpirono con un pugnale avvelenato, che però non gli fece danno. Verso il 1060, estenuato dalle fatiche e dalla lotta terribile, affetto da polmonite, morì, lasciando il fratello Erlembaldo erede della sua missione e del suo spirito. I contemporanei lo chiamano soltanto L.; il cognome di *Cotta* si trova in autori posteriori al sec. XIII. — *La cronaca milanese* di L. Seniore (v. sotto), trad. di A. Visconti, Milano 1928. — C. Pellegrini, *I Santi Arialdo ed Erlembaldo*, Milano 1897. — F. Savio, *o. c.*, p. 414 s.

7) L. junior o *L. di S. Paolo in Milano*, nato a Milano (c. 1076). Fu coinvolto nella sollevazione popolare contro suo zio Liprando, e dovette riparare in Francia. Ritornato, godette la protezione dei nobili Anselmo da Pusterla e Olrico. Studiò a Orléans, Tours, Parigi. Chierico accolito della chiesa di S. Paolo (dal 1099), avversò l'elezione (1111) di Giordano da Clivio (v.), dal quale peraltro fu perdonato e promosso al diaconato. Ma avendo di nuovo partecipato al movimento di opposizione a Giordano, nel 1116 fu privato della chiesa di S. Paolo. Perduto ogni ufficio e beneficio, fece l'istitutore e lo scriba, finchè dal nuovo arcivescovo Anselmo ebbe un importante ufficio (1126). Parteggiò per Corrado III (1128). Combattè accanitamente S. Bernardo (v.). Scrisse *Liber historiarum Mediolanensis urbis* dal 1094 al 1137, edito da Muratori, o. c., V (Mil. 1724) 469-520, con prefazione e note di Gius. Ant. Sassi; nuova ediz. a cura di C. Castiglioni, Bologna 1934.

8) L. patarino. v. L Cotta.

9) L. sagax (di origine campana?), probabilmente monaco, visse tra i secc. IX e X (secondo Muratori). Continuò la storia di Paolo Diacono (v.) che conduce fino all'806. A lui infatti si attribuisce la compilazione dei libri XVI-XXIV della *Historia*

miscella. Edizz.: P. Pithou, Basilea 1569; E Camisio, Ingolstadt 1603; Muratori, *o c.*, I-1 [Mil. 1723] 179-185 nuova ediz. dei *Rer. It. Script.*, Città di Castello 1910, a cura di G. Rossi-V. Fiorini; *Mon. Germ. Hist. Auctores antiquiss.*, *Eutropii Breviarium ab U. Cond., cum versionibus graecis et Pauli Landolfique additamentis*, II (Berlino 1879), a cura di H. Droysen; A. Crivellucci in *Fonti per la St. d'It. Scrittori dei secc. X-XI*, Roma 1912 s. Se questo storico non appartiene al sec IX, come vuole Muratori, ma è da identificarsi col **Landolfo de Columna**, canonico di Chartres del sec. XIV, egli è autore di altre opere: v. sopra, L. Colonna.

10) **L. senior**, prete di Milano dei secc. XI-XII, autore di una *Historia Mediolanensis* dal 374 al 1085, in 4 libri, edita da L. C. Bethmann e W. Wattenbach nei *Mon. Germ. Hist. Script.*, VIII (Hannover 1848) 32-100, e da Muratori, *Rerum It. Script.*, IV (Milano 1723) 59-120, con note di Orazio Blanco e colle correzioni di G. Pietro Puricelli; nuova ediz. dei *Rer. It. Scr.*, IV-2, fasc. 1-2 Bologna, Zanichelli 1942), a cura di A. Cutolo; vers. ital. di A. Visconti, Milano 1928. F. Savio attribuisce a L., con buone ragioni, anche la Dagiana Historia (v.). Fu accanito nemico di Gregorio VII (v.) e della riforma cluniacense. È un cronista partigiano, maldicente, disonesto e non si perita di travisare e di inventare fatti a sostegno delle sue tesi. — O. Kurth, *Landuf der Ältere*, Halle 1885.

LANDONE, Papa. v. Lando.

LANDOS (*Atanasio*) Agapios. v. Agapios.

LANDRADA, Santa (sec. VII). Vergine di origine carolingia secondo l'errata narrazione del suo biografo, condusse prima vita solitaria, poi costruì la chiesa e il monastero di Bilsen, presso Liegi, e ne fu abbadessa. Morì sulla fine del sec. VII. Il suo nome è in antiche litanie locali specialmente in quelle dell'abbazia di S. Bavone di Gand, dove L. era onorata con un gruppo di Santi, tra i quali S. Landoaldo (v.), detti di Wintershoven. Quivi erano un giorno sue reliquie, che più tardi furon portate anche in Gand con quelle del Santo or nominato. — Acta SS. *Jul.* II (Ven. 1747) *die* 8, p. 619-629, con *Vita* composta da Teodorico abbate di S. Trudone all'inizio del sec. XII. — Surius, *De probatis SS. hist.*, IV, p. 135-141. — Analecta Bolland., LIX (1941) 280; LXII (1944) 168.

LANDRIANI: — 1) **Gerardo**, Card. († 1445), n. a Milano, canonico di S. Trinità a Pavia, vescovo di Lodi sotto Martino V, trasferito a Como da Eugenio IV, che nel conc. di Firenze lo nominò cardinale dal titolo di S. Callisto e lo incaricò di una legazione presso Filippo Maria Visconti. Partecipò al conc. di Basilea, che gli affidò una missione presso il re di Inghilterra. Morì a Viterbo (si dice di veleno per mandato di Filippo M. Visconti). Ivi fu sepolto nella chiesa di S. Francesco.

Fu in relazione epistolare con Leonardo Bruni, Filelfo, Lorenzo Valla. Anch'egli infatti era un esimio umanista, fornito di ricca biblioteca e di cultura classica; e sono giustamente lodati i suoi discorsi tenuti al conc. di Basilea e alla corte inglese. Egli è poi noto per la felice scoperta degli scritti retorici di Cicerone. Aveva rapporti amicali anche con umanisti paganeggianti, come Marsuppini, Poggio, Beccadelli, ma nessuno allora se ne faceva ombra. — Ciaconius, II, 910. — Pastor, *Storia dei Papi*, I, p. 376 s.

2) **Glicerio** *a Christo*, Ven., piarista (1588-1618), n. a Milano da Orazio e Anna Visconti [il fratello di costei aveva sposato la sorella di S. Carlo Borromeo], fu educato dal padre († 1598) e dalla madre a una vita integralmente cristiana. Quattordicenne faceva voto di castità perfetta e, in segno di perpetuo fidanzamento, consegnava alla Vergine un anello d'oro; da allora, testimonia egli stesso, non soffrì mai gli stimoli della carne. Da suo zio L. Marsilio (v.) fu fatto abbate di S. Antonio piacentino; e ricevette gli Ordini minori. A Bologna studiò filosofia, diritto e teologia. Ventenne si recò a Roma e col fratello Fabrizio (allora prelato della Curia Romana, poi vescovo di Pavia) attese agli studi teologici presso i Domenicani. Indulse un poco alle vanità mondane, ma, richiamato dal card. Pio, si rimise sul buon sentiero e si aggregò al santo sacerdote spagnolo Franc. Mandes nelle opere di pietà, di carità, specialmente nella redenzione delle donne perdute; per consiglio del fratello e per ordine di papa Paolo V scelse come confessore il vener. carmelitano Domenico di Gesù Maria. Partito il Mandes, con 5 compagni sacerdoti si unì (1612) a S Giuseppe Calasanzio (v.): il 2-VII-1617 prese l'abito calasanziano e compì il noviziato sotto il vener. Casani Pietro a Nativitate B. Mariae V. (v). Brillarono allora in sommo grado le sue virtù, l'orazione continua, la pietà eucaristica e mariana, l'umiltà, la povertà, la penitenza, lo zelo per l'istruzione catechistica dei bambini e degli adulti, per l'assistenza a poveri, infermi, carcerati, fanciulle e donne pericolanti..., a favore dei quali largamente profuse anche i suoi beni. Per amore di solitudine penitente, un giorno scappò da Roma e si ritirò in una selvaggia località presso Spoleto; ma richiamato dal superiore, obbediente tornò a Roma. Colpito da gravissima malattia ancor novizio, per dispensa pontificia potè emettere i voti solenni. E santamente morì il 15-II-1618 poco meno che trentenne.

Per interessamento dello stesso S. Giuseppe Calasanzio, di Domenico di Gesù Maria e di Pietro Casani, nel 1620-1631 si svolse in Roma l'inchiesta sulla sua santità. Introdotta la causa il 16-IV-1885, fu riconosciuta l'eroicità delle virtù il 21-V-1931. — Cf. AAS XXIII (1931) 347-50.

3) **Marsilio**, milanese, abbate di S Antonio in Milano, poi protonotario apostolico e referendario di ambe le Segnature, venne da Gregorio XIV mandato Nunzio in Francia (1591). Creato da Clemente VIII vescovo di Vigevano (1593) in seguito ad istanza del re di Spagna, visitò accuratamente la diocesi: fece la relazione della visita nel sinodo diocesano radunato da lui nel 1595, del quale fece stampare i decreti, insieme con quella relazione. Inviato da Clemente VIII nell'esarcato di Ravenna, lasciò durante l'assenza il governo della diocesi al coadiutore Sebast. Cattaneo O. P. Tornato a Vigevano, il L. tenne un altro sinodo nel 1599. Al sinodo radunato in Milano dal card. arciv. Federico Borromeo, propose con successo di mandare a Roma Carlo Bascapè vescovo di Novara e Giulio Del Carretto vescovo di Casale, a sollecitare presso Paolo V la causa di beatificazione di S. Carlo Borromeo. Morì nello stesso anno a Milano, assistito dal cardinale Federico Borromeo.

LANDRICO (*Landry*, *Landricus*), S. († 17-IV

di un anno vicino al 700), figlio primogenito di S. Vincenzo Madelgario o Maugero (festa 16 luglio) e di Santa Valdetrude (festa 9 aprile), fratello di Santa Adegonda (festa 30 gennaio). Vinte le resistenze del padre, che bramava veder continuata in lui la propria famiglia, entrò nello stato ecclesiastico e ricevette gli Ordini. Si dice che divenne vescovo di Metz o di Meaux, ma i documenti antichi delle due chiese non ne fanno menzione. Suo padre aveva fondato i monasteri di Haumont e di Soignies nell'Hennegau ed egli stesso vi si era fatto monaco. L. fu al suo letto di morte e, fermatosi a Soignies, governò le due abbazie. La sua tomba a Soignies fu glorificata da numerosi miracoli. Festa nella dioc. di Tournai il 17 aprile. — ACTA SS. *Apr.* II (Ven. 1738) *die* 17, p. 487–91. — Quivi (p. 488 s) troverai i testi che fanno del Nostro un *episcopus Metensis* (atti di S. Vincenzo, atti di L., martirologi; cf. CH. PFISTER, *Vita S. Vincentii*, in *Rev. historique*, 1892, p. 43–63) e quelli che ne fanno un *episcopus Meldensis* (« Gesta episc. Camerac. »; cf. K. ZEUMER, in *Mon. Germ. Hist. Form.*, 33 s). G. MORIN opina che L. fosse vescovo missionario di Meltburch (= Melsbroeck ?) nella regione di Bruxelles (v. *Rev. bénéd.*, 29, p. 262 ss). Per altri, L. era vescovo abbate di Soignies (cf. H. SPROEMBERG in *Neues Archiv*, 1928, p. 77–142). — ACTA SS. *Belgii*, V (1789) 205–10. — U. BERLIÈRE, *Monasticon belge*, I (Maredsous 1890–97) 135. — L. VAN DER ESSEN, *Etude critique et littéraire sur le « Vitae » des Saints mérovingiens de l'ancienne Belgique*, Lovanio 1907, p. 288-91.

LANDSBERG (di): — 1) Errada. v. ERRADA di L. e HORTULUS *animae*.

2) Giov. Giusto. v. LANSPERGIO.

LANDSKRON (*Lantzkrana*) Stefano (*di*), canonico regolare agostiniano, entrò (c. 1430) nel monastero di S. Dorotea di Vienna, di cui fu preposto. Effettuò sagge riforme nei monasteri di Chiemsee e Neustift. Scrisse opere ascetiche e catechistiche, tra cui è molto popolare, lo *Himmelstrass* (Augusta 1484; 1501; 1510), redatto nel 1465, illustrante le verità cristiane, specie quelle da credersi esplicitamente. Morì a Vienna il 29 novembre 1477. — HURTER, *Nomenclator*, II (1906) col. 1085.

LANDTSPERGER Giovanni: — 1) Carmelitano (c. 1465–1528 o 1529), di Landsberg (Svevia), studiò a Ingolstadt (1487), a Lipsia (1494) e fu monaco a S. Anna di Augusta. Quivi parteggiò per gli anabattisti ed espose opinioni temerarie ed erronee. Perciò fu perseguitato e dovette riparare negli ultimi mesi di vita a Berna, dove morì. Lasciò una decina di scritti sopra argomenti di teologia allora messi in discussione dalla Riforma luterana (Comunione sotto le due specie, il Battesimo, la Messa . . .). — M. MARTIN, *J. L.*, Erlangen 1902.

2) Certosino di Colonia. v. LANSPERGIO.

3) *Müller*, alias L. († 1539 o 1544), nativo di Eggenfelden (Baviera), cappellano degli arciduchi Alberto IV e Ludovico X di Baviera, ebbe cura d'anime in varie località e da ultimo a St. Jodok in Landshut (dal 1519). — v. K. SCHOTTENLOHER in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VI, col. 371.

LANDUCCI Ambrogio, agostiniano (1599–1669), nato a Siena, entrò giovanissimo nell'Ordine. Compiuti con grande profitto gli studi, fu decorato di gradi accademici, e, per le doti di prudenza e di zelo, fu eletto a diversi uffici di governo. Consultore del S. Uffizio di Siena (1645), decano del collegio teologale e teologo del Granduca, nel 1655 fu promosso Prefetto del Sacrario Apostolico e vescovo di Porfirio. Vi ritenne sempre umile e modesto genere di vita religiosa, solo largheggiando più in beneficenza: restaurò conventi, eresse cappelle, ornò chiese.

Scrisse molto, specialmente sulla storia dell'Ordine; raccolse in tre libri quanto si riferisce al Sacrario Apostolico, sia in memorie che in direttive.

BIBL. — OSSINGER, *Biblioteca Augustiniana*, Ingolstadii et Augustae Vindelicorum 1768, p. 143-5. — LANTERI, *Eremi Sacrae Augustinianae*, I (Romae 1874) 224-5. — LOPEZ BARDÓN, *N. Crusenii Monastici Cont*, II (Vallisoleti 1903) 84 e 110. — HURTER, *Nomenclator*, IV (1910) col. 215-6. — PERINI, *Bibliographia Augustiniana*, II (Firenze 1931) 143-5.

LANDUINO. v. LANUINO.

LANFRANCO di Bec, o di Canterbury, O. S. B., venerato nell'Ordine come Beato (cf. PL 150, 97 ss), fu il XXXIV arcivescovo di Canterbury e il I dopo la conquista normanna.

Nacque verso il 1005 da stirpe nobile a Pavia, che era in quel tempo il centro più importante d'Italia per la formazione giuridica. Compiuti gli studi regolari nella città natale, si specializzò nella scienza giuridica. Ritornato a Pavia dopo una lunga assenza, esercitò l'avvocatura con tale successo da divenire uno dei più apprezzati giuristi di quella scuola. Per motivi ancora ignoti verso il 1035 abbandonò improvvisamente la patria, diretto verso la Normandia, e aperse una scuola di belle lettere e di dialettica nella città di Avranches. Nel 1042, sorpreso dai briganti nel viaggio verso Rouen, dove pare che si recasse in cerca di miglior fortuna e di fama più grande, salvò la vita con il voto di farsi monaco. Lo eseguì immediatamente entrando nella piccola, povera, mal situata e poco provvista abbazia di Le Bec, allora governata, poco abilmente come sembra, dal suo fondatore Erluino.

Scelto da lui come priore, L. prese in mano il governo del monastero e della scuola monastica, che dalla sua capacità fu portata a fama universale. Infatti, resa celebre dalla dottrina e dalla personalità del monaco lombardo, la scuola teologica di Bec finì col superare quella di Tours, quella di Liegi e tutte le altre, attirando discepoli da tutto l'Occidente: dalla Francia, dalla Fiandra, dalla Germania e dall'Italia. Fra gli altri vi si distinsero Ivo di Chartes, Teodorico di Paderborn, Anselmo d'Aosta e Anselmo di Lucca (poi Alessandro II).

Il fatto che presentò L. e la sua scuola all'ammirazione universale fu la lotta eucaristica aperta da BERENGARIO di Tours (v.). La celebre lettera di Berengario al priore di Bec (PL 150, 63), giunta al destinatario mentr'egli presenziava in Roma al conc. Lateranense del 1050, gli offerse l'opportunità di rivelare la sua scienza teologica nell'accurata esposizione delle sue idee sull'Eucaristia, fatta davanti all'assemblea conciliare e accolta con plauso da parte di tutti. Il concilio di Vercelli (1050) e il sinodo di Brionne presso Bec, nei quali L. si presentò con l'autorità di teologo papale, diedero alla sua fama nuovo splendore ed egli divenne ben presto l'uomo di fiducia dei Papi, il più grande maestro di scienza ecclesiastica e la maggior au-

torità teologica d' Occidente. Il conseguimento da parte di Nicolò II della dispensa sull'impedimento di consanguineità per il matrimonio di Guglielmo il Conquistatore con la cugina Matilde di Fiandra, mise in evidenza la singolare abilità diplomatica di L. Guglielmo ne tenne conto e lo attirò nel movimento della vita politica, facendosene uno dei suoi consiglieri principali, particolarmente nel campo delle relazioni con la curia papale, presso la quale lo mandò, come suo ambasciatore, per importanti missioni. Come riconoscimento dei suoi meriti, nel 1066 gli conferì la dignità abbaziale del monastero di S. Stefano di Caen da lui fondato e, un anno più tardi, gli offerse, senza che L. l'accettasse, la vacante sede vescovile di Rouen.

Invece la commissione pontificia, venuta da Roma dietro richiesta dello stesso L. per dare una sistemazione nuova alla Chiesa d' Inghilterra dopo la conquista normanna, nel 1070 gli comunicava la sua designazione alla sede arcivescovile di Canterbury, scoperta per la deposizione dell'arcivescovo Stigand. L'immane lavoro, che il nuovo posto gli domandava, sulle prime parve far vacillare L.; egli volle ritirarsi, ma subito la naturale fermezza di volontà prevalse: si diede con decisione ferrea e gigantesca energia all'opera di ricostruzione e di riforma. L'impresa che si imponeva con maggiore urgenza era la restituzione all' arcivescovato di Canterbury dell'autorità che gli competeva, quasi completamente scomparsa durante il governo del predecessore. Gli sforzi di L. in questo senso furono coronati da pieno successo. Nel conc. di Windsor del 1072 egli riportò vittoria sul potente partito d'opposizione: il quale mirava a sottrarre alla sua giurisdizione le tre diocesi di Worchester, di Lichfield e di Rochester appartenenti per diritto alla provincia di Canterbury, gli contestava il primato d'Inghilterra e si proponeva di sostituire il clero secolare ai monaci nell'abbazia capitolare di Canterbury e in tutti gli altri monasteri cattedrali del paese. Nel detto concilio, sconfitti gli avversari, ottenne per la sua sede il diritto metropolitano e primaziale su tutta l'Inghilterra; la sua abbazia capitotare continuò a sussistere; a cominciare da quel momento, egli divenne, dopo il re, la personalità più eminente nella Chiesa e nello Stato inglese. Nondimeno, difficilmente si potrà difendere L. dall'accusa di falsificazione dei documenti che presentò al conc. di Windsor per provare il diritto primaziale della sede di Canterbury contro quella di York.

Affermata da ogni parte la sua posizione e ormai sicuro del suo prestigio, egli intraprese immediatamente l'attuazione di un grandioso piano di ricostruzione e di riforma nella sua residenza, nella sua diocesi e in tutto il territorio della sua giurisdizione, sempre guidato dall'intento di modellare la Chiesa inglese nella costituzione, nell'amministrazione, nel diritto e nella coltura sulla forma delle Chiese del continente meglio organizzate e più progredite. Ricostruì il duomo e l'abbazia cattedrale di Canterbury, ne restaurò le finanze e la disciplina, riorganizzò la scuola capitolare e la biblioteca. Trasferì i vescovadi di campagna nelle città, ripristinò l' istituzione dei sinodi, diede al clero il privilegio di un foro speciale e introdusse il diritto pseudoisidoriano in vigore nel continente. Riformò i monasteri coll'importazione di numerosi monaci dalle abbazie normanne riformate e li costrinse all'osservanza rigorosa della povertà e della clausura. Il prestigio di L. si affermò anche nel campo politico. In tempo di assenza, il re Guglielmo gli affidava senza titubanza la stessa amministrazione del regno; nè ebbe mai a pentirsene. Nessun arcivescovo di Canterbury fu più potente di lui.

Ma nel 1087 Guglielmo, il suo grande sostenitore ed amico, morì. Il successore, Guglielmo II, non gli continuò la benevolenza del padre. Il 24 maggio del 1089 una morte tranquilla metteva fine alla prodigiosa operosità di questo giurista, monaco, maestro, teologo, arcivescovo e uomo di Stato, che in ogni campo si era mostrato eminente e straordinario.

È a dire che le relazioni di L. con papa Gregorio VII (v.) furono abbastanza fredde, fin da quando Gregorio, allora arcidiacono Ildebrando, aveva impedito a Roma la ratificazione di quei decreti del conc. di Windsor, i quali chiaramente miravano a fare dell'arcivescovo di Canterbury il patriarca delle isole britanniche. Con magnifico slancio L. attuò la riforma gregoriana, ma, si direbbe, non già perchè fosse promossa da papa Gregorio, bensì perchè rientrava nel programma religioso di L. stesso. Tant'è vero che quel magnifico slancio venne meno in due punti sostanziali della riforma gregoriana: il celibato ecclesiastico e l'investitura laica, che trovarono L. tollerante o freddo. E non s'adoprò efficacemente affinchè Guglielmo il Conquistatore, così arrendevole con lui, offrisse il suo regno in omaggio feudale alla S. Sede (cf. *Epist. 8*, PL 150, 517; testo in PL 148, 735). E quando scoppiò lo scisma dell'antipapa Guiberto (Clemente III, v.), suscitato dall' imperatore Enrico IV nel 1080, L. difese Gregorio dalle ingiuste accuse e impedì la propaganda guibertista nell'isola, ma rifiutò di pronunciarsi e tenne l'Inghilterra in posizione di neutralità (cf. *Epist. 59*, PL 150, 548 s).

Opere. L. ebbe gran fama anche come uomo di dottrina, benchè la sua eredità letteraria sia poca e povera cosa. Il suo merito non sarebbe forse di molto accresciuto dalle opere che gli furono attribuite ma che non pervennero a noi: un *Commentario sui Salmi*, un *Encomio* di Guglielmo il Conquistatore (testimoniato da Sigeberto di Gembloux), un *De sacramentis excommunicatorum* (ricordato in un catalogo del 1347 della biblioteca di Prüfening), una *Storia ecclesiastica* del suo tempo (di cui parla Eadmero, PL 159, 354 A-B, e che potrebbe identificarsi con la narrazione della controversia tra L. e la sede di York: cf. *De primatu Contuariensis Ecclesiae*, PL 150, 623-26).

Possediamo di lui: — *Commentarius* alle epistole paoline, « cum glossula interjecta » (PL 150, 101-406); — *Adnotatiunculae* alle *Collationes* di Giovanni Cassiano (ivi, 443 s); – *Decreta pro Ordine S. Benedicti* (ivi, 443-516), esplicazione non priva d'interesse della Regola benedettina; — *Sermo, sive sententiae* (ivi, 637-40), norme di vita religiosa; — *De celanda confessione* (ivi, 625-32), dove, mostrata la gravità dell'infrazione del sigillo sacramentale, afferma che, mancando il sacerdote approvato, è conveniente fare la confessione ai semplici chierici, e perfino ai laici onesti (non già per ottenerne l'assoluzione sacramentale, ma per suscitare le condizioni di umiltà e di contrizione che preparano la remissione): v. Laici (la

confessione fatta ai); mancando anche i laici, la confessione si faccia a Dio.

Di grande importanza storica sono le *Epistolae* di L.: la raccolta iniziata dal D'Achery e completata da G. A. Giles ne comprende 63 (ivi, 515–52), tra quelle scritte da L. e quelle inviate a L., tutte relative al periodo dell'episcopato. Ma l'opera che meritò a L. un posto notevole nella storia della teologia del tempo è il *De corpore et sanguine Domini*, contro Berengario (ivi, 407–442), scritto verso il 1070, dove, concludendo la sua polemica coll'eretico, già iniziata a Bec verso il 1048 (cf. PL 150, 63, 413), L. denuncia il razionalismo di Berengario che, disprezzate le sacre autorità, s'affidò a una falsa dialettica, smonta le sue obiezioni, ed espone vigorosamente la dottrina cattolica sulla transustanziazione e sulla presenza reale. Denunciando l'errore di Berengario, che pretendeva appoggiarsi su Scoto Erigena (v.), L. non aggiunge molto alle elaborazioni di Pascasio Radberto (v.), di Adelmanno (v.), di Durando da Troarn (v.); usa con assai parsimonia della dialettica, che, anzi, almeno a parole e per reazione contro l'abuso che si faceva di essa, sembra condannare, felice di esporre soltanto la voce del popolo, della Chiesa, della tradizione: era la sua ambizione e fu il suo merito.

Bibl. — *Vita* scritta da Milone Crispino, cantore di Bec, in PL 150, 29-58 e in Acta SS. O. S. B., II, 628 ss. — Altre fonti biografiche: Eadmero, *Historia novorum*, I, PL 159, 352-62; Guglielmo di Malmesbury, *Gesta pontificum anglorum*. PL 189, 1458 79; Sigeberto di Gembloux, *De script. eccl.*, 155, PL 160, 582; Orderico Vitale, *Hist. Eccles.*, IV, PL 188, 326-29.

Edizioni. D'Achery, Parigi 1648, un vol in f. — G. A. Giles, Oxford 1844, 2 voll. — Le due edizioni precedenti sono ripresentate in PL 150, con prolegomeni e note abbondanti di L. d'Achery. — *The monastic constitutions of Lanfranc*, Edimburgo 1951, a cura di D. Knowles. ediz. e vers., con introduz. e note, delle *Consuetudines* redatte da L. per i monaci della sua cattedrale, le quali ebbero larga diffusione nei monasteri inglesi; a p. 134–49 è riprodotta anche la *Instructio novitiorum sec. consuetudinem Eccl. Cantuar.* basata sulle costituzioni di L.

Studi. A. Charma, Paris 1849. — J. de Crozals, ivi 1877. — H. Böhmer, *Die Fälschungen Erzbischof L.s von C.*, in *Studien zur Gesch. der Theol. u. der Kirche*, VIII-1 (Leipzig 1902); cf in contrario E. Hora in *Theol. Quartalschr.*, 1930, 288-319. — H. Böhmer, *Kirche u. Staat in England., in 11 u. 12 Jahrh.*, Leipzig 1902. — A. Amann-A. Gaudel in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 2558-70. — A. J. Mac-Donald, Oxford 1926; London, S. P. C K. 1944 (pp. VIII–307). — A. Gwynn, *L. and the Irish Church*, in *Irish ecclesiastical record*, 57 (1941) 481-500; 58 (1942) 1-15 — *Studies in medieval history presented to Fr. Maur. Powiche*, Oxford, Clarendon Press 1948, p. 15-26 (J. Le Patourel, *The reports of the trial of Penenden Heath*: i diritti di L. sulle terre già occupate da Eudes vesc. di Beauvais e fratello del Conquistatore); p. 27-48 (R. W. Southern, *L. of Bec and Berenger of Tours*: il contrasto nella formazione e nei metodi dialettici dei due antagonisti; Berengario rimase in fondo un semplice grammatico, mentre L. è un logico di talento). — J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII s.*, Bruges-Paris 1948², passim (v. indice onomastico). — G. Paré, A Brunet, P. Trembalay, *La renaissance du XII s.*, Paris-Ottawa 1933, passim (v. indice). — J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption au début du moyen-âge*, Paris 1934, p. 31, 42, 68, 470. — P. Anciaux, *La théol. du sacrement de la Pénitence au XII s.*, Louvain-Gembloux 1949, passim (v. ind.). — C. Spicq, *Esquisse d'une hist. de l'exégèse lat. au m.-a.*, Paris 1944, p. 54 (v. anche ind.).

LANFRANCO di Cremona o di Crema (1189–1229), celebre maestro di diritto canonico che si trova ricordato a Bologna. Con altri maestri nel 1203 aprì un nuovo studio a Vicenza, che ebbe durata effimera (chiuso nel 1209). Sulla fine della vita (c. 1217), essendo ritornato a Bologna, si fece oblato presso i Canonici Regolari di S. Maria del Reno (vicino a Bologna) ai quali legò in morte parte delle sue sostanze. La sua celebrità gli deriva, almeno in parte, dall'essere stato confuso col canonista spagnuolo **Laurentius**. Si ritiene oggi che le glosse attribuite a L. (siglate *L.*, *La.*, *Lan*) siano invece di Laurentius, come per buone ragioni asserisce F. Gillmann, *L. oder Laurentius?* in *Archiv. f. kat. Kirchenrecht* 109 (1929) 598–641, 110 (1930) 157–86. — A. Sorbelli, *Storia dell'univ. di Bologna*, Bologna 1940. — G. F. v. Schulte, *Die Gesch. der Quellen u. Liter. des can. Rechts*, I (Stuttgart 1875) 198 ss.

LANFRANCO di Pavia. v. L. di Canterbury.

LANFRANCO Giovanni (1581–1647), pittore, n. a Parma. Scolaro di Agostino Carracci, studiò a Roma Raffaello e si meritò l'appellativo di « Bernini della pittura ». Certo è che i suoi affreschi nella cupola di S. Andrea della Valle, in S. Carlo ai Catinari, in S. Martino e nella Chiesa del Gesù a Roma si fanno notare per un ardente colorito e per eccellente vivacità di composizione. Dipinse anche molte pale d'altare e quadri di pregio, come il *S. Luigi* all'Accademia di Venezia, la *S. Cecilia* alla Galleria Barberini, e la *Liberazione di S. Pietro* al Palazzo Colonna. — G. Musa, *Il pittore G. L.*, in *Aurea Parma*, 33 (1949) 7–12.

LANFREDINI Amadori Giacomo, Card. (1680–1741), n. a Firenze da nobile famiglia, studiò diritto a Pisa sotto Gius. Averani e a Roma sotto Pomponio de Vecchis. Cosimo III lo volle canonico della cattedrale di Firenze e suo primo uditore (a quest'ultimo incarico il L. rinunciò); ma L. trascorse la maggior parte della sua vita in Roma, dove si guadagnò gran considerazione per la sua straordinaria competenza giuridica, per l'austerità della vita, per la effusa carità verso i poveri e i bisognosi. Era l'avvocato più ricercato della Curia Romana, consultato da ogni parte, incaricato di difendere in Roma anche le cause di Cosimo III e di suo figlio Gian Gastone: quanto guadagnava distribuiva in opere di bene. Nel 1721 ottenne la prelatura *Amadori* per la difesa gratuita dei poveri, e, come di consueto, aggiunse questo nome al suo. Innocenzo XIII gli affidò la direzione di un proprio nipote; in seguito lo nominò avvocato concistoriale e prelato del buon governo. Sotto Benedetto XIII fu uditore del camerlengato, canonista, datario e sigillatore della S. Penitenzieria. Clemente XII lo creò canonico vaticano (1730), segretario della Congreg. del Concilio (1731), cardinale diacono di S. Maria in Porticu (24–III–1734) e vescovo di Osimo e Cingoli.

Nei 6 anni di ministero episcopale brillò di esimie virtù pastorali: visitava ogni anno le sue parrocchie, tenne 5 sinodi, predicava spessissimo al

popolo, insegnava catechismo ai fanciulli, portava il S. Viatico agli infermi...

Recatosi a Roma per il conclave del 1740, Benedetto XIV lo trattenne presso di sè e lo nominò prefetto della S. Congreg. dell'Immunità eccles. Rinunciò al vescovado e si trasferì a Roma, dove ebbe anche l'incarico di visitatore dell'arciospedale di S. Spirito in Sassia e della Fabbrica di S. Pietro. Quivi morì lasciando gran desiderio di sè. Fu sepolto nella chiesa dei Signori della Missione da lui fondata e beneficata, e da lui costituita erede delle sue sostanze.

Le sue lettere pastorali e deliberazioni sinodali furono pubblicate a Jesi 1740, Genova 1755, Torino 1768. Provetto latinista, recitò anche l'orazione per la morte di Innocenzo XIII (1724) e per l'apertura del conclave del 1730. Preparò un'edizione accuratissima del *Conc. di Trento* corredata di brevi ma dotte e sostanziose note. Suoi *Responsa juris canonici* furono pubblicati a Roma nel 1747. Scrisse di lui, tra gli altri, il LAMI nei *Memorabilia Italorum praestantium* (1747). — PASTOR, *Storia dei Papi,* XV e XVI–1, v. indici. — HURTER, *Nomenclator,* IV³, col. 1621 s.

LANG: — 1) **Andrea,** O. S. B. (1450–1502), n. a Stafelstein, monaco ed abbate (1484) del monastero di S. Michele in Bamberga, insigne per dottrina, pietà, regolare osservanza, non meno che per i suoi scritti illustranti la storia del monastero e di Bamberga (riediti e utilizzati nelle raccolte posteriori delle fonti locali), e concernenti la concezione immacolata di Maria e la sua verginità. — V. REDLICH in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VI, col. 372 s.

2) **Gaspare** (1631–1691), n. a Zug, m. a Frauenfeld in Turgovia, dove dal 1663 era parroco. Coltivò con lode la storia ecclesiastica e l'apologetica, lasciandoci, tra l'altro: *Erklärung des wunderbaren Geheimnisses des Messopfers* (Einsiedeln 1670), *Erklärung dreier Fragen von dem Cölibat* (ivi 1673), *Catholischer Blumengarten* (Zug 1678), *Helleuchtende kath. Ampel zum hl. Nachtmahl* (1680), *Historisch–theologischer Grundriss* (Einsiedeln 1692, 2 voll.) contro la « Storia eccles. » del calvinista Giov. Enr. HOTTINGER (v.). Il figlio di costui, Giov. Giacomo, difese contro L. le idee del padre in « Helvetische Kirchengesch. » (Zurigo 1698–1729, 5 voll.). — HURTER, *Nomenclator*, IV³, col. 537. — *Zeitschr. für Schw. Kirchengeschichte,* 1914, p. 45, 227; 1933, p. 103.

3) **Giovanni** (c 1488–1548), di Erfurt, agostiniano dal 1506, ordinato prete nel 1508. Strettamente legato a Lutero, abbracciò la RIFORMA (v.) e divenne « capo del movimento evangelico ad Erfurt ». — Cf. O. CLEMEN in *Die Religion in Gesch. u. Gegenwart,* III², col. 1481 con bibl. Aggiungi: ID., *Aus dem Lebenskreise des Erfurter Reformators Joh. L. Die Gothaer Briefsammlung A 399–II,* in *Archiv f. Reformationsgesch.,* 39 (1942) 151–69.

4) **Matteo** *von Wellenburg*, Card. (1468-1540). Nato ad Augusta da famiglia borghese (che otterrà l'appellativo nobiliare 30 anni dopo), studiò lettere e giuri-prudenza, diventando dottore nel 1490. Entrato alla corte di Federico III, divenne segretario di Massimiliano e vescovo di Gurk (1501). Nel suo ufficio presso l'imperatore fu onnipotente. Ambasciatore a Roma e poi a Parigi, fu l'animatore della Lega di Cambrai (1508) e poi, rotti i buoni rapporti col Papa, del concilio scismatico di Pisa (1511), nel quale si voleva deporre Giulio II per eleggere al suo posto lo stesso imperatore Massimiliano. Nel congresso di Mantova (1512), dopo la battaglia di Ravenna, comandò e dispose con autorità indiscussa. Cardinale « in pectore » già dal 10 marzo 1511, fu pubblicato dopo l'accordo tra Papa e imperatore il 24 novembre 1512, quando cioè, a nome dell'imperatore, si presentò al 18° concilio ecumenico (Lateranense V), aperto fin dal maggio. Le accoglienze che a Roma gli furon riservate risultarono davvero imperiali, anche se offrirono agli umanisti (non era un « barbaro » il cardinale tedesco?) più d'un motivo di derisione. Era troppo arrogante per riuscire simpatico. Aspirava a diventar legato perpetuo per la Germania; fece aspettare il card. Gaetano, legato presso l'imperatore per la crociata contro i Turchi (miseramente fallita prima d'essere concretata), quasi due mesi ai confini dell'impero, fino a che il Papa concesse anche a lui per lo stesso affare la dignità di legato (1518). Nella lotta tra Francesco I e Carlo V si prodigò naturalmente in favore di quest'ultimo: però, pur godendo sempre molto prestigio, nè con Carlo V nè con Ferdinando ottenne mai la potenza di prima. Coadiutore (1512) e poi arcivescovo principe di Salisburgo (1519), quando incominciarono a diffondersi le idee protestanti si schierò dalla parte dell'ortodossia, intervenendo anche alle dispute: ad Augusta nel 1530 ebbe un contraddittorio con Melantone. Morì a Salisburgo il 30 marzo 1540. — PASTOR, *Storia dei Papi,* III–V, passim (v. indice anal.). — CIACONIUS, III, 299–305. — J. PALATIUS, *Fasti cardinalium,* II (Ven. 1701) 578–88. — M. FREHER, B. STRUVE, *Rer. German. Script.*, II (Strasburgo 1717) 573–672. — H. WIDMANN, *Gesch. Salzburgs,* III (1914) 1–72. — A. SCHOPF, *Ein Diplomat...*, Wien 1882.

5) **Paolo,** O.S.B. (c. 1470–dopo il 1536), n. a Zwickau, monaco (1487) e poi abbate a Bosau in Misnia, discepolo di Giov. TRITEMIO (v.) e suo collaboratore. Lasciò due preziose cronache: *Chronicon Citicense* (di Zeitz, in Misnia) e *Chronicon Numburgense* (di Naumburg), da Ottone I a Carlo V (968–1515), riedite ambedue in *Rerum Germ. Script.* da J. PISTORIUS–B. STRUVE, I (Regensburg³ 1731) 1120–1291 e da J. B. MENCKEN, II (Leipzig 1728) 1–102, rispettivamente. Suggerito da Tritemio, difese la vita monastica in due libri *Contra detractores* (cf. J. SCHLECKT in *Festgabe K. Th. Heigel,* 1903, 255–65) e avversò decisamente Lutero quando costui si pose in urto con la Chiesa. — Cf. H. MÜLLER in *Neues Archiv für sächs. Geschichte,* 1892, p. 279–314.

LANGBEHN Giulio (1851–1907), n. a Hadersleben (Schleswig-Holstein), m. a Rosenheim (Baviera). Cresciuto a Kiel in difficili condizioni economiche, partecipò alla guerra del 1870: visitò l'Italia settentr. e specialmente Venezia; completò gli interrotti studi universitari a Monaco. Nel 1881 si recò a Roma con una borsa dell'Istituto archeologico germanico; ma da allora in poi preferì all'archeologia gli studi storici filosofici. Nel febbraio 1900 si convertiva al cattolicesimo, presso i Domenicani di Rotterdam.

Straordinario successo ebbe il suo libro *Rembrandt als Erzieher. Von einem Deutschen* (anonimo, Lipsia 1890). L'autore, chiamato subito « der Rembrandtdeutsche », con accenti messianici profetici, riecheggiando in più punti il messaggio di

NIETZSCHE (v.), sottopone a critica radicale tutta la vita e la cultura germanica contemporanea e richiama appassionatamente i Tedeschi a « rinascere » alla propria autentica « personalità », il cui tipo ideale è il « tedesco settentrionale » (Niederdeutsche) splendidamente incarnato nella figura di REMBRANDT (v.). [Egli esalta anche la politica di Venezia, perchè crede che sul sangue italico dei Veneziani sia prevalso il sangue tedesco con qualche apporto di sangue greco].

L'opinione pubblica raffreddò ben presto il suo entusiasmo per quell'opera, e l'autore ritornò nell'ombra. Ma ai motivi di L. continuarono ad ispirarsi i movimenti del RAZZISMO (v.), dell'antisemitismo, del nazionalismo tedesco. Del resto più tardi egli modificò molto in senso più ortodosso il suo sistema di pensiero, come appare dalle edizioni dell'opera curate dall'amico Ben. MOMME NISSEN O. P. (v.). Costui ne scrisse la biografia, *Der Rembrandtdeutsche J. L.*, Freib. i. Br. 1926 (profilo anche in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VI, col. 375). Più severo è C. GURLITT, *L., der Rembrandtdeutsche*, Berlin 1927. — Per altri scritti di L., v. ENC. IT., XX, 502. — Per alcune valutazioni teologiche, v. *Theologische Revue*, 1927, p. 494 s; *Theologie u. Glaube*, 1927, p. 84–102.

LANGE Federico Alberto (1828–1875), filosofo, n. a Wald (presso Solingen), libero docente di psicologia e pedagogia a Bonn (1855), giornalista, libero docente e in seguito professore di filosofia a Zurigo, poi dal 1873 a Marburgo, dove morì. È assai nota la sua *Gesch. des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (Iserlohn 1865), spessissimo riedita e tradotta in varie lingue (vers. it. di A. Treves, 2 voll., Milano, Monanni 1932), continuata con *Neue Beiträge zur Gesch. d. Mat.*, I (Winterthur 1867). Buona fortuna ebbero anche: *Logische Studien* (Iserlohn 1877), *Die grundlage der mathematischen Psychologie* (Duisburg 1865), *Die Arbeiterfrage* (ivi 1865). Egli avversò il MATERIALISMO (v.), allora imperante, non già in nome di una metafisica spiritualistica, ma in nome della impossibilità di qualsiasi METAFISICA (v.) sia materialista che spiritualista, cioè in nome di KANT (v.). L. infatti, riconosciuto come principale fondatore della « scuola neokantiana di Marburgo », intese restaurare il kantismo; in verità, le sue dottrine fecero clamore più che apportarono motivi nuovi all'evoluzione del pensiero moderno. Sottolinearono il fatto che la dottrina kantiana non pregiudica lo sviluppo delle scienze sperimentali, purchè queste non pretendano di uscire dal campo della esperienza fenomenica. In questo campo egli tentò di presentare la psicologia come scienza naturale, in particolare come fisiologia, cui si applicassero le ordinarie leggi fisiche e matematiche: una « psicologia senz'anima », un mondo senza sostanza, una scienza senza metafisica. E, al pari di Erm. Helmholtz (1821–1894), tentò perfino di spiegare (in realtà, di rovinare) con la fisiologia le forme pure di Kant: queste sarebbero un prodotto della nostra organizzazione fisiologica, sulla quale agisce la realtà in sè secondo le leggi fisiche. Tuttavia la realtà in sè sia della nostra organizzazione, sia delle cose che « causano » in essa le sensazioni, rimane problematica, un concetto–limite, che il pensiero postula come causa del fenomeno soggettivo, ma che non potrà mai disvelare.

Il L. partecipò alla resistenza contro il SILLABO (v.), pubblicando, in collaborazione con F. Weinkauff, l'anonimo: *Die päbstl. Rundschreiben u. die 80 verdammten Sätze* (1865; 1872 col titolo di *Antisyllabus*). — H. VAIHINGER, *Hartmann, Dühring u. L.*, Iserlohn 1876. — S. A. BRAUN, *F. A. L. als Sozialökonom*, Halle 1881 (L. parteggiò per un moderato socialismo di Stato). — J. M. BOSCH, *F. A. L. u. sein Standpunkt des Ideals*, Frauenfeld 1890. — O ELLISSEN, *F. A. L.*, Leipzig 1891. — R. STÖLZE, *Fr. Hoffmann u. F. A. L.*, in *Philos. Jahrbuch*. 30 (1917) 313–19. — B. BECHER, *Deutschen Philosophen* (1929) 73–123. — N. AABBAGNANO, *Storia della filos.*, II–2 (Torino 1950) 370 s (bibl. a p. 418).

LANGE Giovanni Gioacchino (1670–1744), filosofo e teologo, di Gardelegen, di cui si ricordano gli scritti: *Causa Dei et religionis naturalis adversum atheismum et, quae eum gignit aut promovet, pseudo–philosophiam veterum et recentiorum e genuinis verae philosophiae principiis methodo demonstrativa asserta* (Halle 1723); *Modesta disquisitio novi philosophiae systematis de Deo, mundo et homine, et praesertim harmonia commercii inter animam et corpus praestabilita* (ivi, 1723, ove si dimostra che, nella questione dei rapporti dell'anima col corpo, la dottrina di Leibnitz non differisce punto da quella di Spinoza); *Placidae vindiciae modestae disquisitionis* (ivi 1723); *Nova anatome, seu Idea analytica systematis metaphysici Wolfiani* (Francoforte 1726).

LANGEAC (*de*) **Agnese**, *Vener*. (1602–1634), mistica domenicana, dotata di favori straordinari e pur sempre conservatasi in incantevole semplicità, non disgiunta da fortezza. Fu di guida e di incoraggiamento, tra gli altri, al Ven. OLIER (v.). Verso il 1653 ne scrisse la vita la consorella Suor Agnese. — M. R. JEUNE, *La Vén. Agnès de L.*, Paris, Téqui 1924 (pp. XII–248).

LANGEAC o *Langhac* (*de*) **Giovanni** († 22–V–1541), n. a L. (Auvergne) da famiglia regia, m. a Parigi, una delle personalità più rimarchevole della storia francese religiosa e politica nella prima metà del sec. XVI. Cumulato da un numero stragrande di benefici, commende, abbazie, uffici, fu nominato da re Francesco I vescovo di Avranches: da questa sede, dopo 6 anni di governo, il 22–VI–1533 passò a quella di Limoges, dove, per le sue molteplici istituzioni benefiche, per le opere di ricostruzione e di abbellimento, per il suo mecenatismo verso le lettere e le arti, meritò di essere ricordato come « il buon vescovo ». Servì lo Stato in parecchie delicate mansioni: gran cappellano di Francia, console e consigliere del Parlamento di Tolosa, governatore di Avignone, consigliere del gran Consiglio (1516), referendario (1527), ambasciatore in Polonia, in Portogallo, in Ungheria, in Svizzera (allo scopo di consolidare l'alleanza con la Francia), in Scozia (per accompagnare la regina Maddalena, sposa di Giacomo V), a Venezia (donde scrisse lettere a Clemente VII, 25–VI–1528, 29–VIII–1528: cf. PASTOR, *Storia dei Papi*, IV–2, p. 318 nota 5 e p. 321 nota 5), a Ferrara, in Inghilterra, due volte a Roma, ove difese anche più del lecito le cosiddette « libertà della Chiesa gallicana ». Stefano DOLET (v.), che era stato suo segretario a Venezia, gli dedicò tre scritti (*De officio legati, De immunitate legatorum, De legationibus Joh. Langiachi*, Lione 1541): questa amicizia getta un'ombra sinistra sulla figura di L.

LANGEN Giuseppe (1837-1901), n. a Colonia, m. a Bonn. Ordinato prete nel 1859, insegnò (dal 1861) S. Scrittura all'univ. di Bonn. Non volendosi piegare ad accettare il conc. VATICANO (v.), apostatò, diventando « vecchio cattolico ». In antecedenza aveva scritto utili opere di argomento scritturistico: *Das Judentum in Palästina zur Zeit Christi*... (Freiburg 1866), *Grundriss der Einleitung in das N. T.* (ivi 1868), *Die letzten Lebenstage Jesu* (ivi 1864)... oltre a numerosi articoli per riviste. — HURTER, *Nomenclator*, V², col. 1931, nota 1. — F. LAUCHERT in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VI, col. 376 s. — *Revue intern. de théol.*, 13 (1905) 687-717.

LANGÉNIEUX Benedetto Maria, Card. (1824-1905), n. a Villefranche (presso Lione), m. a Reims. Dopo aver esercitato cura d'anime, fu fatto vicario generale dell'arcivesc. di Parigi (1871), vescovo di Tarbes (1873), arcivescovo di Reims (1874), nel 1886 insignito della porpora. Collaboratore e consigliere di LEONE XIII (v.) per la Francia, si adoprò con zelo illuminato instancabile in tutte le forme dell'apostolato moderno contro la progressiva laicizzazione della vita individuale e pubblica: difese e incrementò le scuole cattoliche, protesse Ordini, Congregazioni e Confraternite religiose, costruì chiese, guidò il movimento cristiano sociale (fu detto « il cardinale lavoratore »), in ogni modo e in ogni campo affermò i diritti della religione e della Chiesa. Fu legato a latere per i congressi eucaristici di Gerusalemme, Reims, Lourdes. Promosse la beatificazione di S. Giovanna d'Arco.

Oltre le lettere pastorali, lasciò una *Histoire de la religion* (Paris 1874). Nella *Déclaration des cardinaux* (1892) sulle condizioni della Chiesa in Francia e nella *Lettre* al presidente della repubblica (1904) si erse a difendere i diritti della Chiesa conculcati dal governo anticlericale. — Biografie di A. FRÉZET (Reims 1905), C. A. LARGENT (Paris 1911).

LANGENSTEIN *(di)* Enrico (c. 1325-1397), detto anche *Enrico di Heynbuch* (Hembuch, Heinbuche) o *Enrico di Assia:* il possedimento familiare di Heynbuch apparteneva al villaggio di L. presso Marburgo in Assia.

Fatti gli studi a Parigi, vi insegnò nel 1363 filosofia, e teologia nel 1375. Fu membro del collegio della Sorbona (1378) e fino al 1382 vicedecano dell'università. Apparteneva alla corrente dei nominalisti. Combattè con grande dottrina le superstizioni dell'astrologia. I suoi scritti relativi sono tuttora apprezzati: *Quaestio de cometa* (1368); *Contra astrologos conjunctionistas de eventibus futurorum* (1371); *De improbatione epicyclorum et excentricorum; De habitudine causarum et influxu naturae respectu inferiorum; De magnete; De reductione effectuum*, e sono notevoli anche per la storia del pensiero scientifico.

Durante lo scisma d'Occidente, prese strenuamente parte per Urbano VI. Nel 1379 scrisse la *Epistola pacis*, sostenendo la necessità d'un concilio ecumenico per dirimere l'insolubile questione della legittimità del Papa. Fece seguito nel 1381 l'importante libro: *Concilium pacis de unione et reformatione Ecclesiae in concilio universali quaerenda*, ai principi e ai prelati per guadagnarli all'idea del concilio: il L. mette in vista i mali che affliggevano allora la Chiesa e ne studia le cause (la corruzione generale del clero) e ne propone i rimedi (concili generali e provinciali). Analogamente scrisse *Ad imperatorem* (1381). Nel 1383 pubblicò: *De futuris periculis Ecclesiae*. La corte parigina però parteggiava per l'antipapa Clemente VII, e impose ai professori dell'università di dichiararsi per esso.

L. nel 1383 con molti colleghi e scolari passò in Germania. Dopo un soggiorno nel convento di Eberbach, venne da Alberto III, duca d'Austria, chiamato all'università di Vienna, dov'egli si recò coi colleghi Enrico di Oyta e Ghecardo di Calcar per organizzarvi l'università recentemente fondata (1363). Ottenuta l'approvazione pontificia, fondò (1384) la facoltà di teologia, che ancora vi mancava. Vi insegnò dogmatica, esegesi biblica e diritto canonico. Nel 1391 vi era eletto rettore. Scrisse in quel tempo: *Commentarius in librum Genesis; De Verbo Incarnato; Vocabularius terminos Bibliae praegnantes ac difficiles declarans; Contra Jo. Wiclef et errores ejus; De monachis et monialibus proprietariis; Tractatus bipartitus de contractibus emptionis et venditionis; Summa de republica.*

A Vienna non dimenticò del tutto le questioni che l'avevano preoccupato a Parigi: nella *Invectiva contra monstrum Babylonis* (1393) e nell'*Epistola de cathedra Petri* (1395) auspica ancora la fine del luttuoso scisma e prospetta i mezzi più acconci, ma non punta più coll'antico entusiasmo esclusivistico sul concilio generale. Il che dimostra la rettitudine dei suoi intenti e chiarisce il carattere della sua « dottrina conciliare », della quale, con CORRADO di Gelnhausen (v.), è considerato « il primo rappresentante scientifico nel sec. XIV » (J. ZEMB, col. 2575).

Infatti la sua dottrina, pur riproducendo intiere frasi di OCCAM (v.), è diversa da quella del francescano e non è eretica. Appoggiandosi a decreti e glosse, interpretando fatti storici e dogmatici, egli crede che i vescovi radunati in concilio abbiano il diritto di esaminare le elezioni dubbie del Papa; ma in nessun luogo e in nessun modo il L. asserisce la superiorità del concilio sul Papa. Del resto, a un certo punto, il concilio dovette apparirgli un espediente nè unico nè necessario: lo propose come rimedio contingente, opportuno.

Della sua poliedrica attività di teologo, filosofo, biblista, ebraista, canonista, scrittore d'ascetica, di politica, ci rimangono ancora, tra l'altro: il trattato filosofico *De anima*; commento alle *Sentenze*; commenti biblici a *Is* e *Mt*, *Quaestiones*; omelie sul *Pater Noster*, l'*Ave Maria*, il *Simbolo apostolico*; prediche. *De Spiritu Sancto, De Ascensione, De Trinitate, De S. Catharina, De S. Magdalena, In Coena Domini, De omnibus Sanctis; De Missa; Contra aemulos cleri; Secreta sacerdotum; De malo sacerdote; De Confessione; Contra maculam B. Bernhardi,* dove difende l'Immacolata Concezione di Maria; gli scritti per la organizzazione dell'univ. di Vienna: *Epistola ad consules Viennenses; Contra Telesphorum* (1392), inteso a sbugiardare le pseudo-profezie dell'eremita Telesforo; *Soliloquium* o specchio dell'anima, di argomento ascetico (edito recentemente da E. MISTIAEN nel « Museum Lessianum », Bruges 1924); 3 lettere *De contemptu mundi, De discretione spirituum, De vita solitaria.* Il suo *De ydeomate hebraico* (1388) è la prima grammatica ebraica scritta da un cristiano tedesco. La sua opera è importante anche nella storia letteraria tedesca per le prose *Erchantnus der Sund, Vom vronlichnam,* per le

versioni dai Salmi e dal Cantico dei Cantici, per le preghiere da lui composte.

BIBL. — Mss., edizioni e studi troverai indicati presso J. ZEMB in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 2574-76 e K. HEILIG in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VI, col. 924 s. — O. HARTWIG, *Leben u. Schriften H. v. L.*, Marburg 1858. — PRZECHLEWSKI-PRUCKNER, Breslau 1924 (tesi dottorale). — K. HEILIG in *Röm. Quartalschrift* 40 (1932) 105-76, lo studio migliore, a tutt'oggi, del grande personaggio. — A. LANG, *Die Universität als geistiger Organismus nach H. von L.*, in *Divus Thomas*, 27 (Frib. 1949) 41-86.

LANGEVIN Adelardo Luigi Filippo (1855–1915), n. a St-Isidore (Canadà), m. a Montréal, dal 1881 oblato di Maria Imm., ordinato prete nel 1882, insegnò morale all'univers. degli Oblati in Ottawa e diresse il Seminario. Successo a mons. Taché arcivesc. di St. Boniface (1894), vi lasciò gran desiderio di sè per il suo molteplice apostolato, svolto anche a difesa dei diritti degli immigrati di ogni nazione e religione. Si interessò attivamente alle questioni della scuola. Nel 1908 consacrava la cattedrale di St. Boniface.

Nel 1904 fondava le Oblate *del Sacratissimo Cuore e dell'Immac. Concezione*. — Biografia scritta da H. MORICE, St. Boniface 1916. — P. H. BARABÉ, *Mgr A. L. éducateur*, in *Revue de l'univ. d'Ottawa*, 11 (1941) 338–48, 461–71.

LANGHEIM, abbazia cistercense nella diocesi di Bamberga, fondata dal vescovo di questa città S. OTTONE (v.) nel 1132, poi arricchita di molti beni, favorita da Papi e imperatori. Provata da parecchie successive distruzioni da parte degli Hussiti, poi nella guerra dei contadini e contro gli Svedesi, rinacque a nuova vita nei sec. XVIII, ma un incendio la distrusse quasi del tutto nel 1802. Nell'anno seguente fu soppressa definitivamente. Ebbe molta importanza nella storia e nella cultura di quella regione. — L. H. COTTINEAU, I, col. 1553. — J. BAIER, *Die cisterc. Abtei Kloster L.*, Würzburg 1896.

LANGHI Flaminio (1649–1709), barnabita, scrittore di filosofia, di teologia e di argomenti varî, predicatore. N. a Novara, insegnò a Milano nelle scuole Arcimboldi, a Pavia e a Lodi. Predicò un *Quaresimale* nel duomo di Milano, « adstantium plausu », come nota una cronaca e lo diede alle stampe in 4 parti, Milano 1687-1688. I suoi *Elogia*, Lodi 1679, Milano 1687 e 1691, epigrammi latini su antichi filosofi e oratori, grandi romani, Santi, ecc. ebbero successo presso gli eruditi e le scuole. La *Novissima philosophia*, in 4 parti, Milano 1679, le *Theologicae quaestiones*, in 8 parti, Milano 1684, e altre opere di argomento teologico particolare, sono d'indirizzo polemico scolastico. È del L. un *Compendio della vita di S. Aquilino*, con panegirici recitati nella ottava del Santo nella chiesa di S. Lorenzo a Milano in occasione della traslazione (28 maggio 1697). — G. BOFFITO, *Bibliot. Barnab.*, II, p. 338-342. — Nota di O. PREMOLI in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 2576 s.

LANGIO (*Langius*). v. LANG.

LANGLAND William, presunto autore dei poemi inglesi che vanno sotto il nome di *The vision of William concerning Piers the Plowmann*. v. PLOWMAN.

LANGLE (*de*) Pietro (1644-1724), nativo di Evreux. Recatosi a Parigi per terminare gli studi, entrò nella casa di Navarra. Addottoratosi nel 1670, ebbe un canonicato, con varî uffici, a Evreux; per interessamento dell'amico BOSSUET (v.), fu da Luigi XIV nominato precettore del conte di Tolosa, abbate di Saint-Lô (dioc. di Coutance), indi agente generale del Clero (1697) e infine (26–IV–1698) vescovo di Boulogne (consacrato il 14–XII–1698). Quivi non si risparmiò alcuna fatica per far rifiorire l'ordine e la disciplina (visite pastorali, sinodi, statuti, istituzione di conferenze ecclesiastiche . . .): il suo zelo infaticabile e la sua carità verso i poveri, l'ospedale, il Seminario, manifestatasi specialmente nel terribile inverno 1709, gli avevano guadagnata grande fama. Il L. la sciupò quando, morto il suo consigliere Bossuet, si buttò ciecamente nell'opposizione alla bolla UNIGENITUS (v.): rifiutò di accettare le decisioni della maggioranza dei vescovi nella assemblea del Clero 1713–14: difese accanitamente QUESNEL (v): nel 1717 fu uno dei 4 vescovi « appellanti » al futuro concilio: si appellò dalla *Pastoralis officii* (1718) e di nuovo dopo l'accomodamento del 1720. Le sue lettere pastorali furono condannate dalla S. Sede e soppresse dal re; egli aveva avuto l'ordine di uscire da Parigi. La sua diocesi, che in queste controversie era stata alquanto trascurata, era quasi tutta contro di lui. Per gli scritti di L., le fonti e gli studi su di lui v. J. CARREYRE in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 2577 s.

LANGLOIS Giov. Battista, S. J. (1663–1706), n. a Nevers, entrato nella Compagnia il 3–X–1679, professore di filosofia e di teologia morale, m. a Parigi nella casa del noviziato. Il suo nome è legato, da una parte alla *Histoire des croisades contre les Albigeois* (Rouen 1703, dove, con stile piano fa anche la storia della setta e l'esame critico di coloro che trattarono lo stesso argomento), dall'altra alle diverse memorie, attribuite e attribuibili al L., intese a criticare l'edizione maurina di S. Agostino (1680–90) come quella che, si diceva, era una vera seconda edizione di ARNAULD (v.) e di GIANSENIO (v.), poichè, sotto pretesto di presentare S. Agostino, si propinavano dottrine antimolinistiche e giansenistiche. In verità, le accuse sbagliavano non poco il bersaglio: il S. Ufficio condannava alcuni libelli diretti contro i Benedettini (2–VI–1700) e in primo luogo la « Lettera dell'abbate tedesco » (Colonia fine del 1698, opera anonima e pseudonima del L., che aveva accesa la controversia) e alla fine dello stesso anno Clemente XI lodava l'attività editoriale dei Benedettini; nel novembre dell'anno precedente (1699) Luigi XIV aveva ordinato la soppressione di tutti gli scritti sull'argomento usciti dalle due parti contendenti, e aveva interdetto che se ne parlasse o se ne scrivesse ancora. Un'eco della polemica, che sarà ripresa nel 1707, si sente anche in MABILLON, PL 32, p. 18. — A. M. P. INGOLD, *Histoire de l'édition bénédictine de S. Augustin*, Paris 1903. — SOMMERVOGEL, IV, 1484-86. — E. AMANN in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 2578–89. — HURTER, *Nomenclator*, IV³, col. 924.

LANGMANN Adelaide, O.P. (c. 1312–1375), n. a Norimberga, m. a Engeltal, dove, fattasi religiosa, aveva condotta una vita costellata di virtù e di straordinari favori mistici, sotto la direzione dell'abbate Ulrico di Kaisersheim. Le sue *Rivelazioni*, redatte nel 1330–47 su suoi appunti, furono edite

a Strasburgo nel 1878 da PH. STRAUCH. — J. W. PREGER, *Gesch. der deutschen Mystik im Mittelalter*, II, p. 274-76. — H. WILMS, *Gesch. der deutsch, Dominikanerinnen* (1920) 119–22.

LANGTON Giovanni, O. Carm. († Basilea 1434), inglese, dottore in teologia nell'università di Oxford, compose una *Storia d'Inghilterra* ed alcune opere contro l'eretico Enrico Crump.

LANGTON Stefano, *Doctor nominatissimus* (c. 1150–1228), una delle più eminenti personalità nel campo ecclesiastico e scientifico del tempo. Inglese, di nobile famiglia, studiò a Parigi (c. 1180) sotto PIETRO Comestore (v.); indi vi insegnò filosofia e teologia, fino a quando da INNOCENZO III (v.), già suo condiscepolo a Parigi, venne chiamato a Roma e nominato cardinale prete (22–VI–1206) del titolo di S. Crisogono. Il 17–VI–1207 lo stesso Papa lo consacrò in Viterbo arcivescovo di Canterbury. Essendosi il re Giovanni Senzaterra opposto a questa nomina, il Papa lo scomunicò e pose l'interdetto su tutto il regno (1208–09). Soltanto nel 1213 il re si sottomise e il L., che frattanto aveva dimorato nel convento di Pontigny (dioc. di Autun), potè occupare la sua sede. Consigliere principale del re, attese a ristabilire l'ordine nella vita ecclesiastica e civile e a difendere i diritti naturali e consuetudinari della Chiesa e delle classi sociali. Il giuramento dell'incoronazione, rinnovato dal re dopo la sua assoluzione a Winchester (luglio 1213), era stato redatto da L. Nella lotta dei baroni contro il re, nella quale quelli ottennero la così detta *Magna Charta*, il L. parteggiò pei baroni: da lui fu proposto quel celebre documento. Giovanni respinse gli accordi conclusi col L. Ma i baroni, con una ribellione armata lo costrinsero a firmare la *Charta*. Il L., pur alieno dalla violenza, si trovò a dover sostenere i ribelli. Innocenzo III difese il suo vassallo Giovanni, scomunicò i baroni e sospese L. (1215) richiamandolo a Roma. Quivi il L. partecipò al IV conc. Lateranense (1216); indi, col permesso di Onorio III (1218), ritornò alla sua sede. Nel 1222 tenne a Osney presso Oxford un importantissimo sinodo nazionale, che emise 49 canoni disciplinari. Due anni prima aveva esumato in presenza del re e dei nobili il corpo di S. Tommaso Becket, collocandolo in un sarcofago ornato d'oro e di pietre preziose. Morì il 9 luglio 1228 a Slindon.

Opere. Della sua imponente attività letteraria si conoscono (secondo i titoli forniti da P. GLORIEUX, *Répertoire des maîtres en théol. de Paris au XIII s.*, I [Paris 1933]:

A) Di argomento biblico: *Postilla* a Mt, Mr, Lc, Giov, ai libri sapienziali (Prov, Cant, Eccle, Eccli, Sap), ai Salmi; — *Glossa alla Historia Scholastica* di Pietro Comestore (prima del 1187), cioè annotazioni alla storia di Gen, Es, Lev, Num, Deut, Gios, Giud, Ruth, 1-IV Re, Tob, Ez, Dan, Giudit, Ester, Macc, Vangeli; — un'altra *Glossa* alla *Hist. Schol.* del 1193 (agli stessi libri, meno Ruth, Dan, Giudit, Ester); — *Postillae super Bibliothecam*, cioè al Pentateuco (iniziato 1180-85), ai libri storici (Gios, Giud, Ruth, I-IV Re [tra il 1187 e il 1193], I-II Par, Tob, Giudit, Ester, Esdr, Nee, Macc); — *Glossa in magnam glossaturam*, cioè *Postillae* a tutte le epistole di S. Paolo (1200-1203); e *Postillae* abbreviate a Rom, Cor; — *Postillae in XII Prophetas minores* (1203); — *Postillae in Prophetas* (1203–06), cioè a Is, Ger, Ez, Dan; — *Glossa in VII epistolas canonicas*; — *Expositio super orationem dominicam*.

È noto che il L. rese grandi servigi agli studi biblici non solo per i suoi commentari ai libri sacri, ma anche per l'ordinamento e per la divisione che egli diede felicemente al testo della Volgata. Dispose i libri della Bibbia in quest'ordine: libri storici (tranne i Macc che per evidenti ragioni di cronologia sono come intermediari tra il Vecchio e il N. Test.), tutti i libri sapienziali da Giob a Eccli, infine i Profeti. Per una notevole coincidenza questo ordine è quasi esattamente quello del migliore ms. greco della Bibbia, cioè del Cod. Vaticano. L. in quest'opera si lasciò condurre dal buon senso che gli imponeva di rispettare le affinità letterarie e cronologiche dei vari libri, dalle suggestioni raccolte nelle traduzioni dei Padri greci (la cui classificazione è analoga a quella di L.), dal simbolismo dei numeri per il quale Daniele, che è ancora classificato fra gli agiografi presso Ugo da S. Caro, viene riunito ai grandi Profeti, poichè «quattuor rotae quattuor principales Prophetas designant». Quest'ordine accettato dall'università di Parigi (con una variante: le epistole cattoliche sono collocate dopo gli Atti, mentre L. le collocava dopo le epistole paoline), sarà conservato dalle Bibbie incunaboli, da Rob. Estienne e dal conc. di Trento.

Inoltre, il L. divise tutta la Bibbia in capitoli in modo che i capitoli avessero lunghezza pressochè uguale e soprattutto un contenuto unico, conchiuso. Forse il L. non inventò questa numerazione, ma adottò e fece prevalere una di quelle che già erano in corso alla fine del sec. XII; egli stesso nei commenti a S. Paolo usa la divisione antica e nuova (cf. A. LANDGRAF, *Die Schriftzitate in der Scholastik um die Wende des XII zum XIII Jahrh.*, in *Biblica*, 1937, p. 74–94). Questa divisione incontrò resistenze, ma fu accettata dall'ediz. dell'università di Parigi; ed è ancora adottata dalle nostre edizioni, tranne alcune varianti (per Par, Esdra, Nee, Tob, Giudit, Ester l'attuale divisione è completamente diversa da quella di L.; le nostre Bibbie hanno un capitolo in più per Mr, Lc, Giov, due in più per Baruch, tre per Tob...). TOMMASO Gallo (v.) e UGO di S. Caro (v.) completeranno l'opera del L. dividendo i capitoli in versicoli numerati con le lettere dell'alfabeto. Cf. C. SPICQ, p. 159-64; O. SCHMID†, *Ueber verschiedene Eintheilungen der hl. Schrift*, Gratz 1892, p. 56-58.

B) Di argomento teologico: *Summa theologiae* (c. 1180-85), incipit: « Breves sunt dies hominis »; — *Summa*, incipit: « Cum diversa dictionum genera »; — *Summa de vitiis et virtutibus* o *Summa de diversis*, inc.: « Circumdederunt me »; — *Conflictus vitiorum et virtutum*, inc.: « Superbia, inoboedientia »; — *Quaestiones theologicae* (c. 1203-06) in 3 raccolte, diverse per numero e ordinamento; — *Quaestiones disputatae;* — *Quaestiones* (dopo il 1210, redatte a Pontigny?).

C) Di argomento vario; *Ars de computo;* — *De similitudinibus;* — *Distinctiones;* — *Constitutiones primae*, inc.: « Baptismus cum magna »; — *Constitutiones* del conc. di Oxford del 1122 (ed. MANSI, XX, 1147-68); — *Statuta legenda*, inc.: Auctoritate Dei Patris » (ed. MANSI, XXII, 1173-80); — *De jure decimarum;* — *Vita Ricardi regis.*

D) Sermoni: *In Ave maris stella; — Sermones* (almeno 500); — *Sermo in translatione S. Thomae Cantuar.* (PL 190, 407-424).

E) Lettere: Al re Giovanni (1205; ed. D'Achery, *Spicilegium*, III, 568); — Ai suffraganei di Canterbury e ai vescovi ed amici in Inghilterra (ed. Wilkins, *Concilia Magnae Britanniae*, I, 518 s, 520 s); — Diverse.

F) Poesie: *Hexameron; — Documenta clericorum* (7 strofe; ed. Powicke, p. 205); — *Psalterium Mariae* (150 strofi; ed. G. M. Dreves, *Psalteria rytmica*, XXX [Leipzig 1900] 153-71); — la sequenza *Veni Sancte Spiritus; — De contemptu mundi* (36 vv.; PL 184, 1315).

G) Sono di autenticità dubbia o spurie le opere seguenti: *Tractatus de benedictionibus legis; — Promptuarium Patrum; — Postilla* ad Atti, Apoc, Giob [compendio dei « Morali » di S. Gregorio M.], Salmi [forse identica alle *Distinctiones* sopra menzionate], *Exceptiones de libro super Eccli, Post.* a Dan [Giov. de la Rochelle?], Prov, Es [Ugo di S. Caro? Nicola di Tournai?], Ester, Baruch [Tommaso Shabham?], Nahum [PL 96, 705-58; di Radolfo? di Giuliano da Toledo?], Gioele [PL 175, 322-71; di Ugo da S. Vittore]; — *Interpretationes nominum hebraicorum* [Remigio di Auxerre?]; — *Concordantiae Veteris et Novi Test*; — *De esu carnium; — De factis Mahumetis;* — un poema (inc.: « Stertimus indomitum »); — *Carmen de contemptu mundi* (inc.: « Cartula nostra tibi portat dilecte salutes »; PL 184, 1313); — *De poenitentia Magdalenae* [di un Simone di Langton?]; — *Expositio super Regulam S. Benedicti* [Stefano di Tournai?]; — *Annales archiepiscoporum Cantuariensium* [Radolfo di Diceto] — Canzone-sermone (inc.: « Bele Aliz matin leva »).

Di questo imponente complesso letterario solo una minima parte ha visto la luce, per lo più in edizioni difficilmente accessibili. Sono promesse e si attendono edizioni importanti, che contribuiranno a chiarire la gigantesca figura di L. ancora velata di ombra. Un contributo sostanziale è offerto da Kathleen Major, *Acta St. L., Cantuariensis archiep. (A. D. 1207–1228)*, Oxford, University Press 1950 (pp. 51–200): ediz. quasi completa, fondamentale, del registro di L. (143 atti, gli ultimi 4 nell'appendice V; l'app. I ne ricorda altri 24 di cui non fu rintracciato il testo), con apparato critico, commentario e inquadramento storico. Per la biografia di L. l'autrice rimanda al suo studio precedente in *The English hist. Review*, 48 [1933] 529-53.

Bibl. — C. E. Maurice, *Lives of popular leaders: St. L.*, London 1872. — F. W. Hook, *Lives..*, ivi 1860–76. — F. M. Powicke, *St. L.*, Oxford 1928, fondamentale. — A. Landgraf, *Zur Chronologie der Werke St. L.s.*, in *Rech. de théol. anc. et médiév.*, 3 (1931) 67-71.

G. Lacombe-B. Smalley, *Studies on the commentaries of St. L.*, in *Archives d'hist. doctrinale et littéraire du m. â.*, 5 (1930) 1-266. — J. Kürzinger, *Neuere Forsch. zur Exegese des St. L.*, in *Biblica*, 13 (1932) 385-98. — C. Spicq. *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au m â*, Paris 1944, passim (v. indice onomastico), specialmente p. 159-63, 290. — A. Landgraf, *Die Echtheitsfragen bei St. L.*, in *Phil. Jahrb.* 1927, p. 306-18.

G. Lacombe — A. Landgraf, *The « Quaestiones » of card. St. L.*, in *New Scholasticism*, 3 (1929) 1-18, 113-58; 4 (1930) 115-64. — A. Gregory, *The Cambridge ms. of the « Quaestiones » of St. L.*, ivi, 4 (1930) 165-226. — O. Lottin, *Un nouveau ms. fragmentaire de la Somme d'Et. L*, in *Rech. de théol. anc. et médiév.*, 1 (1929) 373-76. — Id., *L'authenticité de la « Summa » d'Et. L.*, ivi, p. 497-504 (tra la « Summa » e le « Quaestiones » vi sono tali differenze che non possono essere ambedue opere dello stesso autore; perciò Lottin conserva al L. le « Quaestiones », togliendogli la « Summa »). — G. Lacombe, *The authenticity of the « Summa » of card. St. L.*, in *New Scholasticism*, 4 (1930) 97-114. — A. Landgraf, *Kannte L das Original der « Collectanea » des Lombarden?*, in *Rech. de théol. anc. et méd.*, 3 (1931) 72-75. — D. Van den Eynde, *Hugues de S. Victor, source du pseudo-E. L.*, ivi, 17 (1950) 61-78.

M. Dulong, *Et. L. versificateur*, in *Mélanges Mandonnet*, II (Paris 1930) 185 90

H. G. Richardson, *The morrow of the Great Charter*, in *Bull. of the J. Rylands library*, 28 (1944) 422-43; 29 (1945) 184-200: studiando le difficoltà che misero in urto (1215) re Giovanni Senzaterra e i suoi baroni dopo la pubblicazione della « Magna Charta », si sottolinea l'influenza dei vescovi, specialmente di L., il quale si trovò così a contrastare le mire personali perseguite da Innocenzo III (v.) nell'alleanza con il re. — C. R. Cheney, *The alleged deposition of king John*, in *Studies in medieval history presented to Fr. M Powicke*, Oxford 1948, p. 100-16 (l'interdetto del 1208, lanciato dal Papa in seguito al rifiuto del re Giovanni Senzaterra di accettare St. L. come arcivescovo di Canterbury, non implicò la « deposizione » del re). — J. de Ghellinck, *L'essor de la littérature latine au XII s.*, Bruxelles-Paris 1946, v. indice onomastico. — Cf. anche le opere generali di J de Ghellinck, Paré Brunet-Tremblay, J. Rivière, citate sotto « Lanfranco » (v. gli indici).

LANGUET *de Villeneuve de Gergy* Giovanni Giuseppe (1677–1753), n. a Digione, m. a Sens. Scelto lo stato sacerdotale, compì i suoi studi a Parigi nel Collegio di Navarra. Addottoratosi poi alla Sorbona, fu superiore di detto Collegio. Nel 1715 venne consacrato vescovo di Soissons. Fu trasferito nel 1730 all'archidiocesi di Sens. Egli fu uno dei più eminenti prelati francesi. Scoppiata la lotta per la bolla Unigenitus (v.), prese strenuamente le parti della S. Sede. Ogni anno pubblicava importanti lettere pastorali ed opuscoli in difesa della Chiesa, contro il Giansenismo (v.) di tutte le forme (cf. *Mandements et instructions pastorales*, Paris 1742, voll. 3). Talora gli capitò anche di sbagliare il bersaglio come quando vide del giansenismo nelle opere degli agostiniani Berti e Bellelli, per le quali chiese invano da Benedetto XIV una condanna. I suoi scritti polemici, tradotti in latino (*Opera polemica*) furono stampati a Sens nel 1753 (2 voll.). Lasciò pure varii libri ascetici, parecchi discorsi tenuti all'Accademia, di cui era membro dal 1721. Ricordasi anche: *Du véritable esprit de l'Eglise dans l'usage de ses cérémonies* (Paris 1715; Roma 1757 in latino; contro Claudio de Vert O. S. B.); *Vie de la Mère Marguerite (Alacoque)*, Paris 1729. Il *Catechismo* da lui composto per la diocesi di Sens suscitò una tempesta di scritti polemici da una parte e dall'altra, raccolti in 3 grossi voll., Paris 1742 — Fonti e studi presso J. Carreyre in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 2601-06. — Aggiungi: Hurter, IV³, col. 973 s, 1400 s; Pastor, *Storia dei Papi*, XV³, XVI-1, v. indici. — In polemica contro i quesnelliani, L. lascia tra parentesi « l'infallibilità personale » del « Papa » per far forza sulla

« indefettibilità » della « S. Sede » in materia di dogmi e di costumi: cf. St. Harent in *Dict. apol. de la foi cath.*, III, col. 1488 s.

Giov. Battista Giuseppe (1675-1750), fratello del precedente, n. a Digione, m. a Bellay. Addottoratosi alla Sorbona (1703), fu parroco di S. Sulpizio in Parigi (dal 1714 fino al 1748 quando rinunciò), provvisto dal re dell'abbazia di Bernay (1745), proposto per diversi vescovadi che egli sempre ricusò, degnissimo pastore, cui si devono tra l'altro la costruzione della grande chiesa per il borgo S. Germano (consacrata il 30-VI-1745) e l'ospizio del « Bambino Gesù » per l'assistenza alle fanciulle e donne povere. La sua attività, il suo zelo, la sua carità prodiga onnipotente ebbero del prodigioso e passarono in leggenda anche perchè erano conditi da graziose e spiritose arguzie, da geniali e gustose trovate. Del resto nelle polemiche attorno a Quesnel (v.) e circa le « miracolose convulsioni » (v. Convulsionari), stette dalla parte della S. Sede con costante illuminata fedeltà.

LANGUET Uberto, *Hubertus Burgundus* (1518-1581). N. nel castello di Vitteaux in Borgogna da nobile famiglia, imparò in patria sotto Giovanni Paselle il latino e il greco, dal 1536 studiò per tre anni diritto a Poitiers. Viaggiò quindi per molti anni la Francia, l'Inghilterra, la Germania e l'Italia. Nel 1545 si trovava alla corte della duchessa Renata di Ferrara. Nel 1548 si guadagnò il berretto dottorale a Padova. Lesse in questo tempo una enorme quantità di libri, soprattutto libri polemici sulle questioni religiose del tempo. Il *Loci communes rerum* di Melantone (v.), ch'egli meditò a lungo, lo indusse ad abbracciare il protestantesimo. Si recò perciò a Wittenberg (1549), ove strinse intima amicizia con Melantone e coi suoi aderenti. Vi rimase molti anni, pur facendo nel frattempo alcuni viaggi in altre città tedesche. Nel 1555 intraprese un viaggio per visitare le più importanti biblioteche francesi e italiane: fu pure a Roma, ove ebbe buone relazioni col card. Giovanni Du Bellay. In Francia, il primo cameriere della regina Caterina de' Medici era il fratel suo Claudio, signore di Combes du Chalot: perciò L. fu ammesso a corte ed entrò pure in relazione con gli Ugonotti (v). Nel 1557 tornò per Bruxelles a Wittenberg. Alcuni mesi dopo era in Svezia, di cui visitò tutte le province, assai onorato dal re Gustavo I. Invitato da Melantone assisté poi alla conferenza di Worms, dove ebbe campo di conoscere tutti i capi del protestantesimo tedesco. Nel 1559, accompagnando il conte Adolfo di Nassau, fu di nuovo in Italia, indi in Olanda, dove conobbe pure il fratello di lui Guglielmo d'Orange. Tornato come sempre a Wittenberg, fu assunto dalla corte sassone quale agente diplomatico a Parigi. Dal 1560 al 1577 rimase al servizio della Sassonia, rappresentandola in Francia e presso altre nazioni, nonchè in varie ambascerie: importantissime sono le lettere da lui scritte in questo tempo (ed. J. P. von Ludewig, *Arcana saeculi XVI. Huberti Langueti, legati dum viveret et consiliarii saxonici epistolae secretae ad principem suum Augustum, Sax. ducem et S. R. I. septemvirum*, Colonia 1695, Halle 1699, 2 voll.). A Parigi s'adoperò specialmente in favore degli Ugonotti e vi rimase fino al 1572, scampando per miracolo dalla morte nella famosa notte di S. Bartolomeo. In seguito rappresentò Augusto di Sassonia alla corte di Vienna (1573-1577).

Essendo il L. un ardente calvinista e Augusto un convinto luterano, le loro relazioni divennero sempre più difficili, finchè nel febbraio 1577 il L. ottenne un onorevole licenziamento con pensione. Rese poi notevoli servigi al conte palatino Giovanni Casimiro. Passò nel 1579 in Olanda, alla corte di Guglielmo d'Orange, il quale gli diede tutta la sua fiducia e lo coprì d'onori. Accasciato dall'immane lavoro morì il 30 settembre 1581 ad Anversa, ove fu sepolto nella chiesa dei Francescani. Era rimasto celibe.

Si crede generalmente ch'egli sia l'autore (forse in collaborazione con Duplessis Mornay [v.]) delle celebri *Vindiciae contra tyrannos, sive de principis in populum, populique in principem legitima potestate, Stephano Bruto, celta, auctore:* l'opera fu scritta tra il 1573 e il 1576, e il manoscritto passò dopo la sua morte a Duplessis-Mornay, che lo pubblicò, con la data « Edimburg 1579 », mentre fu stampato da Guarin a Basilea nel 1581. Se ne fecero poi parecchie altre edizioni e versioni. Questa terribile requisitoria contro la podestà dei principi esercitò nel campo religioso e politico una grande influenza. In molti punti anticipa i motivi poi sviluppati da Rousseau (v.). Lo scopo reale del libro era di provare che gli Ugonotti francesi avevano il diritto e il dovere di ribellarsi al loro re cattolico e che le nazioni vicine avevano il dovere di sostenerli nella ribellione.

Si pubblicò pure del L. la corrispondenza coll'uomo di Stato inglese Filippo Sidney (*Epistolae politicae et historicae ad Philippum Sidnaeum*, Francoforte 1633, Leida 1646...), le lettere al Camerario (*Epistolae ob res politicas et historicas*, Groninga 1646), *Decades tres epistolarum H. Langueti* (1702). Sono celebri di L. anche: *Historica, descriptio susceptae executionis contra S. Rom Imperii rebelles* (1567), *Harangue au roi Charles IX* (1570), *Apologie de Guill. d'Orange* (1582). Le sue opere, dove egli difende con accesa passione e con arditezza le sue opinioni politiche e religiose, provocarono in Europa violentissime polemiche.

Bibl. — Henry Chevreuil, *Etude sur le XVI siècle. H. L.*, Paris 1856[2] — Blasel, *H. L.*, Oppeln 1872. — H. Scholz, *L.*, Halle 1875 — W. Waddington, *L.*. Paris 1888; — A. Elkan, *Die Publizistik d. Bartholomäusnacht u. Mornay's « Vindiciae .. »*, Heidelberg 1904 (per Elkan l'autore delle « Vindiciae » è Mornay Duplessis) — Clemy Vautier. *Les théories relatives à la souveraineté et à la résistence chez l'auteur des « Vindiciae... »*, Lausanne 1947: con classificazione sommaria, imprecisa ed equivoca l'autore delle « Vindiciae » viene solitamente collocato tra i « monarcomachi »: in realtà egli non combatte la monarchia, ma, con discorso più sereno e sistematico che non sia presso gli altri monarcomachi, tenta di fissare i limiti del potere del principe che non voglia essere un tiranno politico e religioso, e di stabilire il diritto di resistenza del popolo, da attuarsi attraverso i suoi rappresentanti. Del resto il rapporto principe-popolo e il « pactum subiectionis » che nel libro si invoca, richiamano le concezioni medievali e sono diversi dall'analogo rapporto e dal « contratto sociale » di Rousseau. Tuttavia, pur essendo meno moderno di Jean Bodin, l'autore delle « Vindiciae » contribuì potentemente a orientare la « scuola protestante » verso le tendenze razionalistiche che si manifesteranno nella « scuola del diritto naturale » del sec XVIII: le idee di sovranità nazionale e di limitazione del potere per parte della legge si trovano nelle « Vindiciae » presentite.

LANSPERGIO Giovanni (*Lansperger Giov.*, *Landtsperger G.*, *Giov. di Landsberg...*), della famiglia *Gerecht* (cognome latinizzato in Justus), detta L. dalla città natale *Landsberg* in Baviera, certosino (1489–1539). Compiti gli studi di filosofia a Colonia, quivi abbracciò la Regola certosina (1530), dando preclaro esempio di osservanza, di pietà, di studio. La fama di santità e di dottrina gli procurò vari incarichi nell' Ordine e delicati uffici fuori dell'Ordine e gli valse l'amicizia di uomini illustri, come il B. Pietro FABER (v.) e Lor. SURIO (v.), che per suo consiglio si fece certosino.

Il L. pubblicò in latino le *Rivelazioni* di S. GERTRUDE la Grande (v.) e della B. MATILDE di Hackeborn (v.), che ebbero subito immensa diffusione e che nei nostri tempi ritornano a nutrire gli spiriti (*Insinuationum divinae pietatis libri V*, Colonia 1536). Zelò ferventemente la divozione al S. Cuore di Gesù. Fu intrepido avversario del luteranesimo nascente.

Lasciò numerose ed egregie opere, ricche di buon cibo, che lo collocano tra i maestri della pietà cristiana Trascurando omelie, sermoni, conferenze capitolari, commenti e meditazioni ascetiche sulla Passione e sui Treni di Geremia, soliloqui, canoni della vita spirituale, preparazioni ed esercizi della buona morte, inni, dialoghi apologetici, ecc., notiamo soltanto quegli aurei opuscoli spirituali, che diffusi in edizioni, versioni, compendi, rimaneggiamenti senza numero, alimentarono fino ad oggi la pietà popolare: — *Alloquia Jesu Christi ad animam fidelem* (Lovanio 1572..., Colonia 1737; in quest'ultima edizione è contenuta anche la celebre *Epistola Jesu Christi ad quamcumque animam fidelem*, mirabile compendio della vita ascetica: versioni italiane di Serafino TORRESINI, di un Padre GEROLAMO, di Elena Lucrezia CORNARA PISCOPIA; anche il Ven. Filippo HOWARD [v.] ne trasse conforto e la tradusse in inglese durante la sua prigionia nella torre di Londra, Anversa 1595); — *Enchiridion christianae militiae* (Colonia 1538), diffuso come « Manuale del cavaliere cristiano »; — *Speculum perfectionis christianae*, che è forse quello tradotto dal tedesco in latino probabilmente dal canonico regolare Antonio HERMETIUS, Colonia 1555.

BIBL. — *Opera omnia*, a cura di Giorgio GARNEFELT, Colonia 1630, 1693, 5 voll., in 4°; riprodotta da Certosini di Notre-Dame-des-Prés, Montreuil sur-Mer 1888-90, 5 voll. in 4°. — *Vita*, che accompagna le edizioni curate dal discepolo di L., Bruno LOHER — Per altre biografie, v. S. AUTORE in *Dict de Théol. cath.*, VIII, col. 2609. — *La divozione all'amabilissimo e divino Cuore di N. S. G. Cristo cavata dall'opere di Giov. L.*, opera di un anonimo italiano del sec. XVIII, messa all'Indice (22-5-1745), perchè era sprovvista di approvazione ecclesiastica, munita della quale riapparve a Venezia nel 1753. — CIPR. M. BOUTRAIS, *Lansperge, le chartreux, et la dévotion au Sacré-Coeur*, Grenoble 1878. — M. MARTIN, Erlangen 1902 (tesi di laurea). — L. REYPENS, *De XVII d-eeuwsche vertaling van Lanspergius' « Spieghel der volcomenheyt »*, in *Ons Geestelijk erf.*, 2 (1944) 215-19 — C MARIN, *Aportación bibliografica a la historia de la devoción al S. Corazón de Jesús. La « Pharetra » de Lanspergio*, in *Manresa*, 17 (Barcellona 1945) 62-76.

LANTERI Pio Brunone (12-V-1759/5-VIII-1830), n. a Cuneo, m. a Pinerolo, apostolo di Torino, fondatore (a Cuneo, 12-V-1759) degli ***Oblati di Maria Vergine***: v. RELIGIOSI VI 14. Entrò giovanetto nell'abbazia certosina di Chiusa Pesio. La salute gli impedì di continuare quella strada austera; tuttavia il breve soggiorno lo radicò nella vita interiore. Studiò filosofia a Cuneo, teologia a Torino: qui fu ordinato sacerdote (25 maggio 1782). Aveva avuto per padre spirituale il gesuita Nicolao di Diessbach. Divenne uno dei membri più attivi dell'*Amicizia cristiana*, associazione creata dal Diessbach allo scopo di adoperare per il bene quei mezzi che si adoperavano per il male, come la stampa, le riunioni segrete... (1783-1811). Diede la sua attività per l'*Amicizia sacerdotale* e per l'*Amicizia anonima*, associazioni di soda formazione spirituale per i sacerdoti e i seminaristi (1798–1818). Promosse e diresse tra gli « amici » gli esercizi spirituali di S. Ignazio, che considerava il mezzo più efficace di formazione. La gioventù fu oggetto privilegiato della sua attenzione: universitari, seminaristi, militari, spazzacamini lo ebbero guida e padre. Durante il dominio francese (1798-1814) il suo apostolato rivestì un più spiccato carattere di lotta contro gli errori vecchi e nuovi che venivano importati colla Rivoluzione: parlando, predicando, confessando, scrivendo, fu il difensore del Papa e della Chiesa. Tenne segreta corrispondenza con PIO VII (v.) prigioniero a Savona, trasmettendogli anche le largizioni raccolte dai fedeli. Il vescovo di Torino Giacinto della Torre, come dipendente dall' imperiale governo, fu costretto a colpirlo e lo privò della facoltà di confessare. Il L. venne « esiliato » (1811) alla Grangia (20 km. da Torino). Durante la Restaurazione, L. costituì l'*Amicizia cattolica* (1817), che abbandonò il « segreto » proprio dell'*Amicizia cristiana*; è il primo esempio di un'associazione cattolica di laici in Italia e precorre la odierna Azione Cattolica. Fra i primi soci meritano di essere ricordati: Cesare d'Azeglio, Giuseppe Massimino, Luigi Gattinara, Giuseppe de Maistre, il barone de La Tour. L'opera fu benedetta da Pio VII, favorita dal re, encomiata dalla *Gazzetta Piemontese* del 1825. L'Amicizia cattolica iniziò l'apostolato del giornalismo con l'*Amico d'Italia*, che, diretto da Cesare d'Azeglio, aveva tono conservatore (« l'Altare e il Trono ») e sostenne polemiche vivaci. Il LIBERALISMO (v.) antireligioso riuscì con menzogne e con intrighi a far cessare quella voce e a fare sciogliere l' « Amicizia cattolica » (1827). Frattanto il L. aveva provveduto a formare chi continuasse il suo apostolato, fondando (1816) la Congregazione degli *Oblati di Maria Vergine*. Mentre il L. era nella sua villa di Bardassano, fu visitato dagli ecclesiastici di Carignano, Agostino Colzio, Antonio Biancotti e Gian Battista Reinaudi, che avevano deliberato, durante il governo francese, di raccogliersi in Congregazione presso la chiesa di S. Maria delle Grazie, donde erano stati espulsi gli Agostiniani, ed avevano ottenuto la cura di quella chiesa dall'arcivescovo Della Torre. Pregato da essi, il L. assunse la loro direzione, e diede delle Regole che furono approvate il 13 novembre 1816 dal vicario capitolare Gonetti. Nello stesso giorno che questi promulgava il decreto di erezione canonica della nuova istituzione, l'abbate Palazzi economo generale la metteva in possesso del convento degli Agostiniani. Dopo qualche tempo la Congregazione si sciolse, per ricostituirsi in Pinerolo. In

questa nuova forma venne più tardi approvata da papa Leone XII (1-IX-1826)..

L. morì in fama di santità. Nel 1931 fu introdotta la causa di beatificazione. — T. PIATTI, *Un precursore dell' Azione Cattolica, il Servo di Dio P. B. L.*, Torino, Marietti 1934 (a p. XXIX-XXXI, copiosa bibliografia). — ICILIO FELICI, *Una bandiera mai ripiegata, P.B.L., fondatore dei PP. Oblati, precursore dell' Azione Cattolica* Pinerolo, Alzani 1950.

LANTPERTO. v. LAMBERTO.

LANTRUA Giov. v. GIOVANNI DA TRIORA.

LANTZKRANA Stef. v. LANDSKRON STEF.

LANUINO, B, certosino († 1121), uno dei compagni di S. BRUNONE (v.): ne raccolse l'ultimo respiro, stese il racconto della sua morte perchè fosse comunicato a tutte le comunità e a tutte le persone religiose al fine di ottenerne adesioni di preghiere. Successe al Santo fondatore nella direzione pella certosa di Calabria. Con lui fu sepolto (1122) dietro l'altar maggiore della chiesa di S. Maria del deserto dal secondo successore di S. Bruno Le loro salme furono riscoperte nel 1502 e autenticamente riconosciuto nel 1514. — L. è spesso confuso con Landuino (*Landuinus*, *Lauduinus*), che fu pure compagno, il più vecchio, di Brunone, al quale successe (1090) nella direzione della grande Certosa quando Brunone fu chiamato a Roma da Urbano II. Landuino venne a consultarlo in Italia sul modo di consolidare la fondazione certosina e ricevette da Brunone una lettera piena di tenerezza e di incoraggiamenti per i fratelli di Chartreuse. Ritornando in Francia, Landuino incappò nei guibertisti (partigiani dell'antipapa Guiberto) che, al suo rifiuto di riconoscere l'antipapa, lo imprigionarono: fu rimesso in libertà verso il 1100. Ma per i patimenti sofferti, morì a Ravenna e fu sepolto nel monastero di S. Andrea. Anche Landuino compare talora col titolo di Beato, anzi di martire cf. ACTA SS. *Mart.* III (Ven. 1736) *die* 31, p: 898 « in praetermissis »; cf. ivi, appendice, p. 48 .col. I, in fondo.

LANZA Antonio (1905–1950), n. in Castiglione Cosentino (Cosenza), m. a Reggio Emilia. Compì gli studi nel Seminario di Catanzaro. Quindi, alunno del Collegio Capranica, si laureò all'università Gregoriana in teologia e in diritto canonico. Il 30-III-1926 fu prescelto, in occasione del II centenario della canonizzazione di S. Luigi Gonzaga, per difendere — durante la solenne disputa svoltasi nell'aula della Benedizione, alla presenza di Benedetto XV, di 18 cardinali, principi, patriarchi, arcivescovi e vescovi, della prelatura e di oltre mille alunni dell'università Gregoriana — 111 tesi di teologia morale, meritandosi il compiacimento del Papa e dei presenti.

Ordinato sacerdote (16-IV-1927), fu professore ordinario di teologia morale dell' Ateneo Lateranense, e quindi difensore del vincolo presso il Sant'Uffizio, giudice prosinodale del vicariato di Roma, esaminatore apostolico del clero, consultore della S. Congreg. dei Sacramenti.

A questa intensa attività unì uno zelantissimo ministero, specialmente nell' Azione Cattolica femminile e nel Movimento Laureati del quale fu assistente romano e vice–assistente centrale. Apprezzate sono le sue opere giuridiche, teologiche, letterarie (*La questione del momento in cui l'anima è infusa nel corpo*, Roma 1939; *De fine primario matrimonii*, ivi 1941; *Theologia moralis fundamentalis*, ivi 1949 . . .).

Creato arcivescovo di Reggio Calabria (12-V-1943), vi lasciò buon nome di zelante illuminato pastore.

LANZA Domenico, O. P., n. a Torino il 22-IX-1718, domenicano dal 1737 (a Roma), valoroso missionario a Mossul in Mesopotamia (dal 31-I-1754 al 22-III-1761, ancora dal 25-III-1764 al 23-V-1770). Si fece tutto a tutti: curava infermi, ammalati, visitava e soccorreva i poveri, a tutti amministrava la parola di Dio e i sacramenti.

Nel 1758 si era recato a Costantinopoli presso il governo centrale per ottenere favori ai cristiani della sua missione. Nel 1761 Clemente XIII lo mandò come suo delegato nel Kasrawan per esaminare e sistemare le questioni allora sorte a causa dell'elezione del nuovo patriarca dei Melkiti, mons. Ignazio Djioar. Il 22 marzo 1761 il L. partì da Mossul per il Kasrawan e compì con abilità e diligenza la delicata missione. Ne rese conto al Papa in Roma (9 marzo 1763), ove rimase fino all'ottobre.

Ritornato a Mossul (1764), vi fu accolto con entusiasmo dagli stessi musulmani che s'avvalevano, tra l'altro, della sua esperta assistenza medica e della sua vasta dottrina perfino in questioni astronomiche. La sua principale attività si svolgeva tra i nestoriani dissidenti, numerosi a Mossul. Il suo ardore apostolico, non disgiunto da passione storica e archeologica, lo spingeva a visitare anche le località finitime.

Minato nella salute, lasciò Mossul (23–V–1770), si trattenne per alcun tempo a Marsiglia, indi, ristabilito alquanto, si fissò a Roma (2-V-1771), ove con conferenze suscitò interesse per la sua missione. Clemente XIV nello stesso anno lo nominò consultore della S. Congreg. dei Riti. Si conoscono del L. preziosi mss.: *Compendiosa relazione istorica dei viaggi fatti dal p. D. L. dell'O. dei Pr. da Roma in Oriente dall'anno 1753 al 1771*, diario indispensabile per la storia della regione di Mossul nella seconda metà del sec. XVIII; un memoriale circa la missione del L. nel Kasrawan (1761-63), con carteggio; una *Relazione istorica della nostra missione di Mossul*, che si conserva solo in piccola parte. — KARIM DELLY, in *L'Osservat. Rom.*, 5-I-1952.

LANZA-Damiani Angelina (1879-1935), rosminiana, scrittrice di ascetica, circa la quale v. la *Nota bio–bibliografica* di GIUS. PELLEGRINO, in *Riv. Rosm.*, 44 (1950) 40–57.

LANZE (*delle*) Carlo Emmanuele Vittorio, Card. (1712–1784), n. in Torino dal conte Agostino di Sales (della famiglia di S. Francesco) e da Barbara Piossasco. Nobilmente educato a Chambery e compiuti gli studi, visitò le principali città e corti d'Europa. A Parigi ottenne d'entrare come novizio tra i Canonici Lateranensi di S. Genoveffa. Richiamato a Roma dal padre, che come figlio unico lo voleva nella carriera delle armi, ubbidì, riuscendo tuttavia, colla protezione del card. Albani, a continuare il corso di filosofia nell'Accademia dei Nobili Ecclesiastici. Suddiacono a 19 anni, ritornò a Torino, dove studiò teologia in quell'università e fu promosso al diaconato dall'arcivescovo Gattinara, che l'aveva carissimo. Scoppiata un'epidemia in città, stette per essere ordinato subito, per aiutare il clero insuffi-

ciente in quelle strettezze; ma, cessato il pericolo, attese l'età prescritta per il presbiterato. Coadiutore, richiamò per il suo zelo l'attenzione del re Carlo Emmanuele, che nel 1743 lo creò regio elemosiniere, abbate di S. Giusto in Susa (città che mercè la sua influenza venne poi eretta in sede vescovile il 3 agosto 1772). Il re lo propose in seguito a Benedetto XIV come prelato di corte, chiedendo insieme per lui la dignità cardinalizia. Il Nostro, creato (10 aprile 1747) cardinale col titolo dei SS. Cosma e Damiano, che egli cambiò poi (passato nell'ordine dei preti) con quelli di S. Atanasio, S. Prassede e S. Lorenzo, ebbe splendide feste a Torino e a Roma. Benedetto XIV lo consacrò personalmente vescovo della sede titolare di Nicosia.

Trattati con successo varii affari importanti del suo governo, tra cui l'erezione in vescovato della città di Pinerolo, dopo aver assistito alla solenne beatificazione di Girolamo Emiliani, il cardinale della Corte di Sardegna tornò a Torino. Dopo due anni veniva proposto dal re ed eletto dal Papa abbate di S. Benigno di Fruttuaria nel Canavese. Quella storica abbazia (v. S. GUGLIELMO di Volpiano) era salita a grande rinomanza, per l'estensione della giurisdizione spirituale e temporale, per il numero e la santità dei monaci Benedettini, per i privilegi di cui l'avevano dotata re, principi e Papi, per aver avuti ben cinque abati di Casa Savoia, e per aver dato alla Chiesa due Pontefici, Innocenzo IV e Sisto IV. Eretta poi in commenda, era assai decaduta per le lunghe lotte fra i duchi di Savoia e la S. Sede riguardo al supremo dominio sui vasti beni abbaziali, mentre l'autorità temporale dell'abbate si restringeva man mano, fino a non contare che le quattro terre di S. Benigno, Feletto, Lombardore e Montanaro. Il 15 ottobre 1749 il cardinale delle L. prendeva possesso della sua nuova sede, e tosto, ispirandosi agli esempi di virtù pastorali di S. Carlo Borromeo e di S. Francesco di Sales, incominciò quella vita attivissima e benefica che, continuata per 35 anni sino alla sua morte, rese tanto preziosa e benedetta la sua memoria. Eresse dalle fondamenta la nuova splendida chiesa parrocchiale, ricca di marmi, bronzi, quadri, e d'altre opere d'arte; egli stesso ebbe la consolazione di consacrarla il 25 marzo 1776, dopo 26 anni di indefesso lavoro. Quindi, risollevato all'antica importanza il capitolo dell'abbazia e fornitala di una ricchissima biblioteca, fondò un Seminario per la formazione del clero (donde uscirono poi molti dotti e insigni sacerdoti, e dove compì gli studi l'illustre storico Carlo Botta); in tali opere munifiche spese così largamente le sue rendite, da assottigliare assai il ricco patrimonio, lasciato poi per testamento al suo Seminario.

Versatissimo in teologia, diritto canonico, liturgia, lingue antiche e moderne, in scienze sacre e profane, in relazione ed in amicizia coi più dotti uomini del suo tempo, tra cui i celebri cardinali Gerdil e Garampi, attese con grande amore all'educazione dei chierici, e fu instancabile negli uffici del ministero pastorale. Fu il padre dei poveri, specialmente in tempo di guerre, carestie, od altre pubbliche calamità. Nè le fatiche apostoliche nella sua sede abbaziale gli facevano dimenticare i doveri pubblici della sua carica: membro di molte e importanti Congregazioni Romane, partecipò ai tre conclavi nei quali furono eletti Clemente XIII, Clemente XIV e Pio V, che tutti apprezzarono in sommo grado le doti e virtù del cardinale; assistette con illuminati consigli la reale famiglia di Sardegna; cedette l'intera rendita del suo titolo cardinalizio per la causa di beatificazione di Giuseppe Benedetto Labre, poi canonizzato da Leone XIII nel 1881; partecipò con viva fede e commozione alla traslazione compiutasi in Milano nel 1751 delle reliquie di S. Carlo Borromeo; promosse nell'anno medesimo e compì la solennissima esposizione della S. Sindone.

Ma già nel 1769 incominciava in lui quella malattia che doveva portarlo alla morte. La storica abbazia passò poi per varie vicende: prima soppressa e sottoposta alla sede di Ivrea, quindi ricostituita senza giurisdizione, poi indemaniata e dichiarata monumento nazionale con regio decreto 2 febbraio 1877, finchè, passata in custodia del municipio di S. Benigno Canavese, nel 1879 vi veniva aperta una delle Case della Congregazione Salesiana. — G. BARBERIS, *L'angelo del Piemonte, ossia il card. C. V. E. Delle Lanze*, S. Benigno 1886.

LANZI Luigi, S.J. (1732–1810), erudito, n. a Treia (prov. di Macerata), m. a Firenze, gesuita dal 1749, elegante verseggiatore, autore di libri ascetici (*Opuscoli spirituali*, Napoli 1824), celebre specialmente per i suoi lavori di archeologia e di filologia, che concorsero efficacemente al progresso di quelle scienze. Sua opera principale è il *Saggio di lingua etrusca* (Roma 1789), in cui rivela una profonda conoscenza della storia dei popoli, della lingua e delle arti. Il Marini lo acclamò « il Varrone del Settecento », « dotto e giudizioso » lo considerò il Carducci, e « padre degli studi paleoitalici » lo definì il Corssen, per il quale gli oppositori del L. « non sono degni di sciogliere a lui i legacci delle scarpe ». Le molte sue opere di vario genere — ricordiamo anche una eccellente *Storia pittorica d'Italia* (Bassano 1795-96), che è vera miniera d'informazioni sui pittori italiani anche secondari — rivelano vasta e sicura erudizione, stile agile e purezza di lingua. Per i suoi meriti eccezionali fu eletto presidente della Crusca.

BIBL. — SOMMERVOGEL, IV, 1500-11. — O. BONI, *Elogio*, Firenze 1814. — U. SEGRÈ, *L. L. e le sue opere*, Assisi 1904. — B. NOGARA, *L'ab. L. e l'opera sua negli studi etruscologici e di storia di arte*, Roma 1910. — G. NATALI, *Il Varrone del sec. XVIII*, in *Idee, costumi, uomini del Settecento*, Torino 1926², p 362-94, con bibliogr. — ID., *Storia letteraria d'Italia. Il Settecento*, I-1 (Milano, Vallardi 1944²) 438-43. — S. BOTTARI, *L'ideale storiografico del L.*, in *Civiltà moderna*, 10 (1938) 40-58.

LANZONI Francesco (1862–1929), esimio storico e agiografo faentino. Coronati gli studi ecclesiastici (compiuti nel Seminario di Faenza e dal 1880 al 1890 nel Seminario Pio a Roma) con l'ordinazione sacerdotale e con le lauree in teologia, diritto, filosofia e lettere, fu rettore e insegnante di storia nel Seminario di Faenza (1890-1917) e poi (1924) vicario capitolare di Faenza.

Nelle *Memorie* (Faenza 1930, con prefazione a cura di E. VALLI) egli illustra la formazione del suo pensiero e i criteri della sua opera, la quale per vastità di informazioni di prima mano, spesso inedite, per sicurezza di senso critico e di interpretazione resta tuttora fondamentale negli argomenti di storia ecclesiastica ed agiografica a cui pose

mano. Della sua produzione, che conta 760 nùmeri, citiamo: *S. Pier Dam. e Faenza* (Faenza 1898), *La «Passio S. Sabini»* (Roma 1903), *S. Mercuriale* (Bologna 1905), *S. Petronio vesc. di Bologna* (Faenza 1907) e *Le fonti della vita di S. Petronio* (Forlì 1910), *Gli «Acta S. Barbatiani»* (Pavia 1910), *Il «Liber Pontificalis» ravennate* (Bologna 1910), *I sermoni di S. Pier Crisologo* (ivi 1910), *La cronaca del convento di S. Andrea in Faenza* (Città di Castello 1911), *S. Severo vesc. di Ravenna* (Bologna 1911–12), *La cronotassi dei vescovi di Faenza dalle origini al sec. XIII* (Faenza 1912), *La leggenda di S. Cassiano d'Imola* (Forlì 1913, Torino 1925), *Santi africani nella bassa Italia e nelle isole adiacenti* (in *La Scuola catt.*, 1918–19), *La leggenda di S. Gerolamo* (Roma 1920), *Le vite dei Santi 4 Rer. tettori della città di Faenza* (Roma 1922, in «Pro Ital. Script.»), *Memorie storiche del convento e del collegio di S. Chiara di Faenza* (Bologna 1939[2] a cura di C. Mazzotti), *I titoli presbiteriali di Roma antica nella storia e nella leggenda* (Roma 1925), *La controriforma nella città e diocesi di Faenza* (Faenza 1925), *Il sogno presago della madre incinta* (in *Analecta Bolland.*, 1927), *Cronotassi dei vescovi di Bologna dalle origini al sec. XIII* (Bologna 1931). Di più vasto impegno e di maggior merito sono i magistrali studi: *Genesi, svolgimento e tramonto delle leggende storiche* (Roma 1925) e, più ancora, *Le diocesi d'Italia* [esclusa Roma] *dalle origini al principio del sec. VII (a. 604), Studio critico* (Faenza 1927, 2 voll.).

In così vaste e difficiti ricerche non mancano inesattezze e lacune, le quali tuttavia non tolgono il pregio dell'opera scientifica di mons. L che per tanti aspetti è la prima del genere in Italia. — Cf. E. Valli in prefazione all'ediz. citata delle *Memorie*. — Id., *L'opera di F. L.*, Faenza 1934. — G. Rossini, *In memoria...*, Faenza 1930.

LAO (*Laus*) **Andrea della Croce** (1614–1675), teologo carmelitano, n. a Catania, m. a Genova. Insegnò filosofia e teologia ai suoi confratelli, poi Sacra Scrittura pubblicamente a Padova. Nel desiderio di vita più austera, passò ai Carmelitani Scalzi, ma, avendo provocato una fiera polemica tra i due rami del Carmelo, per desiderio del Papa e per decreto della S. Congregazione (1651), ritornò alla primitiva professione. Arte oratoria, dottrina e virtù gli guadagnarono alta stima anche da parte dei Papi. Lasciò: *Compendiosae totius phlosophiae disputationes* (Napoli 1643), compendio di filosofia tomistica; *Commentaria* alle parti I[a] e I[a]-II[ae] della Somma di S. Tommaso, 4 voll. (Genova 1652-56); nel IV vol., fu aggiunto dall'editore, ad insaputa dell'autore, un breve trattato *De Romano Pontifice*, che fu proibito *donec corrigatur* (20 novembre 1663), permesso poi nell'edizione corretta, Roma 1663, e inserito dal Roccaberti nella *Bibliotheca maxima pontificia*, III, 591 ss. Il L. segue molto Giovanni da S. Tommaso (v.), di cui riporta articoli interi. Gli si attribuiscono ancora *Commentaria* a tutta la filosofia (2 voll.), che non videro la luce. — *Dict. de Théol. cath.*, I, col. 1184 (C. Toussaint) e VIII, col. 2610 s (F. Anastase de St. Paul). — P. Marie-Joseph in *Dict. d'hist. et de géogr. ecclés.*, II, col. 1676 s, con bibl. — Hurter, *Nomenclator*, IV[3], col. 19. — A. Mongitore, *Bibliotheca sicula*, I (Palermo 1708) 29-30.

LAODICENI (Lettera ai). S. Paolo scrivendo ai Colossesi (IV 16) raccomanda loro che, dopo aver letto la sua lettera, la facciano vedere anche a quei della Chiesa di Laodicea, e che i Colossesi leggano poi anche la lettera proveniente da Laodicea. Che queste ultime parole si riferiscano a una vera lettera di Paolo ai fedeli di Laodicea, e non a una lettera di questi a Paolo, sembra ormai fuori dubbio. Si pensa pure generalmente che la lettera ai L. non sia andata perduta, come alcuni ancora sostengono, ma ci resti conservata nella lettera agli Efesini (v.) chiamata appunto da Marcione *epistola ad Laodicenos* (Tertulliano, *Adversus Marc.*, V, 11, 17). Si conosce tuttavia anche uno scritto apocrifo del IV secolo, dal titolo «*Lett. ai L.*»: un lavoro molto modesto sia per estensione che per contenuto, costituito da poche frasi, tolte dalle lettere canoniche di S. Paolo e specialmente da quella ai Filippesi. L'apocrifo ebbe una grande diffusione in Occidente dopo che, nel sec. VI, Vittore di Capua lo fece inserire nel codice Fuldense della Volgata. Esso sembra anche essere stato accettato quale scritto canonico per qualche tempo, come appare già da un libro falsamente attribuito a S Agostino, lo *Speculum* (*de divinis Scripturis*), del VI secolo secondo Harnack, o del V secondo Schanz. Questo apocrifo pare conosciuto solo in Occidente. Le testimonianze che indussero Zahn (e dopo di lui Harnack, Bardenhewer) a ritenerlo conosciuto anche in Oriente (Epifanio, Teodoro di Mops., Teodoreto) sembrano piuttosto allusioni alla lettera agli Efesini indicata da Marcione come lettera ai L. La sua origine sembra latina e più precisamente africana, come pare dimostrato dal vocabolario della lettera che sente l'influsso di Tertulliano (Pink, p. 191 s.). Poichè il Frammento Muratoriano (63–65) parlando di una lettera ai L., dice che essa contiene «Pauli nomina ficta ad haeresem Marcionis», Harnack congetturò che il nostro apocrifo sia stato composto nel II secolo, da uno scolaro di Marcione che avrebbe preso pretesto da Col IV 16 per far avallare a Paolo una lettera con insegnamenti marcioniti. La cosa resta però molto dubbia sia perchè il Frammento, altrove (in 81–85), si dimostra conoscitore ben mediocre dell'eresia marcionita, sia perchè l'apocrifo, quale di fatto ci vien conservato, non contiene tracce di marcionismo: a meno che il Frammento parli di un'altra lettera sconosciuta.

Bibl. — Il testo della lettera si può vedere in *Biblica* 6 (1925) 188-190, oppure in *Kleine Texte* (Lietzmann) n. 12, 1931[2]. — cf. poi Th. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, II-2 (1892) 566 ss. — J. B. Lightfoot, *St. Pauls Epistles to the Col. and Phil.*, 1897, p. 179 ss (v'è anche il testo). — Bardenhewer, *Geschichte der altkirch. Literatur* I (1902) 459 ss. — Harnack, *Gesch. der altchr. Litt.*, I, 35; II, 1, 702. — Id, *Marcion*[2], 1924, p. 134. — E Jacquier, *Le Nouveau Test. dans l'Egl. chrét.*, I, Paris[2] 1911, p. 345 ss. — K. Pink, *Die pseudo-paul. Brefe.* II, *Der Laod. Brief*, in *Biblica* 6 (1925) 179 ss. — W. Bauer in *Die Religion in Gesch. und Gegenwart*, III, col. 1488. — G. Quispel, *De brief aan de Laodicensen een marcionitische vervalsing*, in *Nederlands theol. tijdschrift* 5 (1950) 43-46

LAON (*Launus de Thoarcio*), s. v. Laudo.

LAOS. v. Indocina.

LAOTSE. v. Taoismo.

LAPACCI Bartolomeo dei *Rimbertini*, O.P. (1402–1466), n. e m. a Firenze, « eccezionale personalità del tempo dell'umanesimo che mise senza riserve le sue doti intellettuali e morali al servizio dell'unità e integrità della Chiesa » (Käppeli).

Dopo varie difficoltà entrò fra i Domenicani di Cortona e professò nel 1417. Insegnò a Firenze, ove nel 1428 fu promosso maestro in teologia. Fu poi maestro del S. Palazzo (1432). Molto stimato da Eugenio IV, ebbe vari incarichi di fiducia. Fu eletto vescovo di Argo e Nauplia in Grecia (1434), trasferito poi a Cortona (1439) e da ultimo a Corone in Grecia (1449). Fu visitatore e legato per la riforma in Toscana (1448) e in Scandinavia (1451).

Con perfetta conoscenza del greco lavorò molto per l'unione, sostenendo, vittorioso, pubbliche dispute con Marco d'Efeso (v.) e Giorgio Scolario (v.) sia nel 1444-45 che nel 1449. Fu anche acclamato predicatore. Scrisse varie opere, di cui la principale, inedita, è il *De Spiritus Sancti distinctione a Filio*, dedicata al Bessarione.

Bibl. — Quétif-Echard, *Scriptores O. P.*, I, 834-37. — I. Taurisano, *Hierarchia O. P.*, Roma 1916, p. 45. — T. Käppeli, *Bartolomeo L. de' R., vescovo, legato pontificio, scrittore*, in *Archivum Fr. Praed.*, 9 (1939) 86–117 (il giudizio sopra riportato è a p. 117).

LA PALMA (*de*) Luigi, S. J. (1560-1641), n. a Toledo, gesuita dal 1575, superiore delle case di Talavera, Villarejo, Madrid, Alcalà, Murcia, due volte provinciale di Toledo (1615-18, 1624-27), m. a Madrid, insigne scrittore di spiritualità, le cui opere, pubblicate per ordine dei superiori (*Historia de la sagrada Pasión*, Alcalà 1624, non storia ma pia, tenera meditazione e suggestiva parenesi; *Camino espiritual de la manera que lo enseña P. S. Ignacio*, ivi 1626; vers. lat. di J. Nonell, Barcellona 1887, 2 voll.: commento agli « Esercizi » di S. Ignazio), redatte in puro stile classico, diffuse in gran numero di edizioni, versioni, rimaneggiamenti, non hanno cessato di alimentare le anime. Il L. P. lasciò ancora alle stampe: *Practica y breve declaración del « Camino espiritual »* (Madrid 1629), *Tractatus aliqui de examine conscientiae generali quotidiano* (Anversa 1710). — Sommervogel, VI, 150-55. — Astrain, *Historia de la C. d. J. en la Asistencia de España*, V, 50 s, 94 s. — J. Rodriguez Molero, *Mistica y estil de la « Historia sagrada...»*, in *Rev. de espiritualidad*, 3 (1944) 295-331. — F. Cereceda, *Carta necrologica sobre el p. Luis de L. P.*, in *Manresa*, 17 (1945) 155-61.

LAPETHIS (*Lapita*) Giorgio, cosiddetto dalla città *Lapethos* in Cipro (v. Giorgio di Cipro, III), scrittore greco fiorito nella I metà del sec. XIV. Avversò i Palamiti (v.). Fu in relazione epistolare coi dotti greci del tempo, come Niceforo Gregora (v.), Barlaam (v.), Gregorio Acindino (v.). Lo scritto Διαίρεσις τῶν τῆς εὐσεβείας πίστεως κεφαλαίων è tuttora inedito, mentre il poemetto in 1491 versi Στίχοι πολιτικοί (*Carmen morale*) fu pubblicato da Fr. de Boissonade, 1831, donde venne riportato in PG 149, 1009–46 (a col. 1003-10, notizia fornita da Allacci). — *Lettere* di L. al Gregoras in PG 148, 57 ss.

LA PEYRÈRE (*de*) Isacco († 1676), n. a Bordeaux da famiglia calvinista, fu al seguito del principe di Condè. In seguito si convertì al cattolicesimo. Prima della conversione difese la tesi del Preadamismo (v.), di cui è considerato il padre: *Praeadamitae sive Exercitatio super versibus Rom V 12-14, quibus inducuntur primi homines ante Adam conditi* (Parigi 1655, 1656) e *Systema theologicum ex Praeadamitarum hypothesi*, I (Parigi 1655). In seguito ritrattò queste teorie: *Epistola ad Philotimum, qua exponit rationes propter quas abiuravit sectam Calvini quam profitebatur et librum de Praeadamitis quem ediderat; accedit ejusdem deprecatio ad papam Alexandrum VII...*, Roma 1657. Scrisse ancora due *Relationes* sulla Groenlandia (Paris 1647) e l'Islanda (ivi 1663). In *Du rappel des Juifs* (ivi 1643) sostiene la tesi curiosa che gli Ebrei sono ancora figli adottivi di Dio, e che bisogna convertirli riducendo il cristianesimo alla sola fede in Gesù Cristo. — J. Carreyre in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 2615 s, con bibl., cui aggiungi: D. R. Mc Kee, *Is. de L. P., a precursor of XVIII th-cent. critical deists*, in *Publications of the modern language Association of America*, 59 (Menasha Wisc. 1944) 456–85. — H. J. Schoeps, *Der Philosemitismus des XVII Jahrh.*, in *Zeitschr. für Religions-u. Geistesgesch.*, I (1948) 19–34: le tesi « sioniste » contenute nell'opera di L. P. — Id., *L. P. und Island*, ivi, p. 162–67.

LAPI Lorenzo Maria (1703–1754), poeta e teologo, n. a Borgo S. Lorenzo in Toscana, m. a Firenze. Interruppe gli studi ecclesiastici iniziati nel Seminario di Firenze e rientrò nel mondo che era già rinomato per le sue capacità poetiche. Membro dell'Accademia degli *Apatisti*, vi lesse una sua satira dei vizi delle diverse condizioni sociali: il P. Accetta, agostiniano calabrese, prese le difese della sua classe con vivacità eccessiva. Il L., dolce e nemico della disputa, non replicò, ma s'astenne in seguito dal leggere in pubblico le sue produzioni. Terminò poi il curricolo ecclesiastico, fu ordinato prete e tenne fino a morte la cattedra di filosofia morale nel Seminario di Firenze. Diede alle stampe: *Theologia scholastica versibus elegiacis expressa*, Firenze 1728; *Istituzioni cristiane*, ivi 1748, 1761; *Inni sacri tradotti in versi toscani*, ivi 1753.

LAPIDANUS. v. Lapide (*a*).

LAPIDE (*a*): — 1) Cornelio (*Cornelis van den Steen*), S. J. (1566–1637), notissimo esegeta fiammingo, n. a Bocholt, m. a Roma. La sua vita fu consacrata totalmente allo studio, sostenuta da non comune santità. La sua salma, per comando dei Superiori, « fu rinchiusa e seppellita in apposito loculo da potersi identificare a suo tempo », in vista di una probabile elevazione all'onore degli altari.

Per 20 anni docente di Sacra Scrittura e lingua ebraica a Lovanio, venne poi chiamato a Roma, preceduto dalla fama. Veramente non aveva cominciato molto presto a farsi conoscere. Professore già da 15 anni, nulla aveva ancora pubblicato, amante com'era di una vita nascosta. Le istanze dei suoi Superiori lo trassero però dalla sua solitudine. Si accinse a « scrivere un commentario chiaro, breve, metodico, nel senso letterale, di tutta la Bibbia ». Quel « breve » commentario riuscì un'opera grandiosa (Anversa 1618 al 1642; sovente ristampata a Parigi, a Lione; Venezia 1711 e Lione 1732 in 16 voll...), che, nell'ultima edizione, preparata e stampata a Parigi dal Crampon e dal Perrone (1859–63), occupa ben 22 grossi volumi; e dire che durante tutta la vita si sentiva debole, malaticcio

e quel lavoro era per lui un vero « martyrium studiorum et scriptionis ». Prima di giungere a Roma egli aveva scritto soltanto i Commenti *in omnes epistolas Divi Pauli* e *in Pentateuchum*, che sono forse i due migliori. Il resto dell'opera è frutto del suo soggiorno romano, dove aveva trovato la « più grande felicità, essendo quasi vicino di S. Paolo e quasi vedendolo continuamente ». Eccetto i Salmi e Giobbe, tutta la Bibbia venne da lui commentata. Oltrechè versioni, se ne fecero riassunti, fra cui godettero celebrità quelli di BARBIER (*Trésors de Corn. a L.*, 1885) e di PÉRONNE (*Memoriale praedicatorum....*, 1864).

Non gli va imputato a demerito se la sua opera, oggi, alla luce degli studi recenti, appare in più di un punto difettosa. Nella conoscenza minuziosa del testo sacro, nel dominio della patristica scritturale e della teologia biblica, restò fino al secolo scorso « l'interprete principe », insuperabile poi nel saper applicare lo svariatissimo materiale scritturistico alla vita spirituale dei fedeli e nell'adattarne i tesori ai bisogni pratici della predicazione. Nè gli si può negare di avere condotto costantemente uno studio positivo e diretto delle fonti. Se non potè svestirsi sempre del vezzo allegorizzante del tempo, seppe tuttavia mantenere alla sua produzione letteraria una dignità degna ancor oggi di stima e di plauso. Del resto la scienza moderna potrà sempre gustare e dovrà imparare la spirituale unzione di cui è permeata l'opera del Nostro.

BIBL. — R. SIMON, *Hist. critique des principaux commentateurs du Nouveau Test.*, Rotterdam 1693, p. 655: il SIMON (v.) è completamente, ma non poco tendenziosamente, sfavorevole a C. a L. — R. GALDOS, in *Civ. Catt.*, 1937-III, p. 204-218. — ID., in *Verbum Dom.*, 17 (1937) 39-44, 88-96, 146-152, 156-172, 212-218, 234-241. — HURTER, *Nomenclator*, III³, col. 787 ss. — S. PAGANO, *Analysis notionis inspirationis S. Scripturae apud Corn. a L.* in *Revue de l'univ. d'Ottawa*, 15 (1945) 65*-85*. — v. prefazione alla versione ital.: *Cornelius a L. « Figura di S. Paolo, ossia ideale della vita apostolica »*, a cura di G. BARBI, Roma, Soc. S. Paolo 1943 (pp. XX-190).

2) Giovanni. v. HEYNLIN.

LAPINI (nata *Fiorelli*) **Anna Maria**, del Terz'Ordine di S. Francesco, fondatrice dell'Istituto delle *Povere Figlie delle S. Stimmate* (1809–1860), n. e m. a Firenze. Ancor fanciulla si distinse per spirito di preghiera e di unione con Dio, per dolcezza di carattere e per la virtù di pacificare gli animi dentro e fuori casa. Tentò di abbracciare lo stato religioso presso le Cappuccine, le Clarisse, le Carmelitane, ma sempre ne fu impedita sia dalla malferma salute, sia dalle condizioni familiari. Di contraggenio, per obbedire al padre e al confessore, molte volte richiesta sposò a 24 anni Giovanni L. I 9 anni di matrimonio furono per lei una croce, non solo per i fastidi che la vita coniugale doveva recare a un temperamento come il suo, ma anche e soprattutto per la mala condotta del marito. Con la sua virtù seppe ricondurlo alla vita cristiana.

Morto il marito dopo lunga e grave malattia, ricusò onorevoli seconde nozze e visse per alcun tempo in casa di un fratello, tutta intenta alle opere della pietà e della carità. Superata una malattia, dopo la baraonda del 1848, con l'approvazione dell'arcivescovo di Firenze e del suo direttore spirituale P. Atanasio da Signa O. F. M., fondò l'Istituto delle *Stimmatine* (v.), per l'educazione dei figli dei poveri, aggregate all'Ordine dei Minori: nella vigilia di Pentecoste del 1850 avvenne la prima vestizione. Dal 1851 al 1859 aprì 12 case, a Firenze (casa « del Portico », 1851), a Fiesole, a Montecarlo in Toscana, poi nell'Italia centrale e meridionale. Nel 1854 e ancora nel 1859 ebbe udienza da Pio IX che lodò e benedisse la sua opera, assegnandole come protettore il card. Giacomo Antonelli. « La serva di Dio era piena dello spirito di S. Giuseppe Calasanzio, di S. Girolamo Emiliani e di S. Francesco d'Assisi: personalmente e attraverso le sue figlie di cui era esempio, si prodigò in ogni modo nell'educazione delle fanciulle, nell'assistenza ai malati, in tutte le opere della carità ».

Un vizio cardiaco e un cancro la portarono a morte (15–IV–1860). Aveva designato a succederle Suor Bonaventura. Il 23–I–1918 fu introdotta a Roma la sua causa. — AAS X (1918) 99–102.

Le Stimmatine furono definitivamente approvate da Leone XIII nel 1889.

Secondo la *Statistica* pubblicata dalla S. Congreg. dei Religiosi (Roma 1942²), l'istituto contava 1254 membri (54 novizie), distribuite in 120 case (4 di noviziato) in 5 province. — EDOUARD D'ALENÇON in *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.*, III, col. 354 s. — M. RICCI, Firenze 1937.

LAPITA Giorgio. v. LAPETHIS GIORGIO.

LA PLACE (latinizzato *Placaeus*) **Giosué** (1606–1665, oppure 1596–1655), teologo calvinista bretone, professore di filosofia a Saumur, dal 1625 predicante a Nantes, dal 1632 professore di teologia a Saumur, dove morì. Le sue opere sono molto stimate dai calvinisti (*Placaei opera omnia*, Franeker 1699; 1703, in 3 voll.). La famosa raccolta delle *Theses Salmurienses* è tratta in parte dalle opere di L. P. Il sinodo di Charendon (1642) sconfessò alcune tesi di L. P. sull'imputazione del PECCATO ORIGINALE (v.) che parvero contrarie all'ortodossia calvinista, ma non potè impedire che si diffondessero in Francia, in Olanda, in Svizzera, accettate dagli uni, avversate da altri. — Cf. *Die Religion in Gesch. u. Gegenwart*, IV, col. 1284.

LAPLACE (*marchese di*) **Pietro Simone** (1749–1827), celeberrimo astronomo e matematico, n. a Beaumont–en–Auge (Calvados, in Francia), m. a Parigi. Non è questo il luogo di narrare la sua grandiosa opera scientifica, e neppure di ricontare i suoi difetti morali. I « senza Dio », sempre in caccia di gloriosi complici, lo annoverano tra gli atei fondandosi su un noto aneddoto secondo il quale L., a Napoleone che si compiaceva per le sue scoperte ma in pari tempo si doleva di non aver mai trovato nelle sue opere la parola Dio, replicò: « Sire, io non ebbi bisogno di tale ipotesi... ». Ora, non già per confortare la causa di Dio — la quale in verità non si troverebbe molto avvantaggiata dalla testimonianza di un grande intelletto che al problema di Dio, per quanto ci consta, non dedicò adeguata riflessione — ma per la verità e per l'onore di L., si deve dire che l'episodio è maliziosamente e non poco montato. Nel testo autentico di L. (*Système du monde*, in *Oeuvres*, VI, p. 480) troviamo:

« Leibnitz dans sa querelle avec Newton sur l'invention du calcul infinitésimal, critique vivement l'intervention de la divinité pour remettre en ordre le système solaire. « C'est », dit-il, « avoir des idées

bien étroites de la sagesse et de la puissance de Dieu ». Newton repliqua par une critique aussi vive de l'harmonie préétablie de Leibnitz qu'il qualifiait de miracle perpétuel. La postérité n'a point admis *ces vaines hypothèses* mais elle a rendu la justice la plus entière aux travaux mathématiques de ces deux grands genies... ».

È evidente che con la qualificazione di « vane ipotesi » L. intendeva tanto il « deus ex machina » di Newton, quanto il « perpetuo miracolo » dell'armonia prestabilita di Leibnitz.

L'aneddoto — che è dunque una deformazione calunniosa di un pensiero ortodosso — si diffuse, ancor vivente il L., specialmente dopo la caduta di Napoleone. E dispiaceva a L., il quale, avuto sentore che stava per essere pubblicato in una enciclopedia, pregò il collega ed amico Arago di provvedere a farlo sopprimere. Del resto si sa che L., sul letto di morte nella sua abitazione di Rue de Bac a Parigi, fu assistito dal parroco di Arcueil, da lui chiamato, e dal parroco delle Missioni Estere, nella cui parrocchia fu sepolto. — v. discussione di J. DE JOANNIS in *Dict. apol. de la foi cath.*, II, col. 1819-22.

LAPO. v. JACOPO TEDESCO.

LA PORRÈE (*de*) Gilberto. v. GILBERTO PORRETANO.

LAPSI (= caduti) furono chiamati i cristiani che nella PERSECUZIONE (v.), sotto i tormenti o per timore di essi, vennero meno nella fede. Non mancarono defezioni nelle persecuzioni dei primi due secoli (cf. PLINIO, *Ep.*, X, 96; *Martyrium Polyc.*, 4; ERMA, *Sim.*, VIII, 6, 4; IX, 19, 1): ma il termine L. non si incontra fino al sec. III, quando il numero straordinario dei *caduti* o *lapsi* sotto la persecuzione di Decio (249-251) fece sì che si determinasse una speciale disciplina a loro riguardo.

I. — Decio credette di potere risollevare il severo antico costume romano e la grandezza di Roma col restaurare le cerimonie e il culto degli antichi dei, e che per raggiungere tale scopo fosse necessario sradicare il cristianesimo, creduto responsabile della decadenza. Pertanto nell'ottobre del 249 emanò un editto concepito in modo che nessuno dei cristiani potesse sfuggire, benchè non fosse destinato direttamente contro di essi: in un dato giorno tutti gli abitanti dell'impero dovevano fare atto solenne di adesione alla religione dei loro antenati. La volontà imperiale fu eseguita con regolarità inflessibile e rigore spietato. Ebbe per effetto un numero sì grande di defezioni quale la Chiesa mai per l'innanzi avea avuto a deplorare. Esse per altro non avvennero tutte nello stesso modo e nello stesso grado. Alcuni presero pubblicamente parte ai sacrifici offerti agli idoli (si dissero i ***sacrificati***); altri se ne trassero con una semplice incensazione (***thurificati***): questi poterono essere coloro che, non abbastanza ricchi per offrire una « victima », facevano atto di paganesimo bruciando sull'altare un grano d'incenso (LECLERCQ), e sarebbero dunque da classificarsi con i primi; alcuni cristiani, poi, riuscirono, senza presentarsi a sacrificare, ad ottenere per favori o per danaro dalle autorità un certificato (« libellus ») di avere obbedito all'editto imperiale, e questi furono detti ***libellatici:*** parecchi di simili certificati sono stati rinvenuti fra i papiri.

II. — I L. di ogni categoria, pur non essendo ugualmente colpevoli, furono riprovati dalla coscienza dei fedeli. Circa l'atteggiamento della Chiesa di fronte ad essi, non sembra che la procedura penitenziale fosse la medesima in tutte le comunità (cf. CIPRIANO, *Ep.* LV, 20-22); ma probabilmente una trentina d'anni prima di S. Cipriano l'apostasia era un delitto al quale la maggior parte delle Chiese non accordavano alcuna remissione. Il peccatore dovèa di certo far penitenza, ma il perdono era riservato a Dio, senza che il vescovo intervenisse. Ora tuttavia, dinanzi al gran numero dei caduti nell'ultima persecuzione, un simile rigore sarebbe potuto essere eccessivo. Inoltre i caduti stessi, angustiati dai rimorsi, sollecitavano in vario modo la reintegrazione.

Sull'addolcimento della precedente disciplina e lo stabilirsi delle nuove direttive per la riammissione dei caduti nella Chiesa, ebbe parte notevole l'opera spiegata da S. CIPRIANO (v.) a Cartagine; il suo trattato *De lapsis*, scritto l'indomani della persecuzione, è un appello a rientrare nella Chiesa per via della penitenza, ad essi rivolto. Per altro, l'attuazione dell'invito era meno semplice e veniva a complicarsi specialmente per l'intervento dei *confessori*.

Fin dai tempi della persecuzione di Severo (TERTULLIANO, *Ad martyr.*, 1) era invalsa la pratica che i « confessori », cioè quelli che aveano sofferto per la fede ed erano rimasti saldi, potessero disporre di un certo diritto di intercessione a beneficio dei caduti. Sembra che un tal diritto sia stato anche sanzionato da papa CALLISTO (v.). Questa volta i L. africani concepirono di utilizzarlo in maggioranza, dispensandosi dalla penitenza, incoraggiati in ciò anche da un partito di preti ostili a Cipriano. Per questa via, oltre l'abuso dell'eccessiva remissibilità, veniva a crearsi anche un procedimento al quale rimaneva estranea l'autorità del vescovo. Pertanto egli, informati i suoi colleghi nell'episcopato e il clero romano (allora sede vacante), decise di tener fermo contro le pretese dei L., pur spingendo fino ai limiti possibili la longanimità. In attesa delle disposizioni di un concilio, decise pertanto di attenersi alle seguenti norme: 1° atteggiamento rigido con i L. che reclamavano a forza la riconciliazione come dovuta per la semplice presentazione del biglietto di un « confessore »; — 2° disciplinare un simile intervento, accordando la pace a chi avesse ricevuto un tale biglietto e si trovasse in pericolo di morte, ma attraverso il ministero di un sacerdote, o, in caso d'urgenza, di un semplice diacono; questa rimane tuttavia una concessione eccezionale; — 2° invito ai « confessori » affinchè si astenessero dal concedere immunità globali e designassero nominalmente nei loro biglietti i peccatori ritenuti degni di assoluzione; le loro richieste sarebbero state poi dal vescovo sottoposte al giudizio dell'assemblea della Chiesa (*Ep.* XVI, 1).

III. — Nei L. sinceramente pentiti che volentieri si sottoponevano alla penitenza Cipriano vedeva i titoli più legittimi al perdono. Tuttavia il concilio riunito a Cartagine nel 251 decise, con un rigore maggiore, di: 1° riammettere i colpevoli alla pace ecclesiastica dopo una lunga penitenza ed in seguito al giudizio del vescovo (*Ep.* LV, 6); — 2° riammettere alla comunione i *libellatici*, come meno colpevoli, dopo una inchiesta, ma i L. solo in articolo di morte; — 3° escludere dalla riammissione, anche in articolo di morte, i L. che ricusassero di sottoporsi a penitenza. Pe raltro un nuovo concilio,

tenuto l'anno appresso, mitigava tali decisioni, accordando amnistia generale a tutti i L. sottopostisi alla penitenza richiesta; era esclusa però la possibilità di ricuperare l'esercizio dell'Ordine sacro per i vescovi, i preti e i diaconi caduti.

IV. — Il partito rigorista non disarmò. A Roma, ove papa CORNELIO (v.) aveva accettato le decisioni del concilio cartaginese del 251 (*Ep.* IV, 5), NOVAZIANO (v.), l'esponente dei rigoristi, si irrigidì nella sua posizione, sostenendo che la Chiesa non aveva il diritto di assolvere gli apostati e provocò uno scisma. A Cartagine era capitanato un simile movimento dissidente dal diacono FELICISSIMO (v.). Ma il partito dell'indulgenza, secondo le direttive di Cipriano, dovea finire per trionfare. Come a Cartagine e a Roma, esso prevaleva anche in Alessandria, dove pure i caduti erano stati molti. Ivi DIONIGI (v.), con il suo sereno senso di equilibrio, seppe risolvere la questione dei L. mantenendosi immune dalle esagerazioni disciplinari che il novazianismo alimentava anche in Oriente.

V. — Mezzo secolo dopo, nella grande persecuzione di Diocleziano, si ebbe un nuovo genere di L., costituito da coloro che consegnavano alle pubbliche autorità le Scritture Sacre, i vasi sacri o anche le liste dei fedeli. Questi furono detti ***traditores***. Un concilio tenuto ad Aluta (304), in Africa, li escludeva dalla comunione ecclesiastica, ispirandosi, sembra bene, al rigidismo dei DONATISTI (v.) che negava anche la validità delle ordinazioni dei vescovi *traditores*. Da questo eccesso si tenne lontano un concilio romano sotto MELCHIADE (v.), seguito dal concilio di Arles (314), che si limitava a stabilire per i chierici *traditores* la pena della deposizione.

BIBL. — Le principali fonti per la questione dei *lapsi* sono: S. CIPRIANO, *De lapsis* e *Lettere* XV-XIX, XXV, XXVII, XXX, XXXIII, XXXV, XXXVI, XXXIX, LV, LVI; EUSEBIO, *Hist. eccl.*, VI, 42, 6. — L. CHABALIER, *Les L. dans l'Eglise d'Afrique au temps de St. Cyprien*, Lione 1904. — *Zeitschrift f. kath. Theol.*, 1907, p. 577 ss; 1919, p. 439-66, 617-56. — A. D'ALÈS, in *Rev. des quest. hist.*, 1902, pp. 337-83. — I certificati rilasciati ai *libellatici*, scoperti dal 1893 in poi, sono sempre venuti aumentando di numero: il LECLERCQ ne pubblicava 24 in *Bull. d'anc. lit. et d'arch. chrét.*, 1914, p. 52-60, 126-140, 188-201. A. BLUDAU, *Die aegyptischen libelli*, ecc., in *Röm. Quartalschrift*, *Suppl.*, 1931, ne enumerava 41. Un'altra *déclaration de sacrifice du temps de Dèce* (del 17-VI-250) presso J. SCHWARTZ, in *Revue biblique*, 54 (1947) 365-69. Cf. gli artt. *Dèce* e *Libelli* in *Dict. d'Arch. chrét. et de Liturgie* di LECLERCQ; la *Patrologia orient.* (1907) 112 24, (1924) 354-79 (WESSELY); *The « libelli » of the decian persecution* di R. KNIPFING in *The Harvard theol. Review* 16 (1923) 345-90. — P. ALLARD, *Storia critica delle persecuzioni*, trad. it., II (Firenze 1918) 318-330. — P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littérat. lat. chrét.*, I (Paris 1947) 217 ss. — G. BARDY, *La théologie de l'Eglise de S. Irénée au conc. de Nicée*, Paris 1947, p. 173 ss. — P. GALTIER, *L'Eglise et la rémission des péchés aux premiers siècles*, Paris 1932, p. 29 ss, 141 ss, 291 s, 357. — ID., *De paenitentia*, Roma 1950 (v. indice anal. sotto Apostatae, L., Libellatici).

L'AQUILA. v. AQUILA.

LARDNER Nataniele (1684-1768), dotto teologo presbiteriano, n. e m. a Hawkhurst (contea di Kent). Compiti gli studi a Londra, Utrecht, Leida, e divenuto predicatore (1709), fu istitutore (1713-21) in casa di lady Treby. Si fece un gran nome per la sua predicazione e per le sue opere, fra cui: *Credibility of the Gospel history* (London 1727-55, in 14 voll.), completata da *History of the Apostles and Evangelists* (ivi 1756-57 voll.); *A letter... upon the personality of the spirit* (1776, scritta nel 1762); *The history of the heretics of the two first centuries* (London 1780, a cura di Hogg d'Exeter); *Collection of ancient jewish and heathen testimonies to the truth of the christian Revelation* (London 1764-67, 4 voll.); si ricordano ancora suoi *Consigli alla gioventù* 1737), un *Saggio sul racconto di Mosè* relativo alla creazione e alla caduta dell'uomo (1753), una dissertazione *sui demoniaci del N. Test.* che per L. erano soltanto maniaci. Pur difendendo l'autenticità dei Vangeli e in particolare del racconto evangelico circa i miracoli (contro le sbracate obiezioni di Woolston e dei negatori), non nasconde il suo socinianismo negando la divinità di Cristo o al più considerando Cristo come un uomo semplicemente privilegiato, elevato al disopra degli altri uomini per speciale favore di Dio. Combatte il DEISMO (v.) per affermare il soprannaturale, ma si arresta in una posizione strana e instabile di « soprannaturalismo razionalistico » (*Die Relig. in Gesch. u. Gegenwart*, III², col. 1490). — *Opera omnia*, a cura di KÖPPIS, London 1788, 11 voll., con vita di L.; ediz. migliore, ivi 1815 in 5 voll. e 1838 in 10 voll.

LAREDO (*de*) **Bernardino**, O. F. M. (1482-1540), n. a Siviglia, riputato medico di re Giovanni III di Portogallo, pubblicò due trattati di medicina. A 28 anni entrò fra i minori Osservanti della provincia dei Santi Angeli (Siviglia) e vi rimase come semplice fratello laico esercitando l'ufficio di infermiere. Si distinse per le sue virtù e per la sua dottrina, espressa in parecchi opuscoli eucaristici, nella *Josephina* e soprattutto nell'opera mistica *Subida del monte Sion* (che ebbe due redazioni), la quale, fatta conoscere recentemente dagli studi di Fidèle de Ros e di Giov. Batt. Gomis assicura al L. l'onore di essere stato ispiratore di S. TERESA di Avila (v.) e un posto eminente nella galleria dei grandi maestri mistici spagnoli.

BIBL. — FIDÈLE DE ROS, *La contemplation chez L.*, in *Bulletin de litérat. eccl.*, 44 (1943) 203-28, 45 (1944) 147-70. — ID., *La connaissance de nous-même d'après L.*, in *Bulletin hispanique*, 47 (1945) 34-46. — ID., *La doctrine de L. Les grandes lignes*, in *Rev. d'ascét. et de mystique*, 22 (1946) 61-7?. — ID., *Un inspirateur de S. Thérèse, le Frère B. de L.*, Paris, Vrin 1948 (pp. 368), che riprende e completa gli studi precedenti. — *Misticos franciscanos*, a cura di J. B. GOMIS, II (Madrid 1948) 13-442: ediz. di *Subida al monte Sion*, con nota biobibliografica.

LA RÉUNION (Isola), possedimento francese (dal 1665) ad est di Madagascar: kmq. 2511; pop. 240.000 (*De Agostini*, 1948), creoli per la maggior parte; rel. cattolica; pagani sono alcune migliaia di africani, cinesi e indiani.

Coi primi coloni franc. sbarcavano anche dei Lazzaristi, ai quali fu confidata (1712) la prefettura apostolica. Il prefetto ap. fungeva pure da vic. gen. dell'arciv. di Parigi. Dal 1677 al 1690, in assenza dei Lazzaristi, due Francescani, su domanda degli isolani, ebbero il governo dell'isola. Venuti meno, un

secolo dopo, i Lazzaristi, la missione passò ai Padri della Congr. dello Spirito S., che vi si recarono coi Fratelli delle Scuole Cristiane (1818), preparando l'opera della emancipazione degli schiavi negri (specialmente col P. Le Vavasseur, nativo), e poi (1848) della educazione e istruzione anche professionale degli affrancati. Dal 1850 l'isola forma la dioc. di La Réunion o S. Dionigi. È di qui che presero le mosse i missionari per iniziare l'apostolato a Madagascar e sulle coste africane (1862, missione di Zanzibar). Una sommossa anticlericale (1868) fu superata. Il sentimento religioso popolare è profondo: scarso invece il clero locale. I cattolici sono (1950) 189.351; sacerdoti missionari 33, indigeni 9; suore 44, indig. 211. — *Guida delle Miss. Catt.*, 277. — *Chronique des Missions confiées à la Congr. du S. Esprit. Aperçu historique*, Paris 1932, 418-430. — J. JANIN, *Les diocèses coloniaux jusqu' à la loi de Séparation*, Paris 1938, cap. IV e passim.

LARGA (Chiesa). v. LATITUDINARI; MOVIMENTO di Oxford, passim, specialmente *Puseismo*.

LARGO, S. v. CIRIACO, L. E SMARAGDO.

LARINO, in prov. di Campobasso. Ha 5000 ab. il centro, 8000 c. il comune. Fu antico municipio romano.

Il primo vescovo conosciuto con certezza è *Giusto* (493-494); dopo di lui ci è noto *Giovanni* (555-560). In seguito si perdono le tracce dei suoi pastori fino al sec. X. Tra i suoi vescovi posteriori: *Giov. Leone* canonista e teologo (1440), *Fra Giov. dei Petruzzi* filosofo, *Belisario Baldovino* (1555) che prese parte al conc. di Trento, fondò il Seminario e l'episcopio *Gian Tom. Eustachi* oratoriano noto per la sua virtù, *Carlo M. Pianetti* (1706) che restaurò la cattedrale, *Gianandrea Trio* (1726) storico di L. — La diocesi è suffraganea di Benevento. Il vescovo di L. ha unita « ad personam » dal 1924 la sede di TERMOLI (v.). La diocesi comprende 19 comuni nelle prov. di Campobasso e Foggia. Il patrono della diocesi è *S. Pardo*, vescovo greco, vissuto in romitaggio nelle Puglie (festa, 26 maggio). La popolazione della diocesi è di c. 70.000 fedeli, in 21 parrocchie. Ha Seminario minore; filosofia e teologia si compiono nel Pont. Seminario Regionale Beneventano in Benevento. Tra i monumenti vanno segnalati: la *Cattedrale* (1319), a tre navate, dalla bella facciata con ricco portale e rosone di stile pugliese; il campanile poderoso, con cuspide a piramide ottagona, è del 1451. Nella chiesa del *Ricovero di mendicità* si ammira un bel quadro, forse dello Zingaro. — LANZONI, I, 207. — UGHELLI, VIII, 302-309. — CAPPELLETTI, XIX, 223-253 — ENC. IT., XX, 546.

LAROCHE (*de*): — 1) **Agostino Leopoldo** (1845-1895), vescovo di Nantes (19-I-1893), teologo e oratore. Tra le sue *Oeuvres oratoires* (Orléans 1905³, voll. 6, a cura di SURCIN; Paris 1899, voll. 7; ivi 1901, voll. 5) segnaliamo: *Les harmonies de la religion chrét. avec l'âme et les sociétés* (1893), *Nos modèles* (1894), *Education et vie chrét.* (1895). — HURTER, *Nomenclator*, V³, col. 2075 s.

2) **Alano**, latinizzato *Alanus de Rupe*, O. P. (c. 1428-1475), di Bretagna. Vestì l'abito domenicano a Dinant, studiò a Parigi, insegnò (1470) teologia a Rostock, e quivi ottenne il grado di dottore (1473). Morì a Dewolle, mentre si recava a Ryssel per il capitolo dell'Ordine. Fu uno dei più celebri predicatori della diffusione del ROSARIO (v.). I suoi scritti più importanti riguardano quest'argomento (ristampati insieme, sotto il titolo *Alanus redivivus*, Friburgo 1619, Colonia 1624, Napoli 1630 e 1665). *La confrairie du psautier de Notre Dame* fu edita da Domenico Riero, Majorca 1670. — QUÉTIF-ECHARD, I, 850; II, 592.

3) **Aymon Carlo Antonio**, Card. (1692-1777), n. a Mainsac (dioc. di Limoges). Con rapida carriera, fu vescovo di Sarepta « in partibus » (consacrato 15-VIII-1725), coadiutore del vescovo di Limoges, poi (1729) fu eletto vescovo di Tarbes, indi arcivescovo di Tolosa (1740) e infine di Narbona (1752). Era tra le personalità più in vista nelle Assemblee del clero, di cui dal 1760 in poi fu preside. La sua moderazione conciliante era di fatto un ossequio smoderato alle mire della corte, anche quando erano in questione gli interessi ecclesiastici. Questa devozione regalista fu compensata con tutte le cariche e le dignità che un prelato poteva desiderare: fu gran Cappellano di Francia (1760), arcivescovo di Reims (1762), ministro degli affari ecclesiastici dopo Jarente (1771), cardinale (1771). Era inoltre commendatore dello Spirito S., abbate di Beaulieu, di Citeaux, di Fécamp. Amministrò gli ultimi sacramenti a Luigi XV morente, celebrò al battesimo di Luigi XVI, assistè alle sue nozze (1770) e lo incoronò (1775). A parte il suo culto per il re, per cui era canzonato anche dai cortigiani, non gli si addebitarono gravi irregolarità nella sua vita. — PASTOR, *Storia dei Papi*, XVI, v. indice.

4) **Giov. Battista Luigi** († 1780), abbate di S. Melanio di Rennes (1716), dottore di Sorbona, predicatore del re, m. a Parigi in età avanzata. Letterato mediocre, di più zelo che talento, lasciò versioni dei Salmi (1725), dell'Ufficio dei SS. Cosma e Damiano (1728), del Breviario cistercense ad uso dei Trappisti (3 voll.); in *Opere miste* (Parigi 1732) radunò i suoi scritti di gioventù (riflessioni morali, una tragedia, una scadente versione poetica delle Bucoliche di Virgilio); curò l'edizione delle *Massime* di La Rochefoucauld (Parigi 1737) e di alcuni scritti di Pibrac, Du Faur, P. Mathieu sulla bella vecchiezza (ivi 1746) con sovrabbondevoli note e riflessioni morali; raccolse *Miscellanee* di massime cristiane sulla religione, sulla morale, sulla natura (1769)... Nei suoi scritti dispiace il vezzo, generoso ma senza gusto e stucchevole, di moraleggiare a ogni costo.

LA ROCHEFOUCAULD (*de*), nobile famiglia francese che prende il nome dalla città di L. R. nell'Angoumois sorta attorno a un castello costruito (inizio sec. XI) da **Foucauld de Laroche**. Ebbe il titolo comitale nel 1515 con **Francesco I** de L. R., e salì nel sec. XVI a grande potenza. **Francesco III**, che era anche principe di Marcillac, passò al calvinismo per influsso della moglie Carlotta di Roye sorella di Luigi principe di Condé, sposata nel 1556, e cadde a Parigi nella notte di S. Bartolomeo (24-VIII-1572). **Francesco V** (1588-1650) ritornò la famiglia al cattolicesimo ed ebbe da Luigi XIV il titolo di duca e pari di Francia. Estintasi la linea diretta con **Francesco VIII** († 1762), la famiglia è oggi divisa nei tre rami dei *L. R.*, dei duchi di *Estissac*, e dei duchi di *Doudeauville*. Fra i personaggi interessanti la nostra compilazione, notiamo:

1) **Francesco**, Card. (1558-1645), n. a Parigi da Carlo di L. R. conte di Randan, e da Fulvia Pico dei principi della Mirandola. Mortogli il padre

nell'assedio di Rouen, fu affidato allo zio Giovanni di L. R. abbate di Marmoutier e maestro della cappella reale, il quale lo pose nel collegio dei Gesuiti di Clermont a compiervi gli studi umanistici, filosofici e teologici. Ancor giovinetto ebbe l'abbazia di Tournus (1575), i cui redditi spese in restauri della chiesa e a vantaggio dei poveri. In seguito successe allo zio come maestro della cappella del re. Terminati gli studi, visitò Roma e l'Italia: consultò dotti, biblioteche, librerie e riportò in Francia gran copia di autori greci e latini. Nominato vescovo di Clermont (1584), appena vi fu entrato (7-IX-1585) si prodigò con ogni sollecitudine per ricondurre alla fede cattolica i fuorviati dal movimento riformistico. Aderì con moderazione alla Lega (v.) e non riconobbe Enrico IV se non dopo la sua conversione. Il re lo stimò per il suo carattere; lo fece commendatore dello Spirito S. e gli ottenne da Paolo V il cappello cardinalizio (10-IX-1607). Anche durante la minorità di Luigi XIII il L. R. godette i favori della corte, che lo trasferì al vescovado di Senlis e lo inviò a Roma per curarvi gli interessi francesi (1610-13). Agli Stati generali radunati a Parigi il 27-X-1614, propose l'accettazione dei decreti tridentini, salve sempre le libertà della Chiesa gallicana e le franchigie del regno: l'accettazione, allora ostacolata dal terzo stato, avvenne nell'Assemblea generale del clero del 1615, da lui presieduta. Grande Cappellano di Francia (1618–32) dopo la morte del card. Duperron (v.), abbate di S. Genoveffa (1619-44), presidente del Consiglio di Stato (1622) dopo il card. de Retz (v.), dimise poi queste cariche e anche il vescovado di Senlis per occuparsi della riforma degli Ordini religiosi di cui Gregorio XV e Luigi XIII l'avevano incaricato. A lui si deve la Congreg. dei Canonici Regolari di S. Genoveffa, detta *Congregazione di Francia*, di cui fu primo superiore generale Carlo Faure (v.).

Morì in S. Genoveffa. Ivi fu sepolto; ma il suo cuore fu trasferito a Clermont, tra i Gesuiti, ai quali era sempre rimasto legato da devota amicizia. Pur godendo i favori della corte, fu un deciso « ultramontano »: col Duperron partecipò alla campagna contro Richer (v.) e gli riuscì di far annullare i decreti del conc. di Basilea (v.) che limitavano le prerogative papali. Grandi e rare qualità, eminenti virtù, acceso e retto zelo ne fecero « una delle più belle figure dell'episcopato francese » (L. Marchal in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 2618-20). — La Molinière (Parigi 1646), Rouvière (Parigi 1645) ne scrissero la *Vita*. — *Gallia christiana*, t. II, IV, VII, X. — In *Bibliothèque historique de la France* sono riportate sue *orazioni funebri* (n. 32254-61). — Gabriel de L. R. pubblicò la vita del cardinale scritta (c. 1650) dal suo segretario Jean Desbois (Parigi 1923) e la utilizzò nella monografia, *Le card. de L. R.* (Parigi 1926). — Pastor, *Storia dei Papi*, XI-XIV, v. indici.

2) Francesco VI (*duca di L. R.*), nipote, alla maniera di Bretagna, del precedente (1613-1680). Sposato a 15 anni, entrò a corte (dal 1628) e si fece notare per valore, per ingegno, per doti brillanti e anche per intrighi, orditi, con madama di Chevreuse, contro Richelieu (v.), il quale alla fine lo fece allontanare (1639) Alla morte di Richelieu, vi ritornò splendido di giovinezza, rigurgitante di ambizioni. Si buttò a corpo morto nei raggiri, nelle lotte, negli amori, che caratterizzarono quelle guerre della Fronda, le quali, al dire del grande Condé, dovrebbero essere narrate soltanto in versi burleschi. Sono noti i suoi amori per la duchessa di Longueville, che era l'anima della Fronda.

Quando Luigi XIV creò un nuovo clima a corte e nella vita nazionale, L. R. si ritirò a vita privata, dando convegno nella sua casa ai personaggi più distinti; la Sablé, la Sevigné, la de La Fayette ebbero con lui intima consuetudine. I piaceri dello spirito e le dolcezze dell'amicizia furono turbati dalle sciagure toccate ai suoi figli, ai familiari, agli amici, e dagli attacchi di gotta che torturarono i suoi ultimi anni. In morte fu assistito da Bossuet.

Egli aveva, disse la Maintenon, bella la fisionomia, maestoso l'aspetto, molto spirito e poco sapere ». Ma al « poco sapere » supplì con la continua acuta osservazione degli uomini e delle cose. Un verace efficace ritratto lasciò di lui il card. di Retz: « Si sentì spinto a immischiarsi negli intrighi fin dalla sua infanzia quando non sentiva ancora i piccoli interessi, che non furono mai il suo debole, nè conosceva i grandi, che non furono mai il suo forte. Non era capace d'affari... La sua penetrazione non era molto estesa e non vedeva nemmeno l'insieme delle cose che gli stavano sott'occhio; ma il suo buon senso, eccellente nella speculazione, accoppiato a dolcezza e a malleabilità di carattere, doveva compensare, più che non fece, la mancanza di penetrazione. Aveva abituale irresolutezza, la quale non poteva derivare da fecondità d'immaginazione, tutt'altro che vivace, nè da sterilità di giudizio..., poichè ebbe buon corredo di ragione... Non fu mai guerriero, benchè fosse vero soldato. Non fu mai buon cortigiano, benchè avesse sempre avuto intenzione di esserlo. Non fu mai uomo di partito, benchè durante tutta la vita si fosse impegolato nei partiti. Tale apparenza di vergogna e timidità [anche Huet nota che L. R. ricusò di entrare nell'Accademia francese perchè era timido e paventava il parlare in pubblico] che scorgesi nella sua vita civile, si cangiò negli affari in aria di apologia. Credeva sempre di averne bisogno. Il che, tenuto conto anche delle sue massime, che non mostrano gran fede nelle virtù, e inoltre della sua pratica di uscir sempre dagli affari con l'impazienza con cui vi era entrato, ci obbliga a conchiudere che meglio sarebbe stato per lui conoscere se stesso e accontentarsi di essere ritenuto il cortigiano più amabile e l'uomo più onesto nella vita comune che mai fosse comparso nel suo secolo ».

La fama immortale di L. R. è legata alle sue due opere: le *Memorie* e le *Massime*. — *Mémoires de M. de L. R. sur les brigues à la mort de Louis XII, les guerres de Paris et de Guyenne et la prison des princes* uscirono ad Amsterdam nel 1662 (con la falsa indicazione di Colonia), contro la volontà di L. R., che ne temette veder turbata la sua tranquillità e la fortuna dei suoi figli a corte. Sono un racconto autobiografico (in terza persona) del periodo turbinoso 1624-52, condotto con stile naturale, elegante, rapido, vivace: un'ultima mano che, ad es., sciogliendo e distendendo il troppo serrato accavallarsi dei fatti, avesse dato al lettore maggior respiro, avrebbe innalzato l'opera alla dignità dei capolavori di tutte le epoche.

Nullameno, ancor vivente il L. R., fu più volte ristampata, riedita con parti nuove e con ordine mutato; la prima parte, introduttiva, apparve solo nell'ediz. di RENOUARD (1817).

Le *Réflexions ou Sentences et Maximes morales* apparvero nel 1665, via via aumentate, corrette, riordinate nelle altre 3 edizz. curate dall' Autore stesso (la più completa è del 1678) e nelle innumerevoli edizz. posteriori (LA ROCHE, 1737; SUARD, 1778; BROTIER, 1789; FORTIA D' URBAN, 1796; BLAISE, 1813; BELIN, 1818, con alcune *Lettere* inedite; AIM MARTIN, 1822;... GILBERT-GOURDAULT, Paris 1868-84, ediz. critica, nella collez. «Grands écrivains de la France»). Le *Massime*, redatte con stile meditato e pur immediatamente efficace, lucido, preciso, tagliente, talora epigrammatico e suggestivamente poetico, sono il breviario di un aristocratico pessimismo morale, il quale non appare come corollario di un sistema metafisico, ma pretende di essere la pittura della vita effettiva sfrondata dalle belle apparenze e anatomizzata fin nel suo più intimo movente. Una tale osservazione anatomica della vita mostra al L. R. che la radice segreta, unica del comportamento umano è l'*amor proprio*, la vera forza di gravità di tutta la vita; sicchè tutte le cosiddette virtù — bontà, giustizia, amicizia, mansuetudine, temperanza, onore femminile, sincerità, gratitudine, saggezza della vecchiaia... — sono apparenti, vera, anche se inconscia, ipocrisia; l'amicizia è la permuta di buoni uffici e di riguardi, in cui l'amor di sè cerca quanto vi può guadagnare; la giustizia è il timore di soffrir l'ingiustizia, la bontà è un mezzo di acquistar buon nome e fama nel mondo... E la pittura sarebbe stata anche più drastica se la dolce madama de La Fayette non avesse suggerito all'amico le espressioni retoricamente correttive: «presque tous», «le plus souvent», «certains. .».

Tuttavia il L. R. non eleva l'amor proprio ipocrita al grado di nuova morale, come avviene in MACHIAVELLI (v.): lo riconosce in fatto ma non lo giustifica in diritto, che anzi lo canzona e se ne addolora. Egli tiene ancora fede (in verità, più tradizionalistica che riflessa) all'ideale morale del cristianesimo (che egli peraltro colorisce col giansenismo ispiratogli dalla Sablé).

Senonchè un ideale così universalmente irrealizzato minaccia di equivalere a un'utopia irrealizzabile; e l'esaltazione di esso minaccia di decadere nella sterile retorica. Di fatto l'influenza di L. R. — che fu larghissima nella cultura media, se non pure nello sviluppo della filosofia moderna — ci sembra, tutto sommato, negativa. Sarà ben vero che le *Massime* sono «un des ouvrages qui contribuèrent le plus à former le goût de la nation et à lui donner un esprit de justesse et de précision» (Voltaire), ma è altresì vero che quel capolavoro letterario, dettato un po' dalla effettiva tristizia della società umana e in particolare della società d'allora, un po' dalla retorica iperbolica che ama tirar al nero, e molto dalla mancanza di una adeguata prospettiva filosofica e cristiana di valutazione, esercitò la sua potenza suggestiva nell'invilire gli ideali, nello scoraggiare le anime e nell' avvelenarle con l'indifferentismo.

BIBL. — *Oeuvres complètes*, Paris 1860-81, in 4 voll. — Recenti ediz.: *Réflexions ou Sentences et maximes* (comprese quelle postume, le soppresse e riflessioni diverse), a cura di J. MERCANTON, Porrentruy, Portes de France 1947 (pp. IV-204). — *Maximes. Bandeaux, lettrines et vignettes de Huguette Carron*, Lyon, Seguila 1948 (pp. 264). — *Maximes et autres oeuvres morales*, a cura di J. DE LACRETELLE, Paris, Bordas 1949 (pp. XVI-231). — *Réflexions ou Sentences...*, Paris, C. Barbin 1950[5] (pp. 131), aumentata di più che cento nuove massime. — Vers. ital.: *Le Massime e altri scritti*, Milano, Mondadori 1950 (pp. 190).

Biografie scritte da J. BOURDEAU (Paris 1895), F. HÉMON (ivi 1896), G. GRAPPE (ivi 1914). — Per altra bibliogr., v. J. MARCHAND, *Bibliographie générale raisonnée de L. R.*, Paris, Giraud-Badin 1948 (pp. XVI-299).

3) **Federico Girolamo** *de Roye de L.R.*, Card. (1701-1757). Destinato fin dall'infanzia allo stato e agli studi ecclesiastici, ancor giovane fu cumulato delle abbazie di St.-Romain de Blaie (1717) e di Bonport (1722), e dei priorati di Lanville e di Bonnes-Nouvelles. Vicario generale di Rouen, arcivescovo di Bourges (1729), indi coadiutore e abbate di Cluni (29-IX-1738), capo dell'Ordine (16-IV-1747), illustrò la nobiltà di nascita con meriti ecclesiastici, sicchè il 23-VII-1747 fu creato cardinale da Benedetto XIV. Ambasciatore a Roma, la sua azione retta, illuminata, abile, conciliante piacque al re Luigi XV che, sperando da lui la pacificazione delle discordie giansenistiche, lo incaricò di presiedere l'Assemblea del clero nel 1750 e ancora nel 1755, nel qual anno gli aveva confidato anche la collazione dei benefici (*la feuille des bénéfices*): ma non riuscì a far accettare le disposizioni relative all'esecuzione della bolla UNIGENITUS (v.) per l'opposizione di 16 vescovi e di 9 deputati del secondo ordine. Per le sue benemerenze Luigi XV lo nominò abbate di St. Vandrille e gran Cappellano di Francia.

Fu sepolto nel coro della chiesa di S. Sulpizio.

4) **Francesco Giuseppe** *de L. R. Bayers*, **Beato**, n. nel 1735, vescovo di Beauvais (1772) e perciò pari di Francia, deputato del clero agli Stati generali del 1789 per il baliaggio di Clermont-en-Beauvaisis. Difese la religione e il trono, per cui nell'agosto 1792 fu rinchiuso nei Carmelitani e poi massacrato barbaramente (2-IX-1792). La stessa sorte nella stessa prigione toccò a suo fratello **Pietro Luigi, Beato** (1744-1792), agente generale del clero nel 1775, vescovo di Saintes dal 1782. Anche una loro sorella **Maria Carlotta** († Soissons 27-V-1806), badessa del Paracleto e poi dal 1778 ultima badessa della Madonna di Soissons, ebbe a subire patimenti e carcere sotto il Terrore. — I due fratelli il 17-X-1926 furono beatificati con altri 188 martiri della RIVOLUZIONE francese (v.): AAS XVIII (1926) 332, 415-17, 439 s, 450, 457. — L. AUDIAT, *Deux victimes des septembriseurs*, Paris 1897.

5) **Domenico**, Card. (1713-1800), n. a St-Elpis (dioc. di Mende) da un ramo decaduto e ignorato della potente casata. Il vesc. di Mende, mgr. di Choiseul, lo scoperse e lo segnalò a L. R. FEDER. GEROLAMO vescovo di Bourges (v.), il quale, per trarre dall'oscurità una porzione della sua famiglia, chiamò a sè il giovane D., lo fece studiare nel Seminario di S. Sulpizio, lo assunse come suo vicario generale, e in seguito lo consacrò arcivescovo di Albi (21-VI-1747). Partecipò a numerose Assemblee del clero e presiedette quelle del 1780 e del

1782, inculcando la conciliazione delle discordie che straziavano la Chiesa di Francia, difendendo le libertà gallicane e i privilegi della classe ecclesiastica. Nel 1757 era stato provveduto dall'abbazia di Cluni e nel 1759 veniva trasferito all'arcivescovato di Rouen. Nel giugno 1778, per interessamento del re, riceveva la dignità cardinalizia. Bontà d'animo e dolcezza di modi, senso di giustizia e disinteresse, onorevole e benefico uso delle sue rendite gli avevano guadagnato molte simpatie. Scoppiata la RIVOLUZIONE (v.), fu deputato agli Stati generali del 1789 e si trovò a presiedere la Camera del clero. Con fermezza sostenne i privilegi del clero e la separazione dei tre ordini: si unì al terzo solo per espresso invito del re. Denunciò le ingiustizie, rifiutò il giuramento, combattè la COSTITUZIONE CIVILE DEL CLERO (v.) e non si astenne dal mostrarsi in Assemblea neanche quando le cose volgevano al peggio per lui. La sua fierezza non fece che differire di un poco la sua condanna. Denunciato, deposto, spogliato delle sue rendite, si rassegnò alla privazione.

E fu uno degli ultimi a lasciare la Francia per l'esilio: imbarcatosi a Boulogne il 20-IX-1792, passò a Maastricht, a Bruxelles, infine a Münster (1794), dove morì. — *Nouv. biographie génér.*, **XXIX, 631-61.**

LA ROCHELLE *(de)* **Giov.** v. GIOV. DE L. R.

LA ROCHEPOSAY *(de)* **Enrico Luigi** *Chateigner* (1577-1651), n. a Tivoli da nobile famiglia francese allorchè il padre era ambasciatore di Enrico III presso Gregorio XIII. Destinato alla vita ecclesiastica, studiò umanità sotto il famoso Gius. Scaligero, indi filosofia e teologia. Ricevuti gli Ordini minori a Roma, fu provveduto di molti benefici. Ordinato sacerdote a Parigi dall'arcivescovo Enr. de Gondi, fu coadiutore del vescovo di Poitiers Goffredo di St.-Belin, cui successe nel 1611. Prese parte attiva agli avvenimenti più notabili della Chiesa francese in quel periodo travagliato e gli riuscì con zelo illuminato e con dolcezza a ricondurre sulla retta via gran numero di traviati. Protesse, incrementò e diffuse le Congregazioni religiose: a Poitiers istituì una comunità di Cistercensi riformati e a Loudun (dioc. di Poitiers) di religiose del Calvario. Sotto il suo episcopato avvenne il processo di Urb. GRANDIER (v.). Il SAINT-CYRAN (v.), suo intimo amico, fu per molti anni suo vicario generale. Quando il principe di Condé, inimicatosi con la corte, tentò di pigliare con le armi Poitiers (1614), il L.R. organizzò la resistenza armata presentandosi egli stesso in prima fila con picca e corazza: il gesto parve ad alcuni contrario ai sacri canoni e il Saint-Cyran difese in uno scritto il suo vescovo (1615).

Abbiamo di lui una *Raccolta di assiomi* di filosofia e di teologia, *Dissertationes ethicae et politicae*, un secco *Nomenclator* di cardinali che dal 1000 in poi si distinsero per attività letteraria (Rouen 1653) e soprattutto *Exercitationes ad diversos Scripturae libros* (Poitiers (1610) le cui parti erano già apparse separatamente.

LAROMIGUIÈRE Pietro (1756–1837), filosofo francese, n. a Livignac-le-Haut (dip. Aveyron), m. a Parigi. Quivi dal 1811 al 1813 aveva insegnato filosofia all'università. Lasciò: *Elementi di metafisica* (1793), *Paradossi di Condillac* (1805), *Lezioni di filosofia sui principii dell'intelligenza o sulle cause dell'origine delle idee* (1815–17, 1858[7]), che è l'opera sua principale. Sulla questione dell'origine delle idee, L. si separa ad un tempo da CONDILLAC (v.) e da LOCKE (v.). Se le due sorgenti ammesse da Locke, sensazione e riflessione, gli sembrano insufficienti, a più forte ragione giudica difettosa la dottrina di Condillac, che fa derivare tutte le nostre idee, immediatamente o mediatamente, dalla sensazione. Egli riconosce quattro sorgenti di idee: il sentimento-sensazione, il sentimento dell'azione delle facoltà dell'anima, il sentimento di relazione, il sentimento morale. Col lavoro dell'intelletto applicato a ciascuna di queste sorgenti, l'uomo acquista le idee delle cose sensibili, le idee delle facoltà dell'anima, le idee di relazione e le idee della morale. Peraltro L. segue il SENSISMO (v.) di Condilac in quanto anch'egli mira a spiegare la formazione della vita psichica a partire da una esperienza originaria grazie a una attività originaria che per L. è l'*attenzione*. — G. ALFARIC, *L. et son école*, Paris 1929.

LARRAGA Francesco, O.P. († c. 1724), moralista spagnolo, sostenitore del PROBABILISMO (v.). Fattosi domenicano nel convento di S. Giacomo a Pamplona, insegnò a Pamplona e a Burgos. Divenne maestro in teologia nel 1723. È conosciuto per il dialogico *Promptuario de la teologia moral* (Pamplona 1708), che, in meno di 50 anni, ebbe 35 edizioni (tradotto in italiano da D MARSINI O.P., Roma 1876, e poi spesso riedito). Non si confonda quest'opera con l'altra omonima pubblicata sotto il falso nome di L. nel 1822 e messa all'Indice nel 1823. — QUÉTIF-ECHARD, *Scriptores O.P.*, II, 790. — R. COULON, *Scriptores O.P.*, III, 361-2. — HURTER, *Nomenclator*, IV (1910) col. 968.

LA RUE *(de)*. — 1) **Carlo**, S.J. (1643–1725), n. e m. a Parigi, celebre umanista e predicatore. Si occupò dapprima di lettere latine: scrisse poemetti, tragedie e pubblicò le opere di Virgilio con note. Poi attese all'oratoria con ottimo successo; i suoi discorsi funebri per il duca di Borgogna, per Bossuet e la predica sulla morte del peccatore furono considerati capolavori. Quaresimali e conferenze, come furono ascoltati con gusto, così anche, stampati, furono letti con frutto e anche tradotti. — SOMMERVOGEL, VII, 290–307. — *Mercure de France*, giugno 1725, p. 1324–32. — BIOGRAFIA UNIV., 49 (Ven. 1829) 325–27.

2) **Carlo**, O. S. B. della Congregaz. di S. Mauro (1684-1739), nativo di Corbia. Per suggerimento e incarico di MONTFAUCON (v.), col quale aveva lavorato all'edizione di S. Giovanni Crisostomo (Parigi 1718–38, tomi 13; PG 47 ss), ed a *L'antiquité expliquée* (ivi 1791, tomi 5, in latino e francese), intraprese l'edizione delle opere di ORIGENE (v), esclusa l'Esapla recentemente pubblicata dal Montfaucon stesso. Nel 1733 a Parigi videro la luce i due primi volumi. Benchè in condizioni pietose di salute, riuscì a preparare il III volume e ad iniziare il IV, i quali furono pubblicati (ivi 1740–1759; Venezia 1743, 3 voll. in versione latina; Würzburg 1780 ss, 15 voll.: Berlino 1831 ss, 25 voll, a cura di C H. E. Lommatzsch; PG 7 ss) dal nipote di lui **Vincenzo de La Rue** (1707–1762), anch'egli nativo di Corbia, monaco della Congr. di S. Mauro, m. a Saint-Germain-des-Prés (Parigi). L'edizione, con la versione latina, è accompagnata da note critiche ed esplicative che rivelano la competenza del loro autore.

Vincenzo curò pure l'edizione del III vol. del-

l'opera di P. Sabatier O. S. B.: *Bibliorum SS. versiones antiquae* (Reims 1743-49).

BIBL. — P TASSIN., *Histoire littér. de la Congrég. de S. Maur*, Bruxelles 1770, 571-574. — HOEFER, *Nouvelle biographie générale*, XXIX, 701. — FRANÇOIS, *Bibliothèque générale des écrivains de l'Ordre de St. Benoît*, Bouillon 1777, II, 519-522. — BERLIÈRE, *Nouveau supplément à l'hist. littér. de la Congrég. de St. Maur*, Paris 1908, I, 330-331.

3) Pietro (*Petrus Platensis, Pierchon, Pierson, Pierrazon*), musicista (c. 1450–1518), lasciò una raccolta di *Messe* voluta da Margherita d'Austria, governatrice dei Paesi Bassi. Altre Messe sono state pubblicate nelle raccolte dell'epoca. Il L. si rivela contrappuntista di grande valore e compositore di sentita religiosità. Sta degnamente a fianco, per le sue doti di ispirazione e di tecnica, a JOSQUIN DES PRÈS (v.) e all'OCKEGHEM (v.), dei quali sembra sia stato scolaro e compagno. — Fu al servizio (c. 1477) dei duchi di Borgogna; fece parte della cappella di Filippo il Bello a Bruxelles; ebbe una prebenda a Courtrai (1501), in seguito una a Namur cui rinunciò nel 1510; nel 1512 lo troviamo presso Margherita d'Austria. Morì a Courtrai.

4) Vincenzo, O. S. B. maurino. v. LA RUE CARLO, O. S. B.

LASAGNA Luigi, salesiano (1850-1895), n. a Montemagno (Alessandria), conobbe D. Bosco, che l'ebbe tra i suoi. Ordinato prete nel 1873, insegnò nelle case salesiane. Nel 1876 diresse la prima spedizione all'Uruguay, dove fondò istituzioni scolastiche, sociali e missioni. Nel 1881 dirige la missione al Brasile; nel 1892 è creato vescovo titolare di Tripoli. Nel 1895 cadde vittima di uno scontro ferroviario, provocato da settari, nel Brasile. — *Bollettino Salesiano*, 1895, 310-317. — L. GENTILE, *Mons. L.*, Milano 1932.

LA SALE o *La Salle* (*de*) **Antonio** (1388– dopo il 1461), di origine provenzale (?), poeta e il maggior prosatore francese del sec. XV. Fu al servizio dei signori Angioini (che seguì più volte in Italia, nei Paesi Bassi, nel Portogallo), poi (1448) di Luigi di Lussemburgo e forse, in seguito, anche del duca di Borgogna. Delle molte opere che gli si attribuiscono, sicuramente autentiche sono: *La salade* (= l'insalata) scritta verso il 1440, dedicata al suo alunno Giovanni duca di Calabria (primogenito di Renato d'Angiò) e alla sua sposa Maria di Borbone: è uno zibaldone disordinato di nozioni varie di arte politica, di morale, di storia, di geografia, di araldica, ritenute utili alla formazione del suo discepolo; il racconto della escursione fatta da L. S. il 18–V–1420 al monte della Sibilla presso Norcia è tra le più antiche testimonianze della leggenda famosa del Tannhäuser (ed. F. DESONAY, *Le paradis de la reine Sybille*, Paris 1930); — *La salle* (= la sala) scritta nel 1451, presenta la morale sotto l'allegoria di una sala, le cui fondamenta sono prudenza, devozione, moderazione, e i cui muri sono le varie virtù; — *Le petit Jehan de Saintré*, finito il 6–III–1456 (ed. CHAMPION-DESONAY, Paris 1926) è un romanzo didattico in cui si mostra la formazione del perfetto cavaliere; ma l'ideale dell'« amor cortese » sembra vacillare nell'anima di L. S., poichè egli configura un gentiluomo il quale, dopo essere stato avviato a tutte le virtù cavalleresche dalla sua dama, da essa vien tradito volgarmente con un abbate buontempone, ond'è che egli piglia vendetta dell'una e dell'altro; — *Le réconfort* (1458), lettera consolatoria a Caterina di Neufville, *madame du Fresne* che aveva perduto il primogenito nella guerra dei Cent'anni (ed. J. NÈVE, Bruxelles 1881); — *La journée d'onneur et de prouesse* (1459), poemetto allegorico (ed. J. NÈVE, *o. c.*); — *Des anciens tournois et faictz d'armes* (1459), dedicato a Giacomo di Lussemburgo, dove mette in contrasto i nobili costumi cavallereschi della corte di re Renato d'Angiò coi degenerati costumi contemporanei.

Senza fondamento si attribuiscono a lui: *Cent Nouvelles nouvelles*, del consueto genere novellistico, e l'importante *Quinze joyes de mariage*, dove si fa una satira vivace del matrimonio. Il mondo letterario di L. S. è l'oltretomba di un mondo che non è più, e che egli vide con dolore, sotto i suoi occhi, dissolversi. — Edizz. e studi in ENC. IT., XX, 555. — E. GOSSART, *A. de L. S. Sa vie et ses oeuvres*, Bruxelles 1902². — J. NÈVE, *A. de L. S., d'après des documents inédits*, Paris Bruxelles 1903. — F. DESONAY, *A. de L. S., aventureux et pédagogue. Essai de biographie critique*, Liège 1940 (pp. 204).

LA SALETTE (*Apparizione di N. Signora di L. S.*). — L. S. è un villaggio montano in dioc. di Grenoble. Sul monte Planeau (m. 1124 s. m.) a 8 km. da L. S., il sabato 19–IX–1846, vigilia dell'Addolorata, avvenne la famosa apparizione della Vergine ai pastorelli Massimino Giraud undicenne di Coen, e Melania Mathieu quattordicenne. Il monte Planeau, spoglio di alberi ma coperto di pascoli, termina con un piccolo altipiano, detto Des Baisses o Les Baisses, sul quale emergono tre alture: tra di esse, in fondo a una lieve spaccatura, scorre un ruscelletto. I due fanciulli, conducendo le loro mandre, si incontrano a Les Baisses, mangiano insieme a mezzodì e, passato il ruscello, vanno a riposarsi presso una fontana, allora secca. Svegliatisi verso le ore 15, e non scorgendo i loro armenti, si danno a cercarli e, ripassato un ruscello, li ritrovano sopra una piccola altura. Paghi, ritornano sui loro passi per riprendere le bisacce. Quand'ecco Melania per prima e poi anche Massimino sono abbagliati da vivida luce, che a poco a poco si configura in ovale, incorniciante una signora seduta sulle pietre della fontana secca, coi gomiti poggiati sulle ginocchia e con la testa tra le mani: sul suo vestito bianco stellato, tempestato di perle, porta un grembiule giallooro allacciato ai fianchi, un nastro bianco, contornato di rose, le cinge il collo e le cade sul petto: le corona il capo una splendente aureola di rose e un diadema di stelle sormontato da un'alta acconciatura dei capelli: aveva calze gialle e scarpe bianche costellate di rose variopinte: dal collo le scendeva una catenella d'oro; pendeva da una catenella più piccola un Crocifisso d'oro avente a destra una tenaglia e a sinistra un martello (strumenti della Passione di Cristo).

La Signora piangeva. I due fanciulli tremavano di meraviglia e di paura: Melania si lasciò cadere di mano il vincastro.

La Signora si alzò da sedere, si fece loro incontro con le braccia incrociate, e disse: « Avvicinatevi pure, non abbiate timore. Sono qui per darvi una grande novella ». I due pastorelli, rincuorati, avanzano, oltrepassano il ruscello e si trovano di

fronte a lei. «Se il mio popolo non si vuol sottomettere, sono costretta a lasciar libera la mano del mio Figlio», continuò la Signora, sempre piangendo. «Essa è così forte, così pesante che non posso più trattenerla! Da tempo io soffro per voi. Perchè il mio Figlio non vi abbandoni, devo pregarnelo incessantemente. Voi avrete un bel fare, un bel pregare, ma non potrete mai compensare la pena che io mi prendo per voi». Seguono una requisitoria severa delle colpe più comuni del popolo cristiano (bestemmia, violazione del riposo festivo, del precetto della Messa festiva, dell'astinenza quaresimale), minacce di castighi materiali (le patate — Melania non comprendeva che cosa fossero i «pommes de terre» —, le uve, le noci si guasteranno; il grano, mangiato dai vermi, non nascerà e quello nato andrà in polvere; ci sarà una grande carestia generale, e diffusa mortalità tra i fanciulli al disotto dei 7 anni) le quali minacce si tramutano in promesse condizionate alla conversione del popolo («se si convertono, invece, le pietre e gli scogli si cangeranno in mucchi di grano e le patate nasceranno spontaneamente dalla terra»). Dopo una raccomandazione ai due fanciulli. («Le dite bene, voi, le vostre orazioni, o miei fanciulli?». «Oh, non troppo bene, Signora!». «Ah, miei fanciulli, dovete dirle bene al mattino e alla sera. Quando non potete far di meglio, bisogna dire almeno un *Pater* e *Ave;* quando avete maggior tempo, ditene di più»), parlando separatamente ad alta voce (ma uno non sentiva le parole rivolte all'altro) a Massimino e, più a lungo a Melania, affida loro un segreto. [Non ne conosciamo il contenuto preciso; solo 5 anni dopo, per espressa volontà di Pio IX comunicata al vesc. di Grenoble dall'arciv. di Lione, i due giovanetti misero in scritto, separatamente, i loro rispettivi segreti: le due buste, sigillate dal vescovo di Grenoble, il 18-VII-1851 furono da due prelati della diocesi recate al Papa; il quale, letto lo scritto di Massimino, esclamò: «C'è qui tutta l'ingenuità di un fanciullo»; e, letto lo scritto di Melania, disse con tristezza: «Sono flagelli che minacciano la Francia. Ma non è la sola colpevole: la Germania, l'Italia, la Svizzera, tutta l'Europa è in colpa e merita castighi. Temo meno l'aperta empietà che l'indifferenza e il rispetto umano. Non per nulla la Chiesa è detta militante; e voi ne vedete qui il Capitano»]. «Ebbene, miei fanciulli, conchiuse la Signora, tutto ciò voi lo farete sapere a tutto il mio popolo»: incarico che ella ripetè, senza voltarsi indietro, oltrepassato il torrente, mentre si allontanava, leggera sull'erba, verso l'altura dove i pastorelli avevano cercato e trovato i loro armenti.

Melania e Massimino seguirono la Signora; anzi, Melania, accelerando, riuscì a sorpassarla di qualche passo, mentre Massimino si teneva alla sinistra della visione. Giunta sulla sommità, la Signora si arrestò, si levò da terra circa un metro, rivolse uno sguardo al cielo, uno alla terra, indi, cessando di piangere, svanì lentamente, dalla testa ai piedi, lasciando nel luogo una massa di luce. «È forse una Santa», esclamò Melania. «Se l'avessimo saputo, le avremmo chiesto di condurci con sè in paradiso». replicò Massimino. Il quale tuffò la mano nel chiarore, con la speranza di cogliere almeno una rosa dei piedi della visione. Ma non trovò che vuoto. Intanto la fontana, prima secca, cominciò a dar acqua perenne, nè mai più ristette.

La fama del fatto corre rapidamente la Francia e il mondo.

Per incarico del vescovo di Grenoble (luglio 1847) una commissione di periti condusse rigorosa indagine sulla realtà e sulla soprannaturalità dell'asserita apparizione: il processo si concluse (19-IX 1851) con una sentenza affermativa, e ne fu pubblicata una relazione. Pertanto il vescovo di Grenoble, mons. Bruillard, fondato specialmente sulla moltitudine dei prodigi, autorizzava il culto alla «Madonna de L. S.», permetteva che se ne predicasse l'apparizione, e proibiva a chicchessia di negare pubblicamente, con la parola o con gli scritti, la realtà soprannaturale del fatto.

La devozione alla «Madonna de L. S.», il santuario (1852) e l'ospizio che furono eretti sul luogo per iniziativa del vescovo e colle offerte dei cattolici di Francia e di altri paesi, la confraternita dei Padri de L. S. (v. sotto) furono dai Papi arricchiti di indulgenze e di privilegi; e nel 1852 Pio IX permetteva per 5 anni la festa della «Madonna de L. S.» a tutte le chiese della diocesi di Grenoble. Accettarono la verità dell'apparizione anche il vescovo di Rochelle (1847), di Sens (1849), di Luçon (1851), di Belley (1851), di Gand (1852), di Milano (1852), di Perpignan (1852), di Mende (1852).... E rapidamente il culto alla «Madonna de L. S.» si trovò diffuso in tutta la cristianità.

Le obiezioni più preoccupanti furono: l'infelice carattere di Massimino e l'atteggiamento del S. Curato d'Ars. Mentre Melania, fattasi religiosa presso Grenoble (col nome di *Suor Maria della Croce*), passata quindi alle Carmelitane in Inghilterra, non fece parlar male di sè, Massimino invece (1835-1875), n. e m. a Corps, rivelò sempre spensierata prodigalità, intemperanza e specialmente un carattere leggero, gravemente incostante, che lo trasse da Corps a L. S., a Grenoble, a Dax, a Parigi, a Roma, a Corps, attraverso mille peripezie: guardiano di mucche, fu poi seminarista nel Seminario di Aire (dipartim. des Landes), poi studente di medicina e perfino zuavo pontificio, senza mai fissarsi stabilmente in una occupazione. In una lettera famosa, mons. Dupanloup ne tracciò un quadro sinistro: «Ho veduti molti giovanetti in vita mia, ma ne ho visti pochi o nessuno che m'abbia lasciato una sì trista impressione. Le sue maniere, i suoi gesti, il suo sguardo, tutto il suo esteriore è ributtante, almeno ai miei occhi.... La rozzezza di Massimino è poco comune; la sua agitazione soprattutto è veramente straordinaria: è una natura singolare, bizzarra, mobile, leggera, ma di una leggerezza sì grossolana, d'una mobilità qualche volta così violenta, d'una bizzarria così insopportabile che quando lo vidi la prima volta ne fui non solo rattristato ma scoraggiato».

Nullameno il Dupanloup, allora vesc. di Orléans, era ritornato dalla sua visita a L. S. (giugno 1848) convinto della verità dei fatti narrati: «Più mi allontano da quei luoghi e più rifletto a tutto ciò che ho veduto e udito, più la riflessione produce in me una convinzione la quale mi fa in certo modo violenza. Non posso trattenermi dal ripetere a me stesso continuamente: è ben difficile che non vi sia qui il dito di Dio. Tre circostanze particolari mi sembrano essere indizio della verità: 1) il comportamento coerente dei fanciulli; 2) le numerose risposte assolutamente superiori alla loro età e alla loro portata...; 3) la fedeltà colla quale con-

servano il segreto che pretendono essere stato loro affidato». Del resto Massimino lasciava scritto nel suo testamento: «Io credo fermamente, fosse pure col prezzo del mio sangue, alla celebre apparizione della SS. Vergine sulla santa montagna de L. S. il 19-IX-1846: apparizione che io ho sempre sostenuta con la parola, con gli scritti [ad es. con l'opuscolo *Ma profession de foi*, da lui scritto contro i detrattori della sua sincerità] e con i patimenti. Che dopo la mia morte nessuno osi dire o assicurare che mi ha inteso contraddirmi nel grande avvenimento de L. S., perchè mentirebbe in faccia all'universo e a se stesso».

Grande scalpore suscitò il cosiddetto «*incidente di Ars*». È certo che il santo Curato d'Ars (v. VIANNEY) fu tra i primi a credere nella realtà soprannaturale dell'apparizione: come egli stesso informa in una lettera a mons. Bruillard vesc. di Grenoble, si procurò un pezzo di quella pietra su cui la Vergine si diceva essersi posata e ne portava continuamente indosso una piccola scheggia: parlava spesso del miracolo in chiesa, dispensava gran numero di immagini e di medaglie de L. S.

Nell'autunno 1850 Massimino si recò ad Ars. Alle domande e alle obiezioni investigative, che gli fece il coadiutore Raymond, rispose alla fine con stizza: «Ebbene, mettiamo pure che io sia un mentitore e che non abbia visto nulla». Il giorno seguente ebbe due colloqui con lo stesso Vianney, uno in sacristia, l'altro dietro l'altare. Da quel momento il Santo cessò di credere a L. S., si rifiutò di dispensare le immagini e le medaglie relative. Interrogato su quei colloqui, rispondeva a malincuore, con dolore: «Se Massimino non mi ha ingannato, egli non vide la Madonna . . . Il ragazzo mi disse ch'egli niente aveva veduto . . . Io gli dissi: «Figliolo mio, se avete mentito, è necessario che vi ritrattiate». «Non è necessario, mi replicò; ciò fa bene al popolo e molti si convertono». Poi soggiunse: «Vorrei fare una confessione generale ed entrare in una casa religiosa. Quando sarò in convento, dirò di aver detto tutto e di non aver più nulla da dire». Allora io ripigliai: «La cosa non può andare così, amico mio. Occorre che io consulti il mio vescovo». «Signor curato, consultate pure, riprese il ragazzo; ma non ne vale la pena». Dopo ciò Massimino fece la sua confessione».

Dopo questa ritrattazione il Santo cadde in penosissima perplessità. Profondo conoscitore delle cose di Dio, certamente sapeva che, come non basta da sola l'affermazione di un fanciullo per autenticare la soprannaturalità di un fatto, così la ritrattazione da sola non basta a cancellarla, poichè, in definitiva, un fatto soprannaturale, che non si presume ma si «prova», resta provato sufficientemente soltanto da fatti omogenei «estrinseci», cioè dai miracoli e dalle profezie avverate, come insegna l'APOLOGETICA classica (v.; cf. anche VISIONI E RIVELAZIONI). In particolare: la ritrattazione di Massimino era essa stessa sincera? era stata pronunciata da lui in condizioni tali da poter valere? E come si sarebbe potuta conciliare con le decisioni positive del vescovo di Grenoble?

Per 8 anni durò l'angoscia del Santo. La quale cessò solo quando egli s'impose eroicamente un atto di fede. Narrò egli stesso all'arciprete della cattedrale di Grenoble, Gerin (12-X-1858): «Ho sofferto al di là di quanto può dirsi. Per darvene un'idea, figuratevi un uomo in un deserto, in mezzo a un turbine spaventoso di sabbia e di polvere, che non sa da qual parte rivolgersi. Finalmente fra tante agitazioni e sofferenze, esclamai con tutta la forza: «Io credo!». E nel momento stesso ricuperai la pace, il riposo che avevo perduto. Ho chiesto a Dio che mi mandasse da Grenoble un prete istruito e tale ch'io potessi versare nell'anima di lui le mie convinzioni e i miei sentimenti. Il prete venne il dì dopo . . . Ora non mi sarebbe possibile non credere a L. S. Ho chiesto dei segni per credere, e li ebbi. Si può e si deve credere a L. S.». v. ALFR. MONNIN, *Il curato d'Ars*, vers. it., II (Torino 1929[11]) 213-22.

Un'altra obiezione — che i pastorelli fossero stati ingannati da una donna di nome Lamerlière — risultò facilmente pura calunnia: i libri che l'avevano diffusa per primi, al fine di combattere l'apparizione. (Abbé DELÉON, *L. S. avant le Pape;* DONNADIEU, *L. S. Fallaiaux;* Abbé CARTELLIER, *Mémoire au Pape*) furono proibiti dal vesc. di Grenoble, sotto pena di scomunica per i fedeli e di sospensione *ipso facto* per gli ecclesiastici.

BIBL. — ROUSSELOT, *La vérité sur l'événement de L. S.*, Grenoble 1848; vers. ital., con la lettera di DUPANLOUP, Milano 1852. — ID., *Manuel du pèlerin à Notre D. de L. S.*, Grenoble 1858. — J. TAULIER, *L. S. méditée*, ivi 1854. — AM. NICOLAS, *L. S. devant la raison et le devoir d'un catholique*, Lyon, Paris 1857, con 9 brevi pontificii accordanti favori e indulgenze, e il decr. della S. Congr. dei Riti che concede a Grenoble la Messa e l'ufficio dell'apparizione. — G. ROUQUETTE, *La Vierge à L. S. Histoire et discussions pratiques*, Toulouse 1857. — *Le message du ciel*, Paris 1857. — JOURDAN, *L'eau de L. S. et le rationalisme*, Paris; Tournai 1858. — ED. BARTHE, *Memorie ed impressioni di un pellegrinaggio a L. S.*, vers. it., Venezia 1860. — J. JAOUEN, *La grâce de L. S.*, Paris 1946.

LA SALETTE (*Missionari di N. Signora di L. S.*): fondati a La Salette (Grenoble) il 25-V-1852 da **Filiberto de Bruillard** (Digione 11-IX-1765-Grenoble 15-XII-1860). v. RELIGIOSI VI, 45. La *Statistica* pubblicata dalla S. Congr. dei Religiosi (Roma 1942[2]) conta 590 membri (di cui 40 novizi) distribuiti in 77 case (di cui 8 di noviziato) e 4 province. La Congregazione nacque per essere «una perpetua memoria dell'apparizione misericordiosa di Maria» a L. S. (AAS 38 [1946] 155 s) e uno strumento di irradiazione della devozione a Maria Riconciliatrice. Ad essa è in special modo affidata la custodia del santuario de L. S.

LA SALLE (*de*) **Giov. Batt.**, **S.** (30-IV-1651-7-IV-1719), n. da nobile famiglia a Reims, m. a Rouen, fondatore (a Reims, 27-V-1684) dei ***Fratelli delle scuole Cristiane*** (*Carissimi*). v. ISTITUTI RELIG. 1. Festa 15 maggio. Il 15-V-1950 Pio XII lo costituiva principale patrono celeste di tutti i maestri ed educatori cristiani: AAS 42 (1950) 631 s

A) Gli inizi. Avviato, giovinetto, alla vita religiosa, già nel 1662 riceveva la tonsura. Nel 1667 era nominato canonico di Reims. Nel 1668 riceveva gli altri Ordini minori. Entrò due anni dopo nel Seminario di S. Sulpizio a Parigi. Mortigli ambedue i genitori, dovette rientrare in famiglia come tutore dei fratelli minori ed amministratore dei beni

paterni. Ciò non impedì i suoi progressi nella carriera ecclesiastica, poichè nel giugno 1672 era ordinato suddiacono, nel 1676 diacono, e nella Pasqua del 1678 celebrava la prima Messa. Già in quegli anni si era dedicato con amore all'insegnamento popolare. Prete e dottore in teologia, associava, nella sua città natale, l'ufficio di canonico con la cura spirituale delle *Suore del S. Bambino Gesù*, di recente istituite dal can. Nicola Roland per la educazione delle fanciulle povere. La morte del Roland condusse il de L. S. ad occuparsi anche delle scuole. Avendo l'arcivesc. nominato un nuovo superiore alla comunità delle Suore, il Santo ne abbandonò il governo. Ma la Provvidenza doveva richiamarlo ad occuparsi dell'educazione giovanile, per mezzo d'una parente di lui, che gli indirizzava uno zelante laico, il signor Adriano Nyel, il quale voleva aprire a Reims una scuola per ragazzi poveri, così come già aveva fatto a Rouen, con l'auspicio dell'Ufficio dei Poveri di quella città. Dal benevolo interessamento del de L. S. all'opera di questo laico, attraverso vari tentativi per dare forma e consistenza alle scuole da lui aperte, doveva poi nascere l'Istituto dei Fratelli delle Scuole Cristiane, che il Santo fondava dopo aver preso con sè i maestri lasciatigli dal Nyel, per raccoglierli in una comunità religiosa intenta solo al perfezionamento morale e professionale dei propri membri, l'apostolato dei quali fosse tutto circoscritto nell'educazione e istruzione dei fanciulli, massimamente dei poveri. Trovati validi appoggi materiali e morali, gettò le prime basi del grande istituto delle Scuole cristiane, al quale si dedicò interamente. Esonerato dalla tutela dei fratelli dai parenti, rinunziato il canonicato, distribuito ai poveri della città il suo patrimonio, si scelse discepoli e collaboratori, ai quali diede un abito speciale e delle regole di vita.

B) L'insegnamento popolare nella Chiesa era stato curato da altri prima del de L. S. Rigault (vol. I, v. in bibl.) ricorda la Compagnia del SS. Sacramento, Carlo Demia, Nic. Roland, Adr. Nyel e soprattutto il P. Barré (1621–1686) dei Minimi, fondatore delle religiose chiamate più tardi « *Dame di S. Mauro* »: l'istituto parallelo di uomini, che egli aveva progettato disparve senza lasciar tracce.

In Francia, all'epoca del Santo, il problema dell'educazione femminile, poteva dirsi risolto dalle innumerevoli fondazioni religiose di Suore, che, sull'esempio delle Figlie di Sant'Angela Merici, già stabilite anche in suolo francese, attendevano a quest'opera. Non altrettanto poteva dirsi dell'educazione dei ragazzi. Il Grand Chantre (una specie di Provveditore) di Parigi aveva tentato, una riforma delle scuole parrocchiali, le uniche cui potessero accedere i non abbienti, cercando di introdurvi uniformità d'intenti, di metodi e di programmi. Il Ven. Cesare de Bus, S. Pietro Fourier, il P. Barré avevano, accanto alle fiorenti loro istituzioni femminili, tentato di creare qualche cosa di analogo per i ragazzi, servendosi, per lo più, di ecclesiastici Di proposito, il sacerdote Carlo Demia, a Lione, fondava la sua comunità di San Carlo, sullo schema d'un Seminario pedagogico, volendo che tutti i sacerdoti congiungessero al ministero pastorale l'apostolato della scuola.

Ma i migliori sforzi per estendere la educazione e l'istruzione popolare secondo le direttive del conc. di Trento, venivano frustrati dalla mancanza, sempre più sentita, di buoni maestri, che congiungessero al sapere esemplarità di vita. È nota la confessione del Grand Chantre di Parigi, Claudio Joly, che doveva servirsi, per le sue scuole « des sergents, des tripiers, des gargotiers, des maçons, des cabaretiers, des rubaniers, des ferrandiniers, des violons, des joueurs, des marionettes et même de ses propres laquais ». Lo stesso de L. S. più tardi confesserà nella sua *Memoria* che doveva porre i primi maestri avuti dal Nyel ben al di sotto dei suoi domestici.

Per la sua fondazione religiosa il de L. S. poteva risalire ai *Fratelli della Vita comune* di Gerardo Groot, ch'erano laici e dediti parzialmente alla scuola popolare, e dei quali anche in Francia s'era fatto gran dire. Aveva sott'occhi i *Fratelli del S. Bambino Gesù* del P. Barré, che pure nella loro breve esistenza, avevano stabilito una forma « laica » di congregazione religiosa: tentativo ardito, che osava costituire una congregazione insegnante di soli laici, incaricati, a titolo ufficiale di « religiosi insegnanti », non solo dell'istruzione profana, ma anche della dottrina cristiana, che nessuno aveva mai pensato di porre in mani non ecclesiastiche. Da principio il de L. S. pensa ad una forma mista, che comprenda ecclesiastici e laici, i primi, posti come guida e come garanzia dei secondi (non doveva parere impossibile delegare l'insegnamento dei primi elementi del catechismo a laici viventi in comunità sotto la condotta d'un sacerdote). Ma a poco a poco, il de L. S. si convinse che per la scuola popolare occorreva un maestro laico preso dal popolo e conservato al popolo; del resto la scuola formando la coscienza cristiana attraverso l'insegnamento, adattato ai bisogni dell'ambiente, interviene, sì, con la correzione e l'esortazione « fraterna », ma non può arrogarsi diritti nel foro interno dell'alunno, tanto meno pretendere quella conoscenza particolare, ch'è propria d'una confessione.

Il Santo conosceva ancora gli *Statuts et Règlements des Ecoles chrétiennes et caritables du Saint-Enfant Jésus*. Le prime Suore del Roland, delle quali egli si prende cura a Reims, venivano dalla comunità di Rouen del P. Barré. Inoltre, il primo biografo del de L. S. riferisce esplicitamente al P. Barré il merito d'aver consigliato al Santo la fondazione del suo Istituto, d'avergli, anzi, « ispirato lo spirito e le massime secondo cui condursi » in quest'impresa, concludendo che « Dio aveva dato al primo (al P. Barré) la missione di fondare le scuole per le ragazze, e al secondo quella di fondare le scuole per i ragazzi ». In realtà, l'opera lasalliana va considerata come un completamento di quella intrapresa dallo zelante discepolo di S. Francesco da Paola. Genio innovatore e realizzatore di rara potenza, il de L. S. è tuttavia l'anello d'una grande catena. « Tutto lo prepara, tutto l'annunzia, nei progetti e negli abbozzi del suo secolo. Come Gerson e Groot lo prefiguravano di lontano, così Bourdoise, Demia, una decina d'altri più oscuri lo postulano e ce lo fanno presentire. Barré e Roland sono gli strumenti della Provvidenza. L'ascetico e focoso Nicola Roland, concittadino, collega, amico, direttore di coscienza del de L. S., ammiratore di Carlo Demia, fondatore nella sua Reims, delle Scuole del S. Bambino Gesù, le cui maestre gli provengono dalla casa roanese del P. Barré, è incaricato del supremo apporto, che, tra le mani del suo esecutore testamentario, il de L. S., fruttificherà fino al centuplo ».

C) *L'opera del de L. S.* si profila in quest'orizzonte. Egli aveva un duplice miraggio: da una parte, fondare nelle città o nei villaggi delle scuole dirette dai Fratelli riuniti in comunità; dall'altra, fondare una scuola superiore dove, sotto la direzione dei Fratelli e secondo i loro principi pedagogici, si formassero degli istitutori laici destinati alle piccole scuole dei villaggi. I Fratelli, poi, secondo criteri fissati dal fondatore, dovevano: restare *laici* (anche il superiore): unirsi in *Congregazione religiosa* sotto un Superiore generale e con una *Regola comune*: la Congregazione doveva governarsi da sè, autonoma, esente dalla giurisdizione del clero. [Questo punto, in particolare, incontrò incomprensioni e opposizioni nel clero]. Quanto ai criteri pedagogici, è notevole che il L. S, contrariamente all'uso comune, rifiutò l'insegnamento del latino e volle che l'istruzione fosse impartita in francese.

a) Nel 1692 fondava a Vaugirard il primo noviziato della Congregazione. Ben presto, dopo la scuola di Reims, si fondarono scuole filiali a Rethel, Guise, Château-Poctien, Laon. Superati i primi contrasti, il Santo con due fratelli si stabilì a Parigi, nella parrocchia di S. Sulpizio. Il nuovo metodo d'insegnamento da lui introdotto, e più l'essere del tutto gratuite le sue scuole, gli attirarono violente opposizioni: queste ebbero un'eco perfino nel Parlamento, dove però egli fu assolto. Dopo due gravi malattie e le sofferenze di una estrema carestia che misero a dura prova la nuova fondazione, il L. S. scrisse lo Statuto definitivo dell'opera delle Scuole Cristiane.

Nuove scuole venivano aperte a Parigi, Chartres, Calais, Troyes, Avignone, mentre uno dei Fratelli si stabiliva come rappresentante dell'Istituto a Roma. Benchè altre gravi tempeste si suscitassero contro le Scuole Cristiane, alcune delle quali vennero chiuse, l'opera provvidenziale si dilatava sempre più nella Francia: nel 1710 il nome del Santo era conosciuto dappertutto.

Insidiato da ogni parte, perseguitato dai calvinisti, dai gallicani, dai giansenisti che invano avevano cercato di conquistarlo, affranto per le fatiche il L. S. nel 1717 si dimise dalla direzione generale. Due anni dopo santamente moriva.

b) Nel 1724 Luigi XV con lettere patenti riconosceva ufficialmente la personalità civile dell'Istituto delle Scuole Cristiane, mentre Benedetto XIII, per interessamento del card. di Rohan ambasciatore straordinario presso la S. Sede, elevava la comunità dei *Fratelli delle Scuole Cristiane* a Congregazione religiosa (secolare) e ne approvava la Regola (bolla del 1725). Sulla fine del regno di Luigi XV si moltiplicarono a dismisura le tribulazioni dell' Istituto che doveva affrontare un'acuta crisi finanziaria senza venir meno al principio della gratuità delle scuole, e inoltre difendersi dai nemici (i giansenisti e i gallicani che mal vedevano la ortodossia ultramontana dei Fratelli e la loro autonomia, i legisti e i parlamentari che miravano alla secolarizzazione di tutte le scuole, i filosofi che criticavano i loro principi pedagogici, senza contare gli innumerevoli oppositori per concorrenza professionale e per grettezza di spirito). Altre difficoltà, sorte con le autorità ecclesiastiche e civili, consigliarono i Fratelli a spostare il centro dell'Istituto (1771) dividendolo nelle tre province: Parigi, Avignone, Maréville (Lorena). Particolarmente fecondo fu il generalato di Fratello AGATONE (dal 1777): alla vigilia della Rivoluzione l'Istituto contava 116 piccole scuole e una diecina di pensionati in pieno sviluppo.

c) La RIVOLUZIONE franc. (v.) provocò la distruzione dell'opera, malgrado gli sforzi di Agatone, superiore per altri 10 anni. Le case dei Fratelli che non giurarono la COSTITUZIONE CIV. DEL CLERO (v.) furono chiuse, confiscate; le altre, dei Fratelli « giurati », passarono allo scisma « costituzionale ». Vi furono infatti alcune defezioni. Quando la legge 18-VIII-1792 soppresse tutte le Congregazioni secolari, la disgregazione dell'opera lasalliana era già avanzata. Molti Fratelli subirono la prigione, il martirio; gli altri la deportazione, l'esilio. Nello Stato pontificio, con la protezione di Pio VI, tentarono di rianimare l'Istituto creando case a Roma, a Ferrara, a Orvieto; ma la proclamazione della Repubblica Romana (1798) segnò una nuova dispersione.

d) Con l'avvento del Consolato in Francia, comincia la fase della restaurazione. I vecchi Fratelli, richiesti dalle amministrazioni locali, riaprono le scuole. Il card. FESCH (v.) ottiene dal nipote NAPOLEONE (v.) l'approvazione dell'opera dei Fratelli in Francia (dic. 1803): nel 1805 si concede loro di riprendere l'abito e nel 1809 sono di nuovo legalmente riconosciuti. Così convalidata, l'istituzione fece progressi giganteschi, e si estese in tutte le parti del mondo.

Nel 1900, quando Leone XIII solennemente canonizzava il fondatore (già beatificato nel 1888), essa contava 15.000 Fratelli. che impartivano l'istruzione a oltre 300.000 giovinetti.

e) La Congregazione lasalliana si trova ora (giugno 1951) diffusa in 64 nazioni con 14.522 membri (ai quali si devono aggiungere c. 6000 tra novizi e scolastici), appartenenti a 52 paesi diversi (all'Europa 8273 Fratelli, all'America 5011, all'Asia 550, all'Africa 508, all'Oceania 180). Fra le nazioni è in testa la Francia con 3360 Fratelli; vengono poi gli Stati Uniti (1675), la Spagna (1533), il Canadà (1406), il Belgio (1217), l'Italia (793). L'Istituto si sviluppò anche nei territori di missione (1500 Fratelli, di cui 500 indigeni, e dirigono 175 scuole con 72.000 alunni). I Fratelli arrivarono in Africa nel 1817 (Isola La Réunion); penetrarono nel continente nel 1838 (Algeria). Oggi sono presenti in 16 paesi. Quattro distretti hanno la loro casa provinciale in Africa, ma solo il distretto del Madagascar ha una maggioranza di soggetti indigeni.

La prima fondazione in Asia data dal 1841 (Turchia); le due prime comunità d'Estremo Oriente sono del 1852 (Singapore e Penang). Oggi i Fratelli si trovano in 12 nazioni asiatiche, per la maggior parte indigeni.

Nel 1905 i Fratelli arrivarono in Australia, si svilupparono rapidamente, irradiandosi nelle Isole della Papuasia e di Borneo.

L'Istituto attende ad opere educative di ogni genere: scuole elementari, tecniche, normali, professionali, opere catechistiche, collegi universitari, orfanotrofi, case di rieducazione ... e coltiva 413.768 adolescenti e giovani. Ben 9063 sacerdoti viventi sono usciti dalle loro scuole; tra questi 2 cardinali, 28 vescovi, 2 rettori di università cattoliche, 2 superiori generali, 1531 seminaristi, 1909 Fratelli delle S. C., 110 Fratelli di altre Congregazioni.

Alla provvidenziale fondazione del de L. S.

l'umanità e la Chiesa devono una massa enorme di bene. Diceva Pio XI: « Ognuna delle vostre classi è una missione e ognuno dei vostri Fratelli è un missionario ». E Pio XII ai capitolari del 1946: « Com'è bella la vostra missione! come importante è la vostra funzione nella Chiesa! Oh! come Noi vorremmo vedere dei Fratelli in tutte le scuole! ».

D) **Lo spirito.** Il titolo di « autore spirituale » forse non conviene al de L. S., che ebbe assai limitata attività letteraria. Tuttavia nelle *Regole comuni*, nella *Condotta delle scuole cristiane* (1706, stampata ad Avignone nel 1720), nella *Regola del formatore dei maestri*, nei trattati ascetici della *Raccolta*, nelle *Meditazioni per le domeniche e feste dell'anno*, nelle *Meditazioni sulla scuola* e nella *Corrispondenza*, ci ha lasciato, oltrechè un compiuto ritratto del maestro cristiano, un documento significativo della sua spiritualità, convalidato da tutta la sua vita e dalla sua opera.

a) Si nutrì e nutrì la sua fondazione di una elevata spiritualità fra le più autentiche. L'influenza subita durante il periodo della sua formazione dai Sulpiziani, dagli Oratoriani, dai suoi confessori Nic. Roland e Padre Barré, lo consolidò nella sana dottrina, sicchè potè passare immune attraverso le sottili tentazioni degli errori allora circolanti, in particolare del giansenismo e del gallicanismo. Caratteristiche personali furono un profondo spirito di fede, messo a base della sua opera; la rigorosa obbedienza ai superiori (perfino al suo successore Fratello Bartolomeo, dal quale desidera di essere comandato, come si esprime una commovente lettera del 17-I-1718: cf. Rigault, I, p. 414) e, in particolare, un'assoluta devozione alla S. Sede; lo spirito di pietà, di preghiera, con speciale devozione al Bambino Gesù, alla Vergine, all'Eucaristia. [Invece non coltivò in pari grado la devozione al S. Cuore di Gesù, che pure allora andava diffondendosi]. La sua Regola è impregnata della più pura tradizione monastica e, tra le venerande Regole antiche di S. Agostino, di S. Benedetto, di S. Ignazio, sceglie quanto di meglio poteva promuovere la santità dei Fratelli e favorire lo scopo specifico dell'istituzione.

b) La spiritualità dei Fratelli è specificamente determinata dai caratteri dell'Istituto. Il quale si propone un solo scopo: la formazione del maestro popolare, la cui perfezione cristiana e religiosa sarà tutta compresa nell'unica missione di maestro dei piccoli, dei poveri, nelle scuole di carità; maestro di dottrina e di vita cristiana, non già come padre e tutore, rivestito del carattere sacerdotale, ma come « fratello » laico, compagno nell'imparare, nel praticare i divini precetti nell'umiltà di semplice fedele.

Il de L. S. non si pone come un « rivoluzionario » neppure quando innova. Raccolse nella ricca casa nobiliare i suoi maestri, li illuminò sui grandi doveri cristiani dell'educatore. I più l'abbandonano, oppressi dalla responsabilità. Cerca allora chi voglia vincolarsi ad una disciplina religiosa. La scuola cessa d'essere un « mestiere » e si fa « vocazione » religiosa, che comporta elevatezza morale, disinteresse, amore dello studio e dei fanciulli, controllo e disciplina di sè, intuito educativo. E il de L. S. impone ai suoi « maestri » di scoprire e perfezionare quotidianamente questa capacità educatrice, con un precetto, ormai monastico, ma dedotto dall'osservazione del mondo della scuola e dal senso divino della missione educativa che fa l'uomo collaboratore di Dio.

Così nell'ascesi mistica il Fratello ricercherà quella mondezza e quell'unione, che possano renderlo un « mezzo trasparente della grazia di Dio », dopo aver operato la purificazione interiore ed esteriore di tutto il suo essere naturale. Nella quotidiana fatica, guardandosi dall'estrosità e dall'improvvisazione, seguendo « quel ch'è stato riconosciuto come ottimo dalla generalità dei Fratelli », porrà il giorno di ieri come base a quello di domani. Dovrà rendersi conto, giorno per giorno, della sua condotta in classe e di quella dei suoi allievi. Nelle grandi assise educative, che sono i *Ritiri mensili* e i *Ritiri annuali*, si procede in comune alla registrazione e all'aggiornamento dei metodi pedagogici. La comunità stessa promuove l'esperimento e l'esame di nuovi procedimenti, nelle « lezioni di formazione » in cui, settimanalmente, i Fratelli più esperti richiamano il metodo tradizionale, e propongono quanto avranno trovato di meglio nella loro esperienza o in quella altrui. Così la tradizione non riceve scacco ma perfezionamento dalla moderna pedagogia.

La Congregazione stessa, poi, è ordinata come una scuola, in cui il Fratello rientra allievo, non appena lascia la sua aula. Lo stesso silenzio, la stessa obbedienza, gli stessi cordiali doveri e virtù di società, lo studio in comune, l'interrogazione, la recita, il vario susseguirsi degli esercizi nel quadro dell'orario, le « lezioni » del Fratel Direttore, o dei vari Fratelli all'uopo designati, lo scambio nella correzione degli elaborati, l'uniforme e periodica verifica dei registri e dei giornali di classe (che sostituiscono i compiti degli allievi), soprattutto il rendiconto settimanale sulla propria classe, costituiscono un « ambiente » di scuola, dove tutto è pedagogicamente ordinato al fine di un Istituto insegnante. In questo « ambiente », che fu pure quello delle origini, maturarono le riforme scolastiche che troviamo nella *Conduite* come l'abbandono del latino per la lingua materna, la sostituzione del metodo simultaneo a quello individuale. E maturano ancora i suggerimenti più opportuni a rendere la scuola efficace nel mondo moderno.

c) Le innovazioni pedagogiche del de L. S. non sono che un corollario dell'opera prima e massima da lui concepita e creata: l'Istituto dei Frat. delle Sc. Crist. Egli non fu uno speculativo o un teorico puro della pedagogia, ma un genio eminentemente pratico che della sua vastissima esperienza e riflessione si serve non già per redigere trattati ma per creare istituti di azione. Si pone di fronte la situazione quotidiana, ne enuclea i problemi, li affronta con mirabile senso di concretezza e ne porge soluzioni convalidate dall'esperienza di tre secoli. Ad esempio, il latino ai suoi tempi in Francia si insegnava prima del francese, con il risultato che i fanciulli, quando lasciavano la scuola, non potevano valersi del latino tranne che nelle funzioni di chiesa, ed erano incapaci a leggere e scrivere in volgare per le quotidiane occorrenze. Del resto erano molti che giudicavano essere pericoloso consegnare nelle mani del popolo l'arma del leggere e dello scrivere: fra essi, un secolo più tardi, G. G. Rousseau, uno dei profeti del laicismo moderno. Il Santo capovolse la situazione, cominciando dalla lingua materna.

d) L'opera più tipica della sapienza pratica del Santo fu la fondazione delle prime scuole per l'edu-

cazione e la formazione degli educatori. È questo, infatti, il gran problema della scuola. A ciò provvide, la istituzione dei *Séminaires pour les maîtres des campagnes* divenuti oggi i nostri Istituti Magistrali. Lungi dal fare della scuola normale un possesso riserbato alla sua Congregazione, l'apre al pubblico e con audacia anche più nuova, che testimonia quanto fosse in lui presente il problema pratico dei maestri, pone, accanto alla sua comunità religiosa, il *Séminaire* che raccoglie quanti vogliono darsi all'insegnamento nelle piccole scuole di città e di campagna senza farsi « religiosi ». È la prima scuola normale, che varchi il campo chiuso d'un Ordine o d'una Congregazione. Il de L. S. aveva compreso che l'educazione cristiana della gioventù era l'opera non dei soli religiosi, ma di tutti i maestri, cui guardava con simpatia e per i quali, prima ancora che per i suoi discepoli, dettò l'ammirabile *Conduite*.

La prima preoccupazione del de L. S. sono i maestri. Il Santo s'accorge tosto della necessità di una vocazione pedagogica che muti il mestiere di maestro in una missione consapevolmente accettata e stimata. Giorno per giorno il de L. S. tenta di formare questa coscienza nei maestri che il Nyel gli ha lasciati: educare è collaborare con Dio nella creazione del mondo morale nelle anime dei fanciulli: un'opera che importa il contatto con Dio, un sacerdozio che immoli il maestro nella scuola, precludendogli ogni altra attività, impiego o passione. Perciò il Santo volle che il maestro fosse esclusivamente, per quanto è possibile, dedicato alla scuola, fino a vietare ai Fratelli le vie dell'altare, per il timore, non ipotetico, che gli uffici del sacerdozio impedissero ad essi l'univocità dell'impegno pedagogico. Nessun altro seppe, come il de L. S., mettere a fuoco la centralità del maestro nel processo pedagogico (la quale, d'altra parte, nel suo sistema, non esclude ma anzi postula come necessaria conseguenza, la oggi tanto conclamata centralità degli interessi dell'alunno).

Così del maestro il de L. S. profilò un altissimo ideale ascetico, che può essere compendiato nel culto e nel rispetto della verità di Dio, presente nella scuola, agente ed operante nella condotta del maestro e dell'allievo. Dio è infatti colui che educa, per mezzo dell'uomo con la grazia di cui l'uomo si fa strumento, quando nè usa i sensi se non nel bisogno, nè compie azione alcuna per movimento naturale o per motivo puramente umano. Pertanto il maestro cristiano adora Dio in ogni gesto, in ogni parola, in ogni caso della vita di scuola, con il culto soave ed austero del silenzio, che non è solo mezzo disciplinare, ma anche il rispetto sacro della presenza di Dio, più viva e piena, nell'anima del piccolo scolaro, a cui il maestro si accosta religiosamente senza che l'amabilità dei teneri anni o la miseria del mendico gli facciano mai dimenticare ch'egli si trova di fronte « al figlio del suo Dio ». E l'amore soprannaturale verso il ragazzo si concreta in una fraternità di assistenza costante, per cui il maestro è fratello e condiscepolo dei proprii scolari, dei quali tenta di penetrare i bisogni e le qualità, con la chiaroveggenza dell'amore, con la disciplina introspettiva dello studio psicologico e comparativo, con l'esame di coscienza sulla scuola, che riporta l'allievo e il maestro davanti a Dio.

Nei rapporti con l'esterno il de L. S. vuole dal maestro gravità, silenzio, umiltà, prudenza, saggezza, pazienza, ritenutezza, dolcezza, zelo, vigilanza, pietà, generosità, cui le *Regole*, con il precetto monastico, e la *Condotta delle scuole*, con il precetto pedagogico, richiamano tutta l'attività del maestro cristiano. Tecnicamente, il maestro, concepito dal de L. S. è l'uomo che sa bene quello che deve insegnare, e sa come insegnarlo. La formazione morale e tecnica del maestro parte dalla religione: *Devoirs d'un chrétien* sono il primo manuale catechetico-teologico della scuola normale lasalliana, a quel modo che le *Règles de la bienséance* lo sono del vivere educato secondo le buone costumanze. L'uno e l'altro manuale, più che un seguito di precetti da apprendere, sono norme da praticare. Tutto è determinato: programmi, orari, impieghi, suppellettili, registri, castighi, premi, con minuzia che ci stupisce, ma che era non inutile per quel tempo.

f) Il sapere del maestro è volutamente contenuto alle discipline da insegnarsi. Il de L. S. non dispregia la dottrina, ma ha una visione realistica del maestro delle sue piccole scuole. Se gli interdice il latino, non è per tarpargli le ali ed inibirgli la cultura, ma solo per conservarlo alla scuola popolare con il sano realismo di chi non vuole spostati, nè malcontenti. Gli studi superiori verranno in seguito, vivente ancora il Santo, in ordine alle scuole che noi diciamo ora d'indirizzo tecnico-professionale; ma agli inizi, e per il maestro delle sue piccole scuole, la coltura, nel senso moderno della parola, si sarebbe tramutata in un facile e fastidioso dilettantismo, laddove era necessario, con una specializzazione tecnico-professionale, studiare metodi e programmi, creare esercitazioni pratiche, diminuire le difficoltà con l'organica metodicità dei passaggi; sentire la classe come un mondo vivo, che si costruisce giorno per giorno.

La *Règle du formateur* è un codice minuto che sa enunciare principi basilari e più ancora soccorrere con un grande numero di pratici sussidi. Come la *Conduite*, pur sottraendo metodi e programmi all'estemporaneità del singolo, riconosce la necessità d'un progressivo migliorarsi, facendo obbligo a ciascuno di conferire quel meglio che ha trovato, così anche la *Règle du formateur* annuncia il principio che lo apprendimento dell'arte di far scuola dura tutta la vita.

La formazione tecnica è opera della scuola normale, solitamente di tre anni, dal XIV al XVII: un prim'anno di studio e di pietà; un secondo aggiunge l'osservazione delle « classi interne » e degli *specimen* d'un primo maestro o del formatore stesso; un terz'anno, con un pratico tirocinio, li immette nelle « classi esterne ».

g) Il de L. S. ha voluto inculcare nel suo maestro un'acuta coscienza sociale. Richiama che il ragazzo è la società di domani, sia come cittadino, membro d'una comunità civile, sia come cristiano, figlio della Chiesa. E non importa ch'egli sia ricco o povero: vi sono beni comuni come l'aria, come l'istruzione e l'educazione, appunto, che non possono essere privilegio di nessuno; semmai, spettano di più a chi più ne bisogni, al povero, dunque. Il quale, peraltro, deve amare la sua povertà, perchè ciascuno deve accettare lo stato in cui si trova, se vuol migliorarlo e migliorarsi.

Nel quadro della miseria che si levava trionfante dall'incipiente capitalismo, contro il duplice sfrut-

tamento dell'errore delle sette religionarie e delle nuove dottrine economiche, in favore del popolo si ergeva allora soltanto l'opera delle Scuole cristiane, che aprivano il sapere all'artigiano e all'operaio.

h) Un problema molto dibattuto della pedagogia è quello della correzione del fanciullo. Il de L. S. la ritiene necessaria. Egli rifugge dalle pene corporee, e le pene d'ordine morale circonda di cautele atte a salvaguardare la santità del maestro e ad assicurare il profitto dell'alunno. Vuole che le punizioni siano rare, date con calma e ponderatezza, solo in vista della gloria di Dio e dell'emenda del ragazzo, senza ingiurie o maltrattamenti. La punizione sia, da parte del maestro, pura, caritatevole, giusta, conveniente, moderata, pacifica, prudente, e, da parte dell'alunno, volontaria, rispettosa, silenziosa. Il Fratello Agatone, quinto successore del Santo, fa un prezioso commento nel trattatello: *Dodici virtù di un buon maestro.* A questi criteri si attiene l'Istituto, il quale, a evitare ogni intemperanza in un senso o nell'altro circa il delicato uso delle correzioni, impone ai Fratelli di riferire nel rapporto ebdomadario se e quali sanzioni hanno adottato.

i) In alcuni testi del Santo, relativi all'inclinazione che il fanciullo sente per il peccato e alla dura fatica del formare i primi maestri, traspare un certo cosiddetto «pessimismo cristiano». In realtà si tratta soltanto di un vivo senso della concretezza, che il de L. S. non ama mascherare con indulgenti artificiosi eufemismi consolatori. Del resto, il pessimismo degli apprezzamenti, in pratica si risolve per lui nell'ottimismo delle opere da lui promosse in vista di conservare e di potenziare ogni valore della vita. Donde lo spiegarsi delle sue creazioni geniali, dalla scuola normale a quella professionale, tecnica, correzionale; il dilatarsi delle sue fondazioni in tutto il mondo, a tutte le categorie sociali, quella universitaria compresa, con predilezione marcata e sempre ripresa in forme nuove secondo i bisogni dei tempi, per le opere a favore del popolo, dei poveri, dei disgraziati (in Italia, ad esempio, l'Istituto dei ciechi a Napoli, l'Ospizio per i figli dei carcerati a Pompei, la rieducazione dei mutilatini di guerra nelle sedi di Roma, Parma, Torino). Il pessimismo del de L. S. trovava un limite e un correttivo, anzi si capovolgeva davanti alla visione cristiana che considera nel fanciullo e nell'uomo Dio e Cristo da adorare e da servire.

BIBL. — J. B. PLAIN, Paris 1889³. — J. GUIBERT, ivi 1901². — F. LAUDET, Tours 1929² – J. WALTERT, *Die Erziehungsprinzipien von. J. B. de L. S.*, Freiburg 1925 (tesi di laurea). — T. IGINO, Roma, Edizioni Paoline (aneddoti). — B. ZECCHINATI, ivi 1939. — ALBERTO DI MARIA, *G.-B. de L. S., maestro dei maestri e Santo*, Pompei, Scuola tip. Pontif. 1943 (pp. 535). — G. SAVINO, Brescia, La Scuola 1948 (pp. 212) — M. DEMPSEY, Milwaukee, Bruce publ. Co. 1940 (pp. XIV-255) in inglese. — W. OTTENHOF, Nimega 1942 (in olandese). — G. BERNOVILLE, Paris, Alsatia 1944. — G. RIGAULT, Paris, Bonne Presse 1946. — W. J. BATTERSBY, *St J. B. de L. S. The work of the Brothers of the Chr. Sch. and its significance in the history of english education*, London 1946: tesi di laurea, una parte della quale è ripresentata dall'autore in *De L. S. A pioneer of modern education*, London, Longmans 1949 (pp. XIX-236) e in *De L. S. Saint and spiritual writer*, ivi 1950 (pp. XX-207). — FR. MÉLAGE, *Le créateur de l'école populaire*, Tournaib, Ecole St-Luc 1948 (pp. X-468). — C. GABRIEL, *Filosofia de la acción de S. J. B. de L. S.*, in *Pensamiento*, 11 (1950) 345-51.

Per la storia dell'Istituto è fondamentale l'opera di G. RIGAULT, *Histoire générale de l'Institut des Frères des Ecoles Chrét.*, Paris, Plon 1937-51, finora 8 voll. che conducono la storia fino agli inizi del sec. XIX.

LASAULX (*von*) Pietro Ernesto (1805-1861), n. a Koblenz, m. a Monaco, nipote di GÖRRES (v.). Perfezionò la sua formazione universitaria filologica e filosofica con viaggi in Austria, in Italia, in Grecia, in Turchia, in Palestina. Insegnò filologia a Würzburg (1835, ordinario dal 1837), indi in Monaco (1844), la qual cattedra gli fu tolta nel 1847 per ragioni politiche e poi (1849) restituita. Profondamente religioso e conservatore, difese i diritti della Chiesa; e nelle sue opere non trascura di rilevare le anticipazioni del cristianesimo nelle tradizioni e nei riti dei popoli pagani. La sua filosofia della storia è tutta intrisa del senso doloroso di crisi, di decadenza, di tramonto. Egli trova confermata la legge dei ritorni periodici della civiltà; e nell'Europa di oggi vede riprodursi la crisi in cui si spense l'ellenismo. Oggi, come allora, l'impeto e il genio creativo annega nell'astrazione e nell'erudizione: dopo Achille e Omero, s'impaluda in Aristotile. Così il sentimento religioso e morale nella vita civile e politica perde la sua altissima temperatura di un tempo e il fervore si dissolve nell'indifferentismo della visione materialistica: le forze dissolventi sono più attive dei pur presenti germi di riorganizzazione. «L. per primo propose alla scienza storica tedesca il problema, da lui non risolto, di indagare come si sia svolto questo processo della cultura occidentale e come dopo il 1789 si sia fatto più rapido» (FR. SCHNABEL, *Storia religiosa della Germania nell'Ottocento*, vers it., Brescia 1944, p. 163 s). Gli spiriti più fini si lasciarono prendere da una rassegnata malinconia e L., «il romantico filosofo della storia, che riteneva possibile definire le leggi dello sviluppo storico e applicarle alla vita presente, si sviò facilmente sulle tracce del determinismo e del panteismo» (ivi, p. 164), cosicchè molti suoi scritti furono messi all'Indice (decr. 7-VIII-1861): *Ueber die theologische Grundlage aller philos. Systeme* (1857), *Die prophetische Kraft der menschl. Seele in Dichtern u. Denkern* (1858), *Des Sokrates Leben, Lehre u. Tod* (1857), *Neuer Versuch einer alten auf die Wahrheit der Thatsache gegründeten Philosophie der Geschichte* (1858). Prima di morire il L. si sottomise al giudizio della Chiesa. Del resto la sua metafisica non gli impedì di credere ancor possibile la salvezza del mondo col ritorno a Dio e di lavorare, per parte sua, alla rinascita politica e religiosa dell'Europa.

Delle altre sue opere si segnalano: *Das Sühnopfer der Griechen u. Römer u. ihr Verhältnis zu dem Einen auf Golgotha* (1841), *Die Gebete der Griechen u. Römer* (1842), *Das pelasgische Orakel des Zeus zu Dodona* (1840), *Studien der klass. Altertums* (1854), *Der Untergang des Hellenismus u. die Einziehung seiner Tempelgüter* (1854), *Die Philosophie der schönen Künste* (1860).

BIBL. — H. HOLLAND, *Erinnerungen an L.*, München 1861. — R. STOLZLE, *E. v. L. Ein Lebensbild*, Münster 1904. — ID., in *Hist. Jahrb.*, 1906,

p. 85-97. — A. Döberl, in *Hist.-pol. Blätter*, 1918, p. 205-11, 296-309. — Hurter, *Nomenclator*, V³, col. 1103, nota 1.

LASCARIS, famiglia imperiale di Costantinopoli: 1) **Costantino**, celebre umanista, che contribuì efficacemente al Rinascimento (v.) delle lettere greche in Europa, fratello di un Giovanni che forse è il seguente Giano L. (v.), n. a Costantinopoli nel 1434, m. a Messina nel 1501. Fatto prigioniero nella presa di Costantinopoli (1453), riuscì a fuggire e, dopo aver vagato a Rodi e a Creta, trovò rifugio in Italia presso Franc. Sforza duca di Milano che lo incaricò di istruire nel greco la sua figlia Ippolita (poi maritata nel 1465 ad Alfonso che sarà re di Napoli). Col card. Bessarione (v.) visse alcun tempo in intima consuetudine a Roma, donde fu chiamato a Napoli da re Ferdinando per professarvi greco e retorica. In viaggio verso un'isola della Grecia, approdò a Messina, dove, pregato dai maggiorenti della città, rimase (1466) per 35 anni a insegnar greco: alla sua scuola accorrevano allievi da ogni parte, tra cui il Bembo. Morendo, lasciò alla città la sua ricca biblioteca, incorporata poi (1712) nella Bibliot. nazion. di Madrid. Nella chiesa dei Carmelitani di Messina gli fu eretta una tomba, in seguito rovinata dal tempo.

La sua famosa *Grammatica graeca, sive compendium octo orationis partium* per Ippolita Sforza è il primo libro in greco uscito a stampa in Europa (Milano 1476), spessissimo ristampata, anche con la versione latina di Giov. Crestone carmelitano (Milano 1480 . . .) e di Giov. M. Tricaelius di Aquino (Ferrara 1510 . . .) e variamente rimaneggiata fino al sec. XIX. (Proemio anche in PG 161, 931-40). Le altre sue opere, greche e latine, sono raccolte in PG 161, 913-70, fra cui: *De scriptoribus graecis patria siculis* in latino (915-24) dedicato a Giov. Gato vesc. di Catania (913-16), *De script. gr. patria calabris* in latino (923-28) dedicato ad Alfonso d'Aragona, *Liber de poëta* in greco (952 s), *Epistolae XIV familiares* in greco (957-64). — Quivi, col. 907-14, notizia bio-bibliografica.

2) **Giovanni** (propriamente *Andrea Giov.*) o **Giano**, detto *Rhyndacenus* (da Rindaco, cittadina della Frigia, donde originava la sua famiglia), n. a Costantinopoli nel 1445, m. a Roma il 7-XII-1534, celebre umanista. **Teodoro**, suo padre, fuggendo la patria invasa dagli infedeli, riparò col figlioletto nel Peloponneso, dove per la Serenissima era « capitano » Tommaso Celso. Questi, conosciuto il promettente fanciullo, lo portò in Creta, quindi a Venezia dal Bessarione (v.), il quale, apprezzandone la mente pronta e l'ottima indole, a proprie spese lo mandò allo studio di Padova. Defunto il Bessarione, Giovanni venne chiamato a Firenze da Lorenzo de' Medici, che gli fu prodigo di benefici e l'incaricò di formare una biblioteca ricca specialmente di testi ellenici. Perciò fu inviato in patria con lettere commendatizie per Baiazet II, e ne riportò molti codici che accrebbero la biblioteca del Magnifico. Morto Lorenzo, trovò favore presso Carlo VIII, il quale, reduce dall'impresa di Napoli, lo condusse in Francia. Tenuto in onore anche da Luigi XII, ne fu per 5 anni ambasciatore in Venezia (1504-09).

Leone X, (v.) cui il L. era ben noto, lo chiamò a Roma ponendolo a capo del collegio di giovani greci da lui fondato sul Quirinale. Il L. corrispose pienamente alla fiducia del Papa. Fu allora che pubblicò vari libri sugli scoliasti d'Omero, sulle questioni omeriche di Polibio e sopra le tragedie di Sofocle. E compì per il Papa missioni diplomatiche (presso Francesco I nel 1515, e presso Carlo V dopo la battaglia di Pavia 1525).

Richiamato da Francesco I, insieme con Guglielmo Budé costituì la biblioteca di Fontainebleau, soprattutto abbondante in mss. greci: non è tuttavia ben provata l'asserzione del Bayle che il L. ne fosse nominato prefetto. Paolo III (v.) lo rivolle nell'Urbe, ove, alquanti mesi appresso, il L. soccombeva di podagra lasciando erede il figlio **Angelo**.

Il Giovio lo tacciò di pigrizia, scrivendo ch'era « tanto infingardo e di sì ostinata sterilità quanto alle traduzioni che a pena e per forza di prieghi amichevoli tradusse di greco in latino »; non abbiamo infatti di lui, in questo genere, che l'opera di Polibio intorno alla milizia dei Romani. Stampò invece molti e ben corretti testi originali. Di proprio dettò soltanto le pubblicazioni sopra accennate, e inoltre alcune orazioni, lettere ed epigrammi (uno di questi era contro Virgilio, per cui molti letterati romani insorsero contro il L.). Dettò pure la iscrizione in versi greci che si fece porre sopra la pietra sepolcrale in S. Agata de' Goti (che ora è infissa al muro della parete d'ingresso). All'epitaffio del longevo umanista fan seguito, incisi forse posteriormente, altri sei versi relativi a una **Caterina** sua nepote spentasi nel fior dell'età. — E. Legrand, *Bibliogr. hellénique . . . aux XV et XVI siècles*, I, p. LXXI-LXXVII e 1-5 (per Costant.), p. 131-42 e II, p. 322-36 (per Giov.). — K. Müller, in *Zentralblatt für Bibliothekswesen*, 1 (1884) 333-412 (per Giov.). — H. Rabe, ivi, 45 (1928) 1-7 (per Cost.). — V. Labate, *Per la biografia di Cost. L.*, in *Archivio stor. siciliano*, 1901, p. 220-40. — G. Mercati, in *Miscellanea Ceriani* (Milano 1910) 607-32 (per Giov.). — B. Knös, *Un ambassadeur de l'hellénisme, Janus L., et la tradition gréco-byzantine dans l'humanisme français*, Paris 1945.

LAS CASAS Bartolomeo, O.P. (1474-1566), n. a Siviglia, m. a Valladolid, detto « l'apostolo degli Indi » per l'energica attività svolta in favore degli Indiani dell'America Latina.

Nel 1502 andò per la prima volta in America col nuovo governatore Nicola di Ovanda. Nei primi anni non disdegnò di farsi complice dei suoi connazionali nelle atrocità commesse a danno degli Indi, ma poi si commosse e inorridì dinnanzi a tante crudeltà. Convertito da Antonio di Montesinos O.P., si fece sacerdote (1510), dedicandosi completamente alla difesa degli indigeni, patrocinando specialmente l'abolizione della schiavitù e combattendo la cosiddetta « encomienda » (metodo usato per sfruttare inumanamente gli Indi sotto il pretesto della loro evangelizzazione). Sostenne durissime lotte contro i propri connazionali, ottenendo però l'appoggio della Corte, che concesse varie facilitazioni e miglioramenti in favore degli Indi. Nel 1516 dal card. Ximenes, ministro di Stato, fu nominato « Protettore generale di tutti gli Indi » e gli fu concesso di riformare con l'aiuto di Palacios Rubio e A. di Montesinos la legislazione che riguardava gli Indi. Ritornato in America per attuare la riforma, fu abbandonato dai tre religiosi dell'Ordine di S. Girolamo che l'accompagnavano, passati dalla parte degli avversari.

L. C. non si perdette di animo e tentò un'altra via: affidare lo sfruttamento del paese a pacifici coloni spagnuoli, senza intervento di soldati che costringessero gli Indi al lavoro. Concessogli a tale scopo (1520) un determinato territorio, si mise all'opera; ma l'impresa finì tragicamente per colpa dei coloni e per gli intrighi degli avversari: un giorno, assente il L. C., tutti i bianchi, civili e religiosi, furono massacrati.

Abbandonò allora il campo delle realizzazioni dei suoi piani, dedicandosi esclusivamente all'evangelizzazione per mezzo della predicazione.

Per ottenere meglio lo scopo entrò nell'Ordine domenicano che sempre l'aveva aiutato (1521); per dodici anni attese alla sua preparazione spirituale e intellettuale. Nella grande insurrezione del 1533 il L. C. riuscì, per l'ascendente che aveva sugli Indi, a impedire grandi stragi e sedò la sommossa. Riprese allora l'evangelizzazione percorrendo l'intera America e riattraversando più volte l'oceano per patrocinare la causa degli Indi.

Nel 1542 dinnanzi al Consiglio delle Indie, presente Carlo V, li sostenne con calore e passione. Furono redatte nuove leggi (novembre 1542) e, perchè avessero maggiore autorità, dietro suggerimento dello stesso imperatore, Paolo III lo elesse vescovo di Chiapas nel Messico (dicembre 1543).

Ritornato in America, l'opposizione dei conquistatori fu ancora maggiore: venne accusato di tradimento e di eresia. Rientrato nuovamente in Spagna (1547), sostenne una famosa disputa giuridico-teologica contro il potente J. Ginès de Sepulveda (1550), arbitro Domenico Soto. Fu un nuovo trionfo.

Ormai ottuagenario non ritornò più in America, ma si ritirò nel convento di S. Gregorio di Valladolid, ove, fino alla morte, continuò a combattere con gli scritti in difesa dei suoi Indiani. In questo ultimo periodo della sua vita (1550-1566), pubblicò alcune opere polemiche scritte in precedenza (*Las obras de F. B. de L. C.*, Siviglia 1552) e redasse le sue due opere più importanti: *Apologetica historia summaria* (ed. in « Nueva Biblioteca de Autores Españoles», vol. 13°, Madrid 1909), descrizione geografica delle Indie e dei costumi della popolazione; e *Historia general de la Indias*, 3 voll., incompleta, poichè secondo il piano dell'autore doveva comprendere 6 voll. (ed. in « Colección de documentos inéditos para la hist. de España», voll. 62-66, Madrid 1875): quest'opera è la più ricca e preziosa fonte per la storia delle Indie e certamente la migliore per la storia di C. Colombo, che L. C. conobbe personalmente. — Cf. pure: *Fr. B. da L. C « Del único modo da atraer todos los pueblos a la verdadera religion »*, vers. spagn. di A. Santamaria, a cura di A. Millares Carlo, Mexico, Fondo de cultura economica 1942 (pp. XLIV-593): B. M. Biermann, *Zwei Brife von Fray B. de L. C.*, in *Archivum Fr. Praed.*, 4 (1934) 187-220; M. Etcheverry, *Sur deux lettres de B. de L. C.*, in *Bullet. hispanique*, 43 (1941) 162-70.

Bibl. — Quétif-Echard, *Script. O. P.*, II, 192-95. — R. Streit, *Bibl. Miss.* II, *Americanische Missionslit.*, Aachen 1924, v. indice p. 893. — M. D. Chenu in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 2620 s.
Monografie di A. M. Fabié, *Vida y escritos* .., Madrid 1870; C. Gutierrez, ivi 1878; L. A. Dutto, St. Louis 1902; E. Vacas Galindo, Madrid 1908; F. A. Mc Nutt, London 1909; A. Barros Araña, ivi 1924-2 voll.; M. Brion, Paris 1927; R. Schneider, *L. C., l'apostolo degli Indios. Scene dei tempi dei « conquistadores »*, vers. it. di M. Mazzucchetti, Milano, Mondadori 1942 (« Quaderni della Medusa», n. XIII). — L. Hanke, *B. de L. C. pensador politico, historiador, antropologo*, La Havana (Cuba) 1949 (pp. XLV-126): come politico, il L. C., malgrado i sospetti di cui fu vittima, si lasciò condurre dal principio che il bene degli Indiani deve prevalere su quello degli Spagnoli; come storico, il suo valore è discutibile; come antropologo, benchè egli non meriti questa qualifica nel senso moderno del vocabolo, tuttavia i suoi scritti sono preziosi per le descrizioni che fanno dei popoli attualmente inseriti nella civiltà. — Id., *B. de L. C. An interpretation on his life and writings*, L'Aja 1951 (pp. 102).
Per alcuni movimenti e dottrine coloniali del tempo attinenti al nostro tema: — L. Hanke, *The first social experiments in America*, Cambridge 1935; vers. spagn. Madrid 1945. — B. Biermann, *Die Anfänge der Dominikanertätigkeit in Neu-Spanien u. Peru*, in *Archivum Fr. Praed.*, 13 (1943) 9-50. — A. Figueras, *La escuela dominicana en la legislación de Indias*, in *Ciencia Tomista* 65 (1943) 144-170, 278-304, 66 (1944) 25-44. — P. Venanzio, D. Carro, *La teologia y los teologos-juristas ante la conquista de l'America*, 2 voll., Madrid 1944 (per il L. C. e Ginès de Sepulveda, v. II vol., p. 365-452). — S. Etienne, *Les complices de L. C.*, in *Album René Verdeyen* (1943) 195-203. — J. Höffner, *Christentum u. Menschenwürde. Das Anliegen der Spanischen Kolonialethik in goldenen Zeitalter*, Trier 1947 (cf. specialmente la III parte). — B. Biermann, *Der Kampf des Fr. B. de L. C. um die Menschenrechte der Indianer*, in *Die neue Ordnung*, 2 (1749) 27-39.

LAS CASAS (*de*) **Domenico**, O. P., missionario spagnolo, pioniere in America. Con Quesada nel 1535 si recò a Nuova Granata: presso Chipata in Velez (Colombia) nel 1537 celebrava il primo sacrificio della Messa in quella regione. Nel 1538 innalzò in Santa Fè una chiesa e un monastero. In parecchi luoghi della Colombia è segnalata la sua attività di evangelizzatore e di intermediario fra gli Indios e i « conquistadores ». — Cf. M. R. A. d'Henrion, *Hist. génér. des Missions cath.*, II (Paris 1847) 249 ss.

LASCO (*de*, oppure *a*). v. Laski.

LASICKI (*Lasicius, Lascius*) **Giovanni**, riformato polacco (1534-c. 1600). Compì gli studi alla università di Cracovia e viaggiando all'estero. Precettore del figlio del voivoda Krotowski, fu con lui a Heidelberg, indi a Strasburgo, dove ascoltò lo Sturm (v.). Compì diverse missioni diplomatiche per il re Stef. Batory in Italia, in Francia, in Germania, in Moravia, interessandosi alle vicende religiose delle varie Chiese; fece conoscenza con Teodoro Beza, con Calvino. Passò gli ultimi anni a Vilna, come precettore presso la figlia di Krotowski maritata Chlebwoicz.

In dottrina, dopo molte esitazioni, accettò il credo dei Fratelli Boemi, di cui illustrò la storia e l'organizzazione con le opere: *De ecclesiastica disciplina moribusque Fratrum Bohemorum* (Amsterdam 1660); *De origine, institutis Fratrum christianorum qui sunt in Prussia, Bohemia, et Moravia commentarius*, e *De origine et gestibus Fratrum Bohemorum*, delle quali opere solo una parte fu stampata, a cura di Comenius (1649).

Meno utili, per le molte inesattezze, sono i suoi studi di storia religiosa degli slavi: *De Russorum, Moscovitarum et Tartarorum religione, sacrificiis, nuptiarum et funerum ritu* (Spira 1582); *De diis Samogitarum coeterorumque Sarmatarum, item de religione Armeniorum* . . . (Basilea 1615; Amsterdam 1626, 1642). Contro il P. POSSEVIN (v.), delegato dal Papa a negoziare la pace tra Ivan il Terribile di Russia e Stef. Batory di Polonia, redasse uno *Scriptum apologeticum* (Vilna 1583, Ingolstadt 1584). — S. GRELEWSKI in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 2621 s.

LASIO Cristoforo († 1572), n. a Strasburgo, m. a Senftenberg. Uno dei favoriti di Melantone, nel 1537 era rettore a Göklitz, nel 1543 parroco a Greussen, dai quali uffici, e da altri ancora, in seguito fu deposto. Dopo un lungo soggiorno ad Augsburg, lo troviamo sovraintendente a Kottbus. Anche qui fu molestato: la causa delle sue continue disgrazie erano le sue prediche contro i Flaciani (v. FLACIO ILLIRICO), sopra i quali scrisse pure alcuni libri.

LASK Emilio (1875-1915), filosofo, n. a Wadowice (Galizia), dal 1904 professore all'univers. di Heidelberg, caduto in Galizia durante la guerra 1914-18 sul fronte russo. Valoroso discepolo di W. Windelband e di H. Rickert, intraprese l'elaborazione di una completa filosofia dei VALORI (v.), senza poterla condurre a termine. Riconosce, specialmente nelle ultime meditazioni, i diritti della soggettività, ma reagendo contro il panlogismo di HEGEL (v.) e l'IDEALISMO (v.) che riduce l'essere alla coscienza, accentua l'oggettività, l'ontologia, l'essere, anche per influsso d'un aspetto della fenomenologia di HUSSERL (v.). Bisogna distinguere le « categorie » studiate dalla logica in generale e le « regioni categoriali » che sono le filosofie dell'arte, della morale, della religione . . ., dal « materiale » o dal « contenuto » delle categorie, che non è logico potendo essere anche alogico e irrazionale. Suggestive, benchè incomplete, considerazioni in proposito egli ci lasciò in *Fichtes Idealismus u. die Geschichte* (Tubinga 1902), e specialmente in *Die Logik der Philosophie u. die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form* (ivi 1911) e *Die Lehre von Urteil* (ivi 1912). Una bella classificazione delle dottrine di filosofia del diritto ci lasciò in *Rechtsphilosophie* (ed. W. WINDELBAND, *Die Philosophie im Beginne des XX Jahrh.*, II, Heidelberg 1905, 1907[2]). — *Gesammelte Schriften*, a cura di E. HERRIGEL, Tubinga 1923 s, voll. 3. — G. v. LUKÁCZ, *E L.*, in *Kantstudien*, XXII (1918). — L. PICK, *Die Uebergegensätzlichkeit der Werte. Gedanken über das religiöse Moment in E. L.s logischen Schriften*, Tubinga 1921. — Altra bibl. in ENC. IT., App. I, 778. Aggiungi: G. GURVITCH, *Les tendances actuelles de la philos. allemande*, Paris 1949 (ristampa dal 1930). — *The legal philosophies of L., Radbruch and Dabin*, vers. di K. Wirth, a cura di E. PATTERSON, Cambridge (Mass.) 1949.

LASKI Aroldo Giuseppe (1893-1950), n. a Manchester da famiglia ebraica, m. a Londra, professore di scienze politiche in varie università americane nel periodo 1914-20, indi alla « London School of Economics » e dal 1926 all'università di Londra. Fu un militante della politica (corifeo del laburismo) e un filosofo della politica, benchè egli tenda a identificare la dottrina politica con la scienza dell'amministrazione. Accetta il MARXISMO (v.) e la rivoluzione bolscevica, ma, imbevuto del LIBERALISMO (v.) britannico, condanna il totalitarismo sovietico e lo Stato russo. Nella sua abbondante produzione notiamo: *Political thought from Locke to Bentham* (1920), *A grammar of politics* (1925, 1937[4]), *Communism* (1927), *Liberty in the moderne State* (1930; vers. it., Bari 1941), *An introduction to politics* (1931), *Democracy in crisis* (1933), *The State in theory and practice* (1935), *The rise of european liberalism* (1936), *The american presidency* (1940; vers it., Milano 1948), *The rights of man* (1940), *Reflections on the revolution of our time* (1943, 1946[4]), *Faith, raison and civilization* (1944; vers. ital., Roma 1947), *The secret battalion* (1946; vers. it., Milano 1946), *The american democracy* (New-York 1948 e London 1949). — ENC. IT., App. II-2, 153. — CARR. HAWKINS, *The political ideal of Har. J.L.*, Minneapolis 1949. — F. BOURRICAUD, *L'idéologie utilitaire dans l'oeuvre de H. L.*, in *Cahiers internat. de sociologie*, 6 (1951) 128-48.

LASKI (latinizzato *de Lasko, a Lasco*), nobile famiglia polacca, che diede origine, prendendone il nome, alla località *Lask* nella Polonia centrale. Già nel sec. XIV si ricorda Giovanni *(Jan)*, detto *Radlica*, educato a Montpellier, medico di re Luigi d'Angiò, vescovo di Cracovia. Nominiamo alcuni personaggi ecclesiastici della famiglia.

1) Giovanni (*Jan*) *de L.*, arcivescovo di Gnesen (Gniezno) e primate del regno (1456-1531), n. a Lask, m. a Kalisz (Gnesen).

Ordinato sacerdote, per la protezione di Krzeslaw da Kurozwoki ebbe numerosi benefici e fu incaricato di varie missioni diplomatiche (fu a Roma nel 1494 e nel 1500). Segretario della corona polacca (1501), successe al Krzeslaw come gran cancelliere del regno (1503-10). Visse lungo tempo a corte dirigendo la politica interna ed estera del regno ed emergendo come uno dei più grandi statisti di Polonia. Fatto arcivesc. di Gnesen e primate di Polonia (1510-31) abbandonò il cancellierato per darsi alla restaurazione religiosa della Polonia. Nel 1513 partecipò al V conc. ecumenico in Laterano, nel quale rivolse a Leone X una splendida orazione e difese strenuamente la causa religiosa, politica e civile della Polonia; ottenne (1514) un breve favorevole alla sua patria; per sè e per i suoi successori nell'archidiocesi di Gnesen la dignità di *legatus natus Sedis Apostolicae*. La sua operosità come arcivescovo è provata dagli undici sinodi tenutisi in Polonia per sua iniziativa, dalle molte visite provinciali, dalle fondazioni religiose e scientifiche da lui promosse. Si oppose fortemente al luteranesimo che incominciava ad invadere quelle regioni Importante è la raccolta delle patrie leggi polacche, da lui fatta per desiderio del re Alessandro (*Commune inclyti Poloniae regni privilegiorum, constitutionum et indultuum*, Cracovia 1506), conosciuta appunto come *Statuto di L*

. In politica interna si adoprò per rialzare la potenza della media nobiltà e per abbassare quella dell'aristocrazia; si deve a lui il basilare decreto *Nihil novi*, approvato dalla dieta del 1505, per il quale ogni legge, per essere valida, doveva avere il consenso della Camera bassa, dove sedevano i rappresentanti della media nobiltà. In politica estera fu decisamente avverso all'influenza tedesca e agli

Asburgo; ma dal 1515 in poi la sua politica antiasburgica ricevette scacco e la sua influenza andò rapidamente declinando per il prevalere dei suoi avversari, fra cui la stessa regina Bona Sforza da lui incoronata (1518).

Delle altre sue opere ricordiamo *Statuta provincialia* (1518), *Missale* (1523), *Sanctiones ecclesiasticae* (1525), *Statuta prov. Gnesnensis* (1527), *Manuale sacerdotum* (1529) e soprattutto l'importantissimo *Liber beneficiorum* dell' archidiocesi di Gnesen (ed. J. ŁUKOWSKI, Gnesen 1880-81, 2 voll.) e gli *Acta capitulorum* della stessa diocesi (ed. B. ULANOWSKI, Cracovia 1894). — H. ZEISSBERG, *J. L. Erzbischof von Gn. u. sein Testament*, Wien 1874. — A. HIRSCHBERG, *J. L. als Verbündeter des turkischen Sultans*, Lemberg 1879. — Bibl. polacca presso T. GLEMMA in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VI, col. 396 s.

2) Giovanni (*Jan*) *a Lasco*, figlio di Jaroslaw palatino di Sieradz che era fratello del precedente (1495 o 1499–1568), n. a Lask, m. a Pinczow. Sotto l'egida del potente zio, fu educato in Polonia e perfezionò gli studi a Bologna (1513) e a Roma (1514). Ordinato sacerdote (1521), fu provvisto di parecchi benefici e insignito di alte cariche: fu anche segretario della cancelleria del regno. Accompagnò il fratello Girolamo nelle sue missioni diplomatiche; a Bruxelles conobbe ERASMO da Rotterdam (v.), del quale acquistò la biblioteca, pur lasciandogliene l'uso vita natural durante. Nel 1530 riceveva da Giov. Zapolya il vescovado di Veszprim in Ungheria, ma la nomina non fu convalidata dalla S. Sede. Intanto il suo primitivo ardore umanistico scivolava sulle vie della Riforma protestante; i sospetti sulla sua eterodossia si aggravarono dopo la morte dello zio e si confermarono quando strinse rapporti con MELANTONE (v.) e, lasciata la Polonia (1538), soggiornò a Francoforte sul Meno, a Lovanio, a Emden. Richiamato in patria per faccende familiari, a Cracovia giurò di non essersi scostato dalla fede cattolica (1544). A smentire il giuramento, poco dopo rinunziava ai benefici e si stabiliva a Emden, dove organizzò i riformati secondo criteri personali. Cacciato da Emden dalla politica di Carlo V (1549), accolse l'invito di CRANMER (v.) e si trasferì in Inghilterra (1550), dove collaborò all'organizzazione della Chiesa anglicana. Fondatore e soprintendente della *Ecclesia peregrinorum*, a Londra, con l'aiuto di Jan van Utenhove, ordinò questa comunità di Tedeschi, di Olandesi, di Polacchi e di altri emigrati, scostandosi sia dal luteranismo sia dall'episcopalianismo: eliminò il dogmatismo e il culto esteriore, fece largo posto ai laici nel governo della Chiesa: circa l'Eucaristia, accettò i principi calviniani (v. PELLEGRINI, 1). Con l'avvento al trono di Maria la Cattolica, lasciò l'Inghilterra (1553), vagabondò per la Germania, per la Danimarca, avversato dagli stessi protestanti. Rientrò alla fine in Polonia (1556), dove si prodigò per riunire le frazioni protestanti polacche e per resistere ai contrattacchi del cattolicesimo. L'accordo di Sandomierz (1572) fra luterani, calvinisti e Fratelli Boemi fu preparato dai suoi sforzi.

Fra le sue opere (edite da A. KUYPER, *Joh. a Lasco opera*, Amsterdam 1866, 2 voll) si notano, oltre la *Forma ac ratio* della Chiesa dei pellegrini (Francoforte 1555), un *Tractatus de Sacramentis* (Londra 1552), e due *Catechismi* uno di Emden e uno di Londra. — H. DALTON, *Joh. a Lasco. Beitrag zur Reformationsgesch. Polens, Deutschlands u. Englands*, Gotha 1881. — ID., *Lasciana, nebst den ältesten evangelischen Synodalprotokollen Polens (1555–1561)*, Berlin 1898. — J. PASCAL, *Jean de Lasco, son temps, sa vie, ses oeuvres*, Paris 1894. — O. NAUNIN, *Zur L.–Kontroverse in der Gegenwart*, Göttingen 1906 (tesi di laurea). — ID., in *Zeitschrift f. Kirchenrecht*, 1909, p. 24–41, 196–236. — T. WOTSCHKE, in *Archiv f. Reformationsgesch*, 1911, p. 233–45; 1920, p. 47–61. — C. HOPF, *Martin Bucer's letter to John a Lasco on the Eucharist*, in *Journal of theol. studies*, 48 (1947) 64–70.

LASKI (*Laszcz, Ldscius*) Martino, S. J. († 23-III-1618?) di Kalisz in Polonia, con la parola, con gli scritti, con varia azione apostolica combattè gli avversari della fede cattolica. Riuscì a riportare alla Chiesa tutto il senato di Cracovia. Durante una pestilenza si prodigò eroicamente nell'assistenza ai contagiati, guadagnandosi l'ammirazione anche dei nemici. — SOMMERVOGEL, III, 1844–48. — HURTER, *Nomencl.* III³, col. 453 s. — Cf. PASTOR, *Storia dei Papi*, XII, p. 505.

LA SPEZIA. v. SPEZIA.

LAS ROELAS (*de*) Giovanni (c. 1518–1625), pittore, n. a Siviglia, m. a Olivares. Visse e studiò qualche tempo in Italia. È un eminente rappresentante della scuola sivigliana, artista di caratteristico valore per la sua tecnica impressionistica e per la genialità delle sue composizioni totalmente ispirate a soggetti religiosi. Le chiese e i musei di Siviglia, oltre a parecchi altri in Spagna, conservano opere sue in buon numero. È più che degno di essere accostato al grande ZURBARAN (v.), col quale ebbe molte volte a collaborare.

LASSALLE (*Lassal, Lassel, Lasel*) **Ferdinando** (1825–1864), agitatore politico, uno dei maestri del SOCIALISMO (v.), n. a Breslavia da famiglia israelita, ucciso in duello presso Ginevra. Fino al 1848 si dedicò quasi esclusivamente a studi filosofici come allievo delle università di Breslavia e di Berlino, dove assimilò il pensiero di HEGEL (v.). Recatosi ventenne a Parigi, maturò il suo socialismo radicale rivoluzionario (fu allora che diede una desinenza francese al suo cognome). Attese poi a un'opera su *Eraclito* (studiata da Lenin), edita più tardi (Berlino 1858, 2 voll.), dopo un lungo viaggio in Oriente (1856). Nel 1848 lo troviamo capo del movimento rivoluzionario a Düsseldorf, indi collaboratore del giornale socialista *Neue Rheinische Zeitung* (uscito dall'1-VI-1848 al 19-V-1849) diretto da Carlo MARX (v.). Per propagare e difendere le sue idee sul proletariato tedesco, scrisse il dramma *Francesco di Sickingen* (Berlino 1859). Pubblicò poi uno *Studio letterario su Lessing* (1861), un'opera di giurisprudenza, il suo capolavoro, *System der erworbenen Rechte* (Lipsia 1861), due opuscoli (*Essenza d'una costituzione*, e *Forza e diritto*) e il *Programma degli operai* (*Arbeiter–Programm*, Berlino 1862) che è come il *Manifesto* di L. nel quale annunzia il futuro trionfo del « quarto stato », cioè dei lavoratori salariati, e, a completamento, l'*Offenes Antwortschreiben* (Zurigo 1863) ove espone i mezzi pratici per attuare il *Programma* (fondazione di un partito politico indipendente, suffragio universale, cooperative operaie finanziate dallo Stato...). Nel 1863 organizza l'*Associazione generale tedesca dei*

lavoratori (che Marx poi si sforzerà di riunire con la *Prima Internazionale* fondata a Londra nel 1864) e fonda il partito democratico socialista tedesco al cui ordinamento e consolidamento consacrò la sua infaticabile attività teorica e pratica, mentre continuava a divulgare nel mondo le sue dottrine specialmente con lo studio *Herr Bastiat-Schulze von Delitzsch* (Berlino 1864).

Aveva subito l'influenza di Engels e di Marx (col quale ebbe i primi colloqui nel 1848 e tenne corrispondenza dal 1849 al 1862), accettandone tra l'altro l'interpretazione economica della storia. Ma invano aveva chiesto a Marx, recandosi anche di persona a Londra (1862), l'appoggio per la sua agitazione operaia. Dovette procedere da sè. Mentre Marx sempre più si irrigidiva nel comunismo teorico, L. tentò di tradurre i suoi programmi anche in realtà politica, avvicinandosi a Bismarck (maggio 1863-febbraio 1864), il quale del L. condivideva la concezione hegeliana dello Stato e l'avversione al liberalismo progressista. Di fatti la concessione del suffragio universale, che secondo il L. doveva essere il mezzo principale per la creazione dello stato popolare tedesco, venne; ma L. era già morto.

Imbevuto di hegelismo e di eraclitismo, così vicino all'hegelismo, L., con energia e originalità, applica alla proprietà la concezione giuridica di HEGEL (v.): il diritto non è « ordinatio rationis » immutabile, ma momento della volontà, e l'istituto giuridico non è che una categoria storica mutevole col mutarsi della coscienza del popolo: così è del diritto di PROPRIETÀ (v.) e, come fu abolita la SCHIAVITÙ (v.) cioè la proprietà sulla persona umana, analogamente si abolirà la schiavitù del lavoratore rispetto al capitale.

Nei movimenti politici del Risorgimento seguì un indirizzo di puro nazionalismo tedesco, decisamente antiaustriaco e simpaticamente italianizzante (cf. *Der italienische Krieg u. die Aufgabe Preussens*, Berlin 1859); e non si peritò in un famoso colloquio a Caprera (fine del 1861) di spingere Garibaldi ad attaccare l'Austria nel Veneto e nell'Ungheria.

La sua vita fu turbata da processi e imprigionamenti procuratigli dalla sua attività agitatrice e anche dalle sue intemperanze private come, nell'inizio della sua carriera, dalla partecipazione alla chiassosa controversia coniugale relativa alla contessa Sofia Hatzfeldt, e, alla fine, dalla sua pretesa di strappare Elena von Dönniges al fidanzato principe Janco Racovita: il duello che ne nacque concluse quest'ultima avventura e insieme la vita di L.

BIBL. — *F. L. Gesammelte Reden und Schriften*, a cura di E. BERNSTEIN, Berlin 1919-21, 12 voll. Nuovi scritti postumi e l'epistolario di L. con Marx, Engels, Heine, la Hatzfeldt e altri personaggi, sono pubblicati da G. MAYER, *F. L. Nachgelassene Briefe u. Schriften*, Stuttgart 1921 ss, 6 voll. — Larga traduzione italiana in *Marx, Engels, L. Opere*, a cura di E. CICCOTTI, V-VI (Milano 1914, 1921).

H. ONCKEN, *L.*, Stuttgart 1923[4]. — Altre biografie di E. v. PLENER, Leipzig 1884; A. KOHUT, Leipzig 1889; WEILL-SCOTT, Milano 1889; DAWSON W. HARBUTT, *German socialism and F. L.*, London 1891; G. MAYER, *L. al Socialökonom*, Berlin 1894; E. SEILLÈRE, *Etudes sur F. L.*, Paris 1897; G. BRANDES, Leipzig 1900[4]; E BERNSTEIN, *F. L. und seine Bedeutung für Arbeiterklasse*, Berlin 1904; E. DI CARLO, Palermo 1906 e 1919; B. HARMS, *F. L. und seine Bedeutung für die deutsche Sozialdemokratie*, Jena 1909; E. ROSEMBAUM, Jena 1911; S. GROSSMANN, Berlin 1919; E. RENNER, Berlin 1923; A. BECCARI, Milano 1925. — Numerosi altri studi generali e parziali troverai indicati in ENC. IT., XX, 561-63. — D. FOOTMAN, *F. L., romantic revolutionary*, New-Haven 1947. — M. E. COMPAGNON, *Le duel et la mort de Ferd. L.*, in *Zeitschr. f. schweizer. Gesch.*, 21 (1941) 79-115.

LASSERRE Paolo Enrico *de Monzie* (1828-1900), n. a Carlux, m. a Siorac, uomo politico e scrittore francese, convertito, che qui si ricorda perchè, ottenuta la guarigione dalla Madonna di LOURDES (v.), si diè a illustrarne le glorie in parecchi opuscoli, fra i quali il famoso *Notre Dame de Lourdes* (Paris 1869) che rapidamente ebbe più di 100 edizz. e fu tradotto in una cinquantina di lingue.

Anche la sua opera critica *L'Evangile selon Renan* (ivi 1863) ebbe straordinaria fortuna di edizz. Invece la sua versione *Les saints Evangiles* (ivi 1885, 1887) fu messa all'Indice (19-XII-1887) specialmente perchè egli, laico senza teologia, si prende libertà eccessiva verso il sacro testo e il senso tradizionale. — HURTER, *Nomenclator*, V[3], col. 1930 s. — A. GARREAU, *Henri L., l'historien de Lourdes*, Paris 1948 (pp. 34).

LASSISMO. — I. È quel sistema di teologia morale, secondo il quale è lecito seguire non soltanto una opinione veramente probabile (v. PROBABILISMO), ma anche un'opinione probabilmente o leggermente probabile (*probabiliter aut tenuiter probabilem*).

II. Nella prima metà del sec. XVII la CASISTICA (v.) si trovò di fronte a problemi estremamente delicati: si trattava di conciliare le esigenze della vita moderna colle prescrizioni della morale cristiana. Scopo dei teologi casisti nel tentare questa conciliazione non era trovare giustificazione a qualunque licenza, ma solo permettere ai cristiani di non appartenere ad una civiltà scomparsa. A facilitare la transizione tra il passato e l'avvenire, fu allora introdotto l'uso della probabilità, che, ben definito, è accettabile. Ma, come avviene solitamente, non mancarono gl'intemperanti, che finirono col riconoscere valida a ispirare l'azione qualunque probabilità anche la più tenue. A dir vero il L. come sistema completo di morale non fu insegnato da nessun moralista. È vero soltanto che alcuni autori mostrarono in materie particolari un'eccessiva larghezza, adottando come probabili e accettabili opinioni generalmente ritenute rilassate: Giov. SANCHEZ S. BAUNY, la cui *Summa peccatorum* e il *De sacramentis et personis sacris* furono condannati dall'Indice, dalla Sorbona e dall'Assemblea del Clero di Francia, il trinitario P. LEANDRO Tomm. TAMBURINI o Amadeus Guimenius, AIRAULT preso specificamente di mira, insieme al Bauny e all'ESCOBAR, dal PASCAL (v.) nelle *Provinciali*, PIROT, M. DE MOYA, CARAMUEL che S. Alfonso chiama « facile laxistarum princeps » (è del Caramuel la sentenza: « Si iam sunt probabiles opiniones, quae antea non erant, iam non peccant homines, cum antea peccarent, *cum probabile omne a peccato excuset* »), i teatini M. VIDAL, A. M. VERRICELLI, Z. PASQUALIGO, il DIANA, tanto indulgente al L. che dai suoi avversari era chiamato ironicamente l'« agnello che tolse i peccati del mondo ». Beninteso, la qualifica peggiorativa di L. deve essere vagliata caso per caso, poichè non rara-

mente sbaglia il bersaglio, come quella lanciata contro il francescano Fr. HENNO († 1714): cf. B. ALAIMO, *De Fr. Henno vita ac doctrina morali*, Palermo 1950.

Il bersaglio prediletto delle accuse di L. furono i Gesuiti e nel sec. XVII fece gran rumore la « questione del L. ». È ben vero che alcuni Gesuiti insegnarono tesi rilassate, ma la « morale dei Gesuiti », neanche nel sec. XVII, merita questa critica (che anzi il generale della Compagnia TIRSO GONZALES fu addirittura tuziorista); e il libello anonimo *Théologie morale de Jésuites extraite fidèlement de leurs livres* (Paris 1643) era « pieno di calunnie, di menzogne, di ingiurie », come suona la condanna fattane dal Parlamento di Bordeaux (2-IX-1644), e infine fu messo all'Indice. Ad accendere la fiera, vastissima polemica furono senza dubbio i diversi atteggiamenti dottrinali assunti dai vari autori in materia di morale, per cui i Gesuiti, sostenitori del PROBABILISMO (v.), dovevano apparire lassisti ai sostenitori del RIGORISMO (v.) probabiliorista o tuziorista; ma influirono anche motivi marginali alla dottrina morale, l'avversione alla potenza della Compagnia e soprattutto l'odio del GIANSENISMO (v.) che si vendicava contro i Gesuiti da cui era energicamente combattuto; e per un infausto equivoco, a creare il quale valse anche l'opera del grande PASCAL (v.), i Gesuiti passarono per partigiani della morale rilassata e i giansenisti della morale severa.

III. La Chiesa non tardò a colpire il L. sia inserendo nell'Indice e condannando con censure speciali parecchie pubblicazioni lassiste, sia lanciando contro il L. riprovazioni generali. ALESSANDRO VII (v.) nel decreto 24-IX-1665 diceva: *Laxus iste opinandi modus alienus est omnino ab evangelica simplicitate, sanctorumque Patrum doctrina, quem si pro recta regula fideles in praxi sequerentur, ingens irreptura esset vitae christianae corruptela.* La terza fra le 65 proposizioni condannate nel decreto 2-III-1679 da INNOCENZO XI (v.) è precisamente il principio lassista: *Generatim, dum probabilitate sive intrinseca, sive extrinseca quantumvis tenui, modo a probabilitatis finibus non exeatur, confisi aliquid agimus, semper prudenter agimus.* Una tesi lassista è anche quella che nell'amministrazione dei sacramenti consente di seguire la semplice probabilità circa il valore dei sacramenti, tesi (la I delle 65) pur essa condannata dallo stesso decreto: cf. DENZ.-B. n. 1153, 1151.

IV. In senso largo, molto diffuso, L. indica, oltrechè un sistema di morale, anche uno stato di coscienza (« coscienza lassa », « rilassata », « cauteriata »...): una disposizione abituale dell'animo che, per futili motivi o senza motivi sufficienti a costituire la certezza o una vera probabilità, giudica che una azione comandata o proibita, non sia comandata o proibita, almeno sotto colpa grave. Il difetto di istruzione e di riflessione, l'influenza dell'ambiente areligioso e amorale, l'impulso non frenato delle passioni determinano questo stato di coscienza lacrimevolmente diffuso.

Vi è anche un L. della pratica, per il quale colui che pure ha una sana teoria morale e retta coscienza, in pratica segue le soluzioni più comode agendo contro coscienza e peccando. Ed è noto che un'abitudine di peccato alla fine « indura » il cuore e « acceca » la mente, contaminando la rettitudine della coscienza e determinando il L. teorico sopra descritto.

BIBL. — v. gli autori citati e le voci cui si rinvia. — Ampia esposizione di E. AMANN in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 37-86 (un po' troppo severo e forse ingiusto coi teologi casuisti). — Per le accuse di L. lanciate contro la morale cattolica in generale, v. R. BROUILLARD in *Dict. apol. de la foi cath.*, IV, col. 1635 ss. — L. CEYSSENS, *Van de veroordeling der 65 lakse proposities in 1679 naar de veroordeling van de 31 rigoristische proposities in 1690*, in *Miscellanea moralia A. Janssen*, Lovanio 1948, p. 77-109, con nuova documentazione.

LASSO (*di*) **Orlando.** v. ORLANDO DI L.

LATAE e FERENDAE Sententiae (*Leggi penali canoniche*). Il CJC can 2217 § 1-2, chiama *L. S.* quelle pene determinate che ineriscono talmente alla LEGGE (v.) o al PRECETTO (v.) da non esservi bisogno di una nuova sentenza del giudice perchè, alla consumazione del DELITTO (v.), vengano contratte: in tal caso la legge penale non solo stabilisce e commina, ma irroga altresì la pena. Invece le pene *F. S.*, benchè stabilite e comminate nella legge penale, per venir contratte hanno bisogno di una particolare sentenza da parte del giudice o del legittimo superiore.

Tale distinzione è propria del diritto penale canonico e non trova riscontro in nessuno dei diritti civili nè antichi nè moderni. È infatti assai conveniente che la società ecclesiastica, tutta protesa al bene spirituale dei fedeli, punisca i loro delitti non solo con pene di foro esterno, come tutte le altre società, ma anche con pene di foro interno, specialmente se i delitti sono occulti e come tali sfuggirebbero al controllo del giudice o del superiore.

D'altra parte, solo la Chiesa, in virtù della sua giurisdizione in foro interno sacramentale ed estrasacramentale, è in grado di seguire il processo di tali pene, dal momento in cui vengono contratte fino al momento in cui sono assolte da colui che ne ha la facoltà.

Il can cit., nel § 2, stabilisce il principio per distinguere le pene *L. S.* dalle pene *F. S.* Si ritengono pene *L. S.* solo quelle che o vengono come tali espressamente indicate oppure, nella determinazione fatta dalla legge, vengono contratte « ipso iure » o « ipso facto ». Evidentemente le espressioni citate non possono essere le uniche a caratterizzare le pene *L. S.* poichè lo stesso canone aggiunge: « nisi alia similia verba adhibeantur ».

Gioverà riferire, pur senza indugiarsi in sottili disquisizioni, le regole che gli antichi giuristi davano in merito, non foss'altro per chiarire la espressione generica del CJC.

1) Nel dubbio se la pena sia *L. S.* o *F. S.*, essa si ritiene *F. S.*, secondo il principio: « in dubiis quod minimum est sequimur ».

2) È da ritenersi *F. S.* la pena che viene indicata con espressioni comminatorie, come ad es. *sub poena excommunicationis*; oppure col tempo futuro, ad es. *Excommunicabitur*, a meno che a tali espressioni non venga aggiunta l'altra, evidentemente significativa di pena *L. S.*: *ipso facto* o *ipso iure incurrenda* o simili.

3) Trattasi di una pena *F. S.*, se la legge usa il modo imperativo, riferito all'azione del giudice, p. e. *Excommunicet*, *Suspendat*, ecc. Se invece il

modo imperativo si riferisce al delinquente, come ad es. *Excommunicetur*, *Suspendatur*, ecc., alcuni, come il Panormitano e il Felino, ritengono trattarsi di pena *L. S.*, mentre i più, invece, tra i quali il Baldo, il Navarro, il Sanchez, il Laymann, il Reiffenstuel, sostengono che si tratti di pena *F. S.* Buoni argomenti adducono questi ultimi, ma non disprezzabili sono le prove degli altri. Praticamente, in forza del principio citato, tali pene debbono ritenersi *F. S.*

4) La pena dev'essere considerata *L. S.: a)* quando la legge usa delle espressioni che non ammettono dilazione, come: *mox*, *statim*, *illico*, *ex tunc*, *ipso facto*, ecc.; *b)* quando il legislatore, nella stessa legge, riserva a sè o alla sua legge la sentenza, cioè quando, per es., dice: *Auctoritate nostra*, *Virtute praesentium*, *Ipso iure subiaceat tali poenae*, ecc. *c)* quando la pena è espressa nel modo indicativo presente o passato, per es. *Excommunicamus*, *Suspendimus*, *Sciat se esse excommunicatum*, ecc.

Le pene *F. S.*, ovviamente, si contraggono solo dopo la sentenza condannatoria del giudice o del superiore. Le pene *L. S.* invece, se sono di tal natura da non richiedere una esterna esecuzione (come le censure *L. S.*), vengono contratte ed obbligano, *ante sententiam judicis;* se invece richiedono una esterna esecuzione (come la perdita del beneficio, la confisca dei beni...), han bisogno, per obbligare in coscienza, della sentenza del giudice, a meno che la legge non contenga la clausola: *etiam alia declaratione non secuta.*

Tale sentenza, tuttavia, non è « condannatoria » (la condanna è stata già fatta dalla legge *L. S.*) ma solo « dichiarativa » in foro esterno della colpa commessa. In ciò precisamente consiste la differenza radicale tra la sentenza condannatoria e la sentenza declaratoria o dichiarativa: la prima incide sulla pena, che effettivamente irroga, la seconda incide sulla colpa che dichiara essere stata commessa. Di conseguenza, mentre la pena data con sentenza condannatoria obbliga *a die sententiae*, la pena irrogata con sentenza dichiaratoria ha valore *a die culpae commissae.*

Non deve meravigliare il fatto che una pena *L. S.*, perchè obblighi, abbia talvolta bisogno di una dichiarazione. Questa, nei casi particolari contemplati, ha unicamente il fine di portare in foro esterno una colpa che può essere occulta e che tuttavia ha bisogno di essere manifestata per giustificare una pena di carattere prettamente esteriore. Se d'altro canto si facesse sempre obbligo al delinquente di subire *ante sententiam* la pena esterna, ciò equivarrebbe a costringerlo a far pubblica una colpa che forse è occulta: il che è contro i primi principi del diritto penale.

Per la bibliografia, v. la voce: PENE ECCLESIASTICHE. — Cf. in modo particolare, specialmente per il diritto anticodiciale, L. FERRARIS, *Bibliotheca*, sotto voce *Lex*, — A. DEPOORTER, *De excusatione a poenis L. S. ignorantiae causa*, in *Collat. Brug.*, 46 (1950) 350-54. — Per un momento importante nell'evoluz. del dir. penale, v. F. LODOS, *La concepción suareziana de las penas L. S.*, in *Estudios ecles.*, 22 (1948) 419-41.

LA TAILLE (*de*) **Maurizio**, S. J. (1872-1933), n. a Semblançay (Indre-et-Loire), m. a Parigi, eccellente teologo. Dopo i primi studi fatti al Collegio di Canterbury e presso i Benedettini inglesi di Ramsgate, entrò nella Compagnia (Canterbury, 30-X-1890), studiò filosofia a Jersey e a Parigi, teologia a Parigi (1899), a Lione (1900-1901) e a Canterbury. Insegnò poi teologia alla facoltà teologica di Angers dal 1905 al 1916, quando fu fatto cappellano nella flotta navale del Canadà. Dal 1919 al 1931 insegnò teologia nell'università Gregoriana di Roma, ammiratissimo per vastità e profondità di dottrina, per efficace vivacità d'espressione.

Non si contano i suoi contributi pubblicati su riviste di Francia, d'Italia, d'Inghilterra, d'Olanda, degli Stati Uniti...; è notevole lo studio *Actuation créée par Acte incréé*, in *Rech. de sc. relig.* 1928; dal 1904 in *Etudes* prese a combattere le tesi precipue del MODERNISMO (v.). Ma l'opera della sua vita e della sua gloria resta il monumentale *Mysterium fidei* (terminato nel 1915, edito nel 1921, 1924[2]), universalmente riconosciuto come un'opera teologica tra le più importanti del nostro tempo, che rinnova energicamente lo studio del SACRIFICIO (v.) della MESSA (v.), illustrando i rapporti tra la Cena, il sacrificio del Calvario e la Messa, fornendo una interpretazione teologica degli « stipendia », chiarendo la funzione sacramentale della presenza reale, la distinzione tra oblazione e immolazione... Si può trovare qua e là qualche punto meno ben detto, e lamentare la scarsità delle discussioni storico-positive; ma la tesi fondamentale fu accettata a Roma (Filograssi), a Parigi (d'Alès) e sempre più si fece strada. Naturalmente, trovò anche parecchi contraddittori, cui il de L. T. rispose in una serie di articoli su varie riviste. (Alcuni schiarimenti della sua tesi, contro gli obiettori, furono raccolti nel compendio dell'opera maggiore, *Esquisse du mystère de la foi, suivie de quelques eclaircissements*, 1924, e in M. DE L. T., *The mystery of faith and human opinion contrasted and defined*, London, Sheed-Ward 1930-50, 2 voll., pp. 431, 473, a cura di J. CARROLL). E si deve anche all'opera del Nostro la mirabile fioritura moderna sul sacrificio della Messa. — Cf. necrologi in *Greg.* 14 (1933) 635 s; in *Ephem. theol. Lov.* 11 (1934) 516 s; in *Rech. de science relig.* 24 (1934) 5-11 (di J. LEBRETON); in *Nouv. Rev. théol.*, *Laudem eorum nuntiet Ecclesia* (il card. Ehrle e il de L. T.), 61 (1934) 595-615 (di E. HOCEDEZ). — E. HOCEDEZ, *Histoire de la théologie au XIX s.*, III (Bruxelles-Paris 1947) 298-301.

LA TASTE Luigi Bernardo, O. S. B. maurino (1692-1754), n. a Bordeaux, m. a St-Denis. Compiuti gli studi umanistici, entrò nella Congregazione di S. Mauro, nella quale ebbe importanti cariche e grande onore, turbato in seguito dai suoi scritti contro la bolla *Unigenitus* (cf. LE CERF DE LA VIÉVILLE, *Histoire de la constitution « Unigenitus » en ce qui concerne la Congrégation de St-Maur*, Utrecht 1736, 272 s). Nel dicembre 1738 fu eletto vescovo titolare di Betlemme (consacrato il 15 aprile 1739), poi (1740) superiore dei Carmelitani di St-Denis e infine (1747) visitatore generale dei Carmelitani di Francia.

Curò l'edizione delle *Lettres de S. Thérèse* nella versione francese di Maupéou-Pélicot (Paris 1748, 2 voll.). Scrisse per i Carmelitani lettere e note di governo spirituale e temporale. Confutò (1753) le prime 5 *Lettres pacifiques* di L. Adriano Lepaige.

Lasciò mss. (nella Bibliot. Naz. di Parigi) materiali circa le immunità ecclesiastiche e circa il giansenismo. Più note e più importanti sono le

sue opere contro i CONVULSIONARI di S. Medardo (v.), fra le quali le 21 *Lettres théologiques aux écrivains défenseurs des convulsions et autres prétendus miracles du temps*, dall'aprile 1733 al maggio 1740 (Paris 1740, 2 voll.) ebbero l'onore di essere attaccate dai giansenisti e di essere condannate (la 19ª, che metteva in ridicolo i magistrati partigiani dei convulsionari) dal Parlamento di Parigi.

BIBL. — P. TASSIN, *Hist. littér. de la Congrég. de S. Maur*, Bruxelles 1770, 701-03. — WILHELM-BERLIÈRE, *Nouveau supplément à l'hist. littér. de la Congrég. de S. Maur*, I (Paris 1908) 332-35. — FRANÇOIS, *Biblioth. générale des écrivains de l'Ordre de S. Benoît*, III, 112-14. — HOEFER, *Nouvelle biografie générale*, XXIX (Paris 1857) 795 s. — J. CARREYRE in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 2623 s.

LATASTE Maria (1822–1847), n. a Mimbaste (Landes), m. a Rennes. Umile, indotta giovinetta, intesa a tessere la sua vita di eroiche virtù, fu favorita da apparizioni del Salvatore (1839-42) e dotata di profonda cognizione teologica, come appare dalle sue 87 lettere e dai 13 opuscoli teologico-ascetici, che piacquero a molti teologi; peraltro la Chiesa non si è ancora pronunciata. Nel 1845 si aggregò alle « Dames du Sacré-Coeur » di Conflans e di Rennes. — P. DARBINS, *La vie et les oeuvres de M. L.*, Paris 1873[4].

LATEAU Luisa, celebre mistica stigmatizzata. Nata il 30 gennaio 1850 nei pressi del villaggio di Bois-d'Haine nella diocesi di Tournai (Belgio) da povera laboriosa famiglia, rimase ben presto orfana di padre. Dopo una giovinezza edificante passata nei più umili servigi ma costellata dall'esercizio eroico delle virtù cristiane, specialmente della carità durante la peste del 1866, venne presa da matattia mortale, a cui seguirono nell'aprile del 1868 i segni delle STIMMATE (v.). Morì il 25 agosto 1883. Il suo caso interessò molti studiosi sia dal punto di vista medico che spirituale. Ella dichiarava che durante le visioni Cristo non la guardava; si ricordava dopo l'estasi di tutti i particolari della visione; interrompeva l'estasi al semplice ordine di un religioso designato, a sua insaputa, dal vescovo. — J. S. SHEPARD, London 1872. — F. LEFEBVRE, *Etude médicale*, Louvain 1873[2]; — H. VAN LOOV, Tournai-Paris 1874, 1879[4]. — A. ROHLING, Paderborn 1874. P. MAJUNKE, Berlin 1874, 1875[2]. — B. JOHNEN, Köln u. Leipzig 1874. — Th. SCHUWAN, *Mein Gutachten . . .* Köln u. Reuss 1875. — E. WARLOMONT, Bruxelles 1876[2]. — C. BERENS, Paderborn 1878. —E. NIELS, *L. L. et mgr Dumont*, Louvain 1905. — DUCOULOMBIER, *L. L. Vendredi Saint 1877*, ivi 1908. — J. MAES, *La visite épiscopale faite à L. L. par mgr Caspar Henri Borgess*, ivi 1913. — A. THIÉRY, *Nouv. biographie d'après les documents authentiques*, ivi 1921, 3 voll. — M. DIDRY–A. WALLEMACQ, *La stigmatisée belge. La servante de Dieu L. L. de Bois-d'Haine. Histoire abrégée*, ivi 1947[3].

LATERANENSE -ensi. v. LATERANO: I. Basilica *del L.*; II. Canonici *Regolari del L.*; III Concilii *del L.*; IV. Croce *del L.*; V. Palazzo *del L.*; VI. Patti *del L.*; VII. Pontif. Ateneo *del L.*

LATERANO. Si indica con questa denominazione un gruppo di edifici romani della regione Celimontana. I più importanti sono la *Basilica del SS. Salvatore* con il battistero costantiniano, e il *Pontificio Palazzo*.

I. Laterano. La Basilica del L. è la cattedrale di ROMA (v.), una delle quattro BASILICHE patriarcali (v.), chiamata « madre e capo di tutte le chiese » di Roma e del mondo. È a croce latina, con cinque navate, lunga 130 metri. Chiamata *Basilica del SS. Salvatore*, perché dedicata al Salvatore, *Basilica Lateranense*, perché sorge in parte sull'area dell'antico Palazzo del L., oggi è comunemente conosciuta col nome di *Basilica di S. Giovanni*, per i due oratori dedicati a S. Giov. Battista ed a S. Giov. Evangelista che sorgono accanto al battistero.

Le « egregiae Lateranorum aedes » (Giovenale, *Satira X*, 17) furono confiscate da Nerone, perché il proprietario, *Plauzio Laterano*, aveva partecipato nell'anno 66 d. C. alla congiura dei Pisoni (Tacito, *Hist.*, XV, 49-53, 60). Riprese più tardi dai discendenti di Plauzio, come ci attestano fonti epigrafiche da mettersi in rapporto colla notizia degli stretti legami di amicizia che univano Settimio Severo con *Sesto Laterano* (Aurelio Vittore, *Epitome*, XX, 6), nei primi decenni del sec. III sono però di nuovo incamerate dal demanio imperiale.

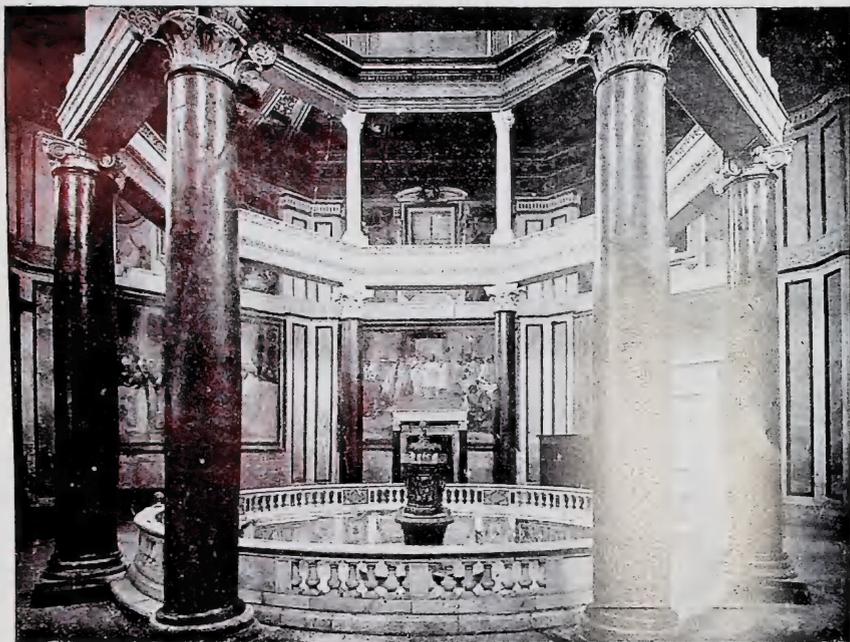
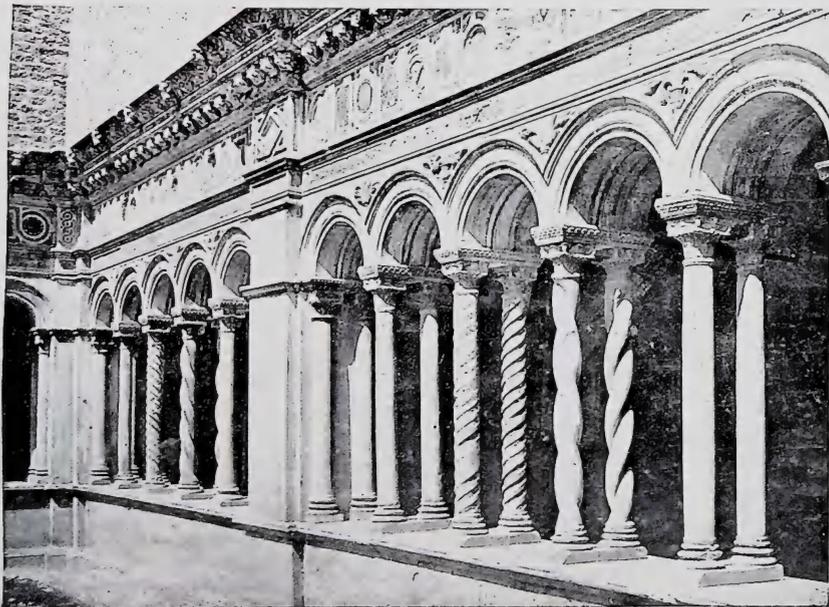
Il primo accenno del rapporto della Chiesa di Roma con questo gruppo di edifici, si trova nel *De schismate donatistarum* (I, 23) di OTTATO di Milevi (v.) dove si afferma che il sinodo di papa MILZIADE del 313 (v.) fu tenuto « in domo Faustae in Laterano ». (In quell'anno, quindi, il Palazzo Lateranense era ancora in dominio di Fausta, figlia di Massimiano e moglie di Costantino).

Non si può con certezza stabilire la data che segna il passaggio in proprietà alla Chiesa di Roma degli edifici Lateranensi. Dagli ultimi scavi si può dedurre che già ai tempi di papa Milziade (311-314) o nei primi anni del pontificato di Silvestro (314-335), parte dell'edificio fu adattata per gli usi del ministero episcopale.

Per la costruzione della Basilica del Salvatore, verrà occupata non soltanto una parte dell'area Lateranense, ma addirittura soppressa una via — che corrisponde all'attuale transetto — e abbattuta almeno in parte la caserma degli « equites singulares » che sorgeva sul posto delle attuali navate. Scartata la sentenza del PANVINIO (*Le sette chiese principali di Roma*, Roma 1570, p. 106), che sceglie come anni della costruzione della Basilica quelli che intercorrono dal 315 al 320, messa in dubbio la data del BARONIO che sta per l'anno 324 (*Annales* ed. Pagi, IV, 51), il CECCHELLI insiste sugli anni 326 o 327. La data del 9 novembre compare la prima volta con certezza in documenti del sec. XI (PH. LAUER, *Le Palais du Latran*, Paris 1911, p. 391-395).

Devastata prima dai Visigoti di Alarico, poi dai Vandali di Genserico, fu restaurata da LEONE I (440-461). Afferma il Cecchelli che l'immagine del Salvatore troneggiante nell'abside, a cui accennano antichi documenti, non è una novità dei tempi di Leone I, ma deve risalire a poco tempo dopo l'erezione della Basilica. Il *Liber Pontif.* (ed. Cantagalli, Siena, IV, 47 ss) attribuisce a questo Pontefice anche l'erezione della sagrestia. Non sembra opera di Leone, ma di NICOLÒ IV, secondo alcuni, o addirittura di Costantino secondo altri, il deambulatorio attorno alla Basilica chiamato da certi archeologi « Portico Leoniano ». Grandi lavori di restauro compì pure

Alzata dell'edificio antico di S. Giovanni in Laterano.

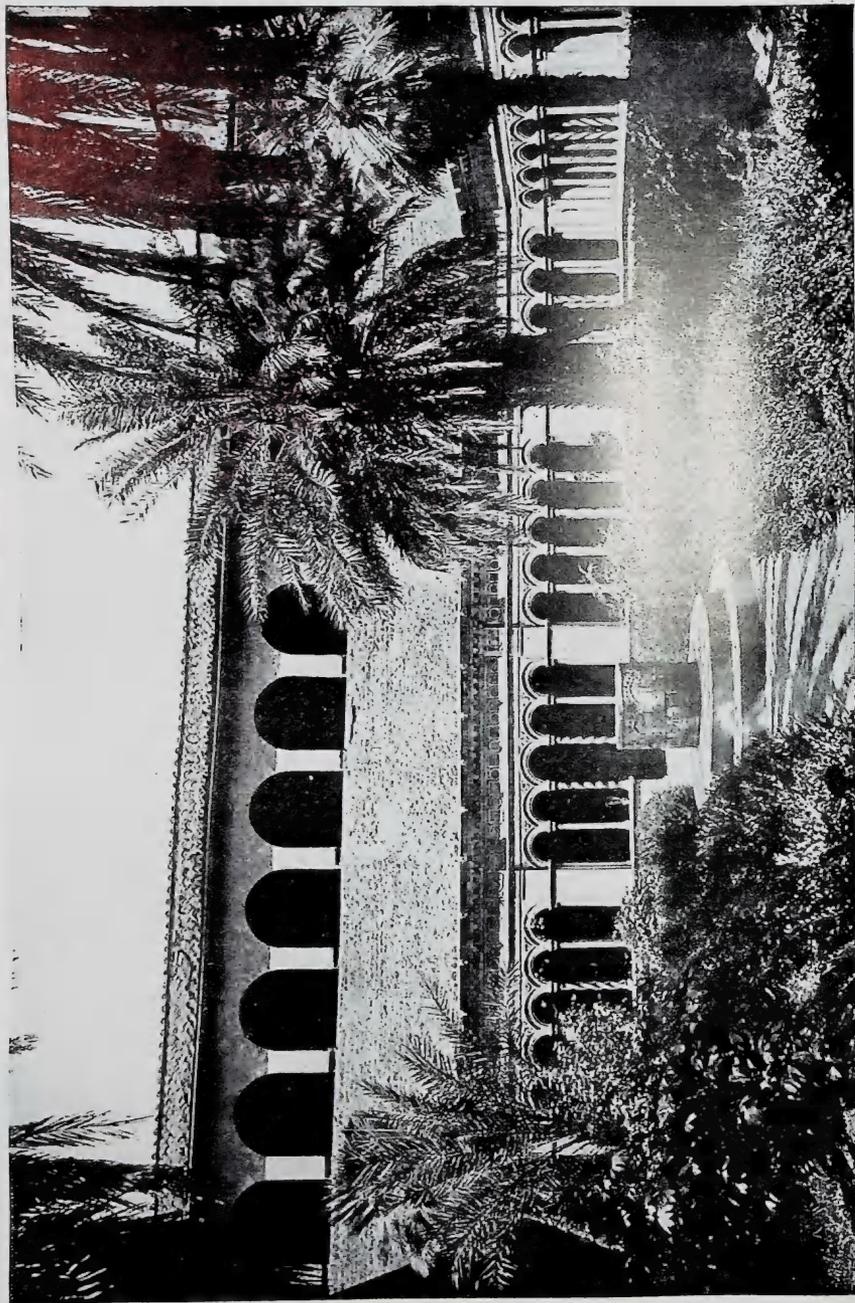
Recenti scavi sotto il battistero di S. Giovanni Laterano. A sinistra, il muro circolare che formava la vasca per il battesimo, e le tubature; a destra, residui di pavimento dell'antico palazzo.

Battistero di S. Giovanni in Laterano.

Basilica di S. Giovanni in Laterano: un particolare del chiostro. (Fot. Alinari).

Laterano

Alessandro Galilei: Facciata di S. Giovanni in Laterano.

Palazzo Lateranense.

Interno del chiostro di S. Giovanni in Laterano.

D. F. V.

Adriano I (772-795), come testimonia il *Liber Pontificalis*, ed. cit., VII, 85 ss.

Danneggiata dal terremoto dell'896, dopo che in essa si era tenuto il macabro concilio di Stefano VII (v.) contro papa Formoso, Sergio III la restaurò nell'anno 905.

Nicolò IV (1288-1292) l'arricchì talmente di mosaici, che in quei tempi la chiesa del Salvatore fu chiamata « Basilica d'oro » (cf. Dante, *Paradiso*, XXXI, 34); rimane oggi, rifatto ai tempi di Leone XIII, il mosaico dell'abside, opera del Torriti.

Distrutta dal fuoco nell'anno 1308, fu ricostruita da Clemente V (1305-1314) e affrescata da Giotto. Il pezzo di affresco sul primo pilastro della navata intermedia destra raffigurante Bonifacio VIII che proclama il giubileo del 1300, è erroneamente attribuito a Giotto. Nel 1360 un altro incendio rovina la basilica. I restauri iniziati da Urbano V (1362-1370), sono condotti a termine da Gregorio XI (1370-1378). È dei tempi di Urbano V l'altare papale restaurato poi nel 1851.

Martino V (1417-1431) arricchisce la basilica del superbo pavimento cosmatesco, mentre Pio IV (1559-1565) fa costruire da Giacomo della Porta il grandioso soffitto della navata centrale, restaurato poi da Pio V (1566-1572) e da Pio VI (1775-1799). Sono pure del tempo di Pio IV i due campanili della facciata laterale, mentre la facciata stessa, opera di Domenico Fontana, è dei tempi di Sisto V (1585–1590).

Clemente VIII (1592-1605) fa costruire la magnifica nave trasversa, opera di Giacomo della Porta, al quale si deve pure la Cappella Massimo. Gli affreschi che ornano le pareti raffigurano la conversione di Costantino e la costruzione della basilica. La munificenza di questo Pontefice ci diede pure il grandioso altare del Sacramento, opera del P. Paolo Olivieri.

Innocenzo X ordina verso il 1650 a Francesco Borromini il totale rifacimento della Basilica in stile barocco. Nella navata centrale campeggiano le nicchie colossali colle statue degli Apostoli, opere degli scolari del Bernini, e gli stucchi dell'Algardi. La Basilica come era prima del totale rifacimente borrominiano, si può vedere in un affresco della chiesa di S. Martino ai Monti. Restava l'antica facciata principale, ma Clemente XII la sostituì nel 1736 colla odierna grandiosa facciata, opera di Al. Galilei, al quale si deve pure la Cappella Corsini. Nel 1884 Leone XIII, per opera di Virginio e Francesco Vespignani, faceva costruire il nuovo presbiterio, ricchissimo di marmi, e la nuova sagrestia.

La veneranda Arcibasilica fu sempre insignita dai Pontefici di speciali favori. Questi furono tutti aboliti e sostituiti con nuove peculiari grazie e privilegi spirituali (concesse all'Arcibasilica e all'annesso battistero) con lettera apostolica di Pio XII del 9-XI-1939, che attuava un progetto già preparato da Pio XI: AAS XXXI (1939) 670-74.

II. LATERANO (Canonici Regolari *del*). v. Canonici Regolari; Ordini Religiosi, I A-B; Vita comune.

I. Il *Sacro Apostolico Ordine dei Canonici Regolari di Sant'Agostino della Congregazione del SS. Salvatore Lateranense* tiene il primo posto nella elencazione dei Religiosi (v.) nell'*Annuario Pontificio*.

A) Per le statistiche, v. Ordini relig. I A-B.

Le diverse Abbazie, Canoniche e Case dell'Ordine sono:

In Italia. A *Roma:* l'Abb. e Bas. di S. Pietro in Vincoli, l'Abb. e Parrocchia di S. Agnese sulla Nomentana, la Canonica e Parr. di S. Giuseppe sulla Nomentana, nonchè lo Studentato internazionale. *A Verres* (Val d'Aosta): la Prepositura di S. Egidio, con 5 Parr. dipendenti. A *Genova:* l'Abb. e Parr. di S. Teodoro sul Porto, il Santuario di S. Maria di Coronata, che, pressochè distrutto dai bombardamenti bellici, ha ora ristretto il culto ad una Cappella. L'Alunnato di S. Matilde di Angera a *Savona*. A *Vercelli:* l'Abb. e Bas. di S. Andrea. A *Lucca:* l'Abb. e Parr. di S. Maria Forisportam. A *Bologna:* l'Abb. del SS. Salvatore. A *Orvieto:* l'Abb. e Parr. di S. Giovanni Ev. A *Gubbio:* l'Abb. e Parr. di S. Secondo, con il Noviziato. A *Napoli:* l'Abb. e Parr. del Santuario di Maria SS. di Piedigrotta, ed a *Capri* la Casa e la Scuola media parificata « Girolamo Vida ».

In Francia. La Chiesa abbaziale di Maria SS. in Beauchêne.

Nel Belgio. Il grande Santuario di Bressoux presso *Liegi,* con un Collegio di filosofia e teologia. A *Liegi:* la Canonica di S. Caterina. A *Namur:* quella del « Corpus Domini » e il grande Seminario di Gerpinnes.

In Inghilterra. Presso *Londra:* la Can. « S. Mariae et Petroci » con 20 dipendenze, sedi missionarie ed una Casa a *Boomin*. A *Londra:* la Can. di S. Pietro in Vincoli e il Collegio di S. Agostino. La Can. di S. Agostino a *Hoddesdon* e a *Datcheh* ed *Etlham*.

In Polonia. Le Can. del « Corpus Domini » in *Cracovia* e di Maria SS. di *Kamien*.

In Spagna. L'Abb. del « Sagrado Corazon » in *Onate*, con l'Alunnato, il Noviziato ed il Professorio.

In Argentina. A *Salta:* la Can. ed il grande Collegio nazionale « Belgrano » con circa 500 alunni, e la Parr. di S. Maria de Candelaria. A *Rosario di Santa Fè:* la Can. di S. Michele Arcang. A *Buenos Ayres:* la Parr. di S. Maria del Valle, e la Parr. di S. Eustachio a *Visovata*.

Nell'Uruguay. Le Parr. di N. S. del Pilar e di S. Maria del Carmine a *Melo*.

Aggiungansi le due Missioni nel *Congo Belga*, di Punia e di Kailò, dipendenti dal Vicariato Apostolico di Stanley Falls.

B) Per notizie generali storico-canoniche, v. Canonica Vita, Canonici Regolari, Canonico, Crodegango di Metz, Collegiate, specialmente Vita Comune. Canonici comunitari sembrano presenti presso la basilica di S. Giovanni in L fin dal sec. IX. Riformati sotto Alessandro II (1061-73) con elementi provenienti dal priorato di S. Frediano in Lucca (v. Vita Comune), costituirono l'importante priorato Lateranense, cui il priore Bernardo (poi cardinale vescovo di Porto) diede un *Ordo officiorum* (c. 1140) che regolava la vita conventuale (ed. L. Fischer, Monaco 1916). Officiarono la basilica fino al 1299. La vita regolare fu tratta dalla grave decadenza e ripristinata per impulso di Eugenio IV (v.), che vi mandò allo scopo (1439) alcuni membri del priorato lucchese di S. Maria di Fregionaia. Così sorse in L. la *Congregatio Salvatoris Lateranensis* (1446), che per concessione di Sisto IV (v.) conservò il titolo e i privilegi annessi alla dimora in L. anche dopo che vi furono sostituiti (1471) nell'officiatura dal clero secolare. Dalla nuova decadenza culminata coi torbidi e le soppres-

sioni della Rivoluzione francese, risorse quando per opera dell'abbate Vinc. Garofali, poi arciv. di Laodicea, fu unita alla Congregazione del SS. SALVATORE (v.) di Bologna (28-VI-1823), assumendo il nome di *Ordo Canonicorum Reg. SS. Salvatoris Lateranensium.*

È presieduta da un abbate generale residente a Roma; la struttura interna, centralizzata, è in tutto simile a quella della Congreg. O. S. B. di S. GIUSTINA (v.). La Congregazione si dedica alla educazione giovanile nelle proprie scuole, al ministero pastorale, alle missioni (Congo Belga) e dirige le Pie Unioni delle Figlie di Maria (che hanno sede centrale in S. Agnese fuori le mura, a Roma). Specialmente nel periodo del suo splendore (sec. XVI-XVII) diede notevoli contributi alla letteratura ascetica (Paolo Maffei, Seraf. da Fermo, Pietro da Lucca, Seraf. da Bologna, Aless. Torre, Nic. Bambacari...), nella quale si affermò con una propria «scuola», che, ispirandosi alla DEVOTIO MODERNA (v.), insiste sulla orazione filiale, sulla rinunzia interiore, sulla frequenza dei Sacramenti.

II. Si distinguano dai Canonici Reg. Lateranensi Austriaci, costituitisi nel 1907 in Congregazione sul modello delle Congregazioni monastiche: il nome *Lateranense* deriva alla Congregazione austriaca dal fatto che nei sec. XVI-XVII le sue prepositure avevano stabilito con la Congreg. del Salvatore Lateranense intima unione di carità e la comunicazione dei privilegi. Essa raccoglie 6 prepositure austriache, venerande per antichità e ricche di storia religiosa e culturale: *S. Floriano,* dioc. Linz (fond. 1071); KLOSTERNENBURG (v.) presso Vienna, ceduta all'Ordine nel 1108, celebre, tra l'altro, per il suo apostolato liturgico (Volksliturgisches Apostolat); *Herzogenbuch* nell'Austria inf. (fond. 1108); *Neustift* o *Novacella,* dioc. Bressanone (fond. 1142); *Reichersberg*, dioc. Linz. (fond. 1084), illustrata da GERHOH (v.) e da ARNONE (v.) di Reich.; *Vorau*, dioc. Seckau (fond. 1163). I Canonici Reg. si applicano all'ufficio corale e alle pratiche della vita religiosa, allo studio, all'insegnamento, all'apostolato di cultura religiosa, al ministero pastorale nelle parrocchie incorporate a ogni prepositura. L'abbate generale, eletto dal Capitolo generale, dura in carica 6 anni. La Congregazione conta c. 350 canonici, distribuiti nelle sei case prepositurali.

III. LATERANO (Concili *del*). — *A)* Nel Palazzo e nella Basilica del L. si tennero alcuni sinodi e concili più o meno solenni, p. e. nel 313 sotto MILZIADE (v.) con 11 vescovi contro l'eresia dei DONATISTI (v.), nel 487 sotto FELICE II (v.) per provvedere alla Chiesa africana perseguitata dai Vandali e insidiata dall'arianesimo) nel 600 e nel 601 sotto GREGORIO MAGNO (v.) contro Andrea Greco aftartodoceta e in favore dei monaci, nel 649 sotto MARTINO I (v.) contro i MONOTELITI (v.), nel 769 sotto STEFANO IX (v.) contro il duca di Nepi aggressore della S. Sede e contro gli ICONOCLASTI bizantini (v.), e ancora negli anni 774, 823, 964, 1002, 1102, 1110...; nei sinodi del 1112 e 1116 si respinse il cosiddetto «concordato di Sutri». Cf. BARONIO, *Annales*; MANSI, HEFELE-LECLERCQ, agli anni ricordati; v. anche DENZ.-B., n. 254 ss e 357 per i sinodi del 649 e del 1102.

Tra questi sinodi particolari, è specialmente importante quello del 649: Martino I e 105 vescovi condannarono l'ECTESI (v.) «impiissima» dell'imperatore Eraclio (638) e il TIPO (v.) «scelerosum» dell'imperatore Costante II (648), e in genere il MONOTELISMO (v.) coi suoi fautori Sergio di Costantinopoli, Ciro d'Alessandria e Teodoro di Faran. Vi si stabilirono un simbolo e 20 canoni. Gli atti del sinodo furono tradotti in greco e mandati all'imperatore di Costantinopoli. Cf. MANSI, X, 863 ss; BARONIO, XI, 397 ss; DENZ.-B., 254-274; HERGENRÖTHER, II, 377 s.

B) Negli anni 1123, 1139, 1179, 1215, 1512 si tennero al L. cinque concili ecumenici.

1) *Il I conc. del L., IX ecumenico,* primo concilio ecumenico d'Occidente, convocato da CALLISTO II (v.) si aprì il 18 marzo 1123 colla partecipazione di oltre 300 vescovi, e terminò dopo dieci giorni. Aveva lo scopo di chiudere solennemente la lotta per le INVESTITURE (v.) e di estirpare gli abusi, specialmente disciplinari, che l'avevano provocata e accompagnata. Furono letti ed approvati i termini del «Concordato di Worms» tra Callisto II ed Enrico V imperatore, e fu canonizzato CORRADO vescovo di Costanza (v.). Non si può revocare in dubbio l'ecumenicità di questo concilio. I suoi canoni passarono in gran parte nel *Decreto* di GRAZIANO (v.). Dei 22 canoni, che generalmente si considerano emanati dal concilio, sono particolarmente importanti il 1° contro la SIMONIA (v.), il 3.° e il 21° contro il concubinato ecclesiastico, il 4° che proibisce ai laici di disporre delle cose ecclesiastiche, il 5° che interdice il matrimonio tra consanguinei. Cf. DENZ.-B., n. 359-63; MANSI, XXI, 301 ss; HEFELE-LECLERCQ, V, 630 ss. — F. VERNET in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 2628 ss. — HERGENRÖTHER, IV, 68. — BERNHEIM, *Zur Geschichte d. Wormser Konkordates,* Lipsia 1878. — MERCATI, *Raccolta dei Concordati fra Vaticano ed autorità civili,* Roma 1929. — ROBERT, *Histoire du pape Callistc II*, Paris 1891. — MAURER, *Papst Callixt II,* München 1886-89.

2) *Il II conc. del L., X ecumenico,* fu convocato da INNOCENZO II (v.) nell'aprile 1139 per rimediare ai mali dello scisma, che, durato 8 anni, era finito nel 1138 colla morte dell'antipapa ANACLETO II (v.) e con la sottomissione del successore VITTORE IV (v.). Vi parteciparono più di mille prelati. Furono deposti gli ordinati dall'antipapa e dai suoi fautori, scomunicato Ruggero di Sicilia promotore dello scisma. In 30 canoni si ribadirono i decreti disciplinari del precedente concilio: contro la simonia (1°, 2°), contro il concubinato e il matrimonio dei religiosi e degli ecclesiastici (6°, 7°, 8°), contro l'usura (13°), contro i tornei (14°, 28°), contro il matrimonio tra consanguinei (17°). Particolarmente importanti sono il can. 15°, che stabilisce il *privilegium canonis* (v. CLERO, II) scomunicando coloro che usassero violenza contro un chierico o un monaco, e il can. 23° che condanna alcuni errori sull'Eucaristia, sul battesimo dei bambini, sul sacerdozio e sul matrimonio, e ordina al potere civile di punire gli eretici. Fu canonizzato STURMO, abbate di Fulda (v.). Si impose silenzio ad ARNALDO da Brescia (v.). — Cf. DENZ.-B, n. 364-367; MANSI, XXI, 541 ss; HEFELE-LECLERCQ, V, 721 ss. — VACANDARD, *S. Bernard et le schisme d'Anaclet II en France*, in *Revue des quest. hist.*, 1888. — C. W. GREENAWAY, *Arnald of Brescia,* Cambridge 1931. — P. F. PALUMBO, *Lo scisma del 1130,* Roma 1942. — HERGENRÖTHER, IV, 131. — F. VERNET, *l. c.*, VIII, col. 2637 ss. — E. AMANN, *Innocent II.* ivi, VII, col. 1950 ss.

3) *Il III conc. del L., XI ecumenico,* fu convocato da Alessandro III (v.) nel marzo del 1179, dopo la sottomissione dell'antipapa Callisto III (v.) per porre fine allo scisma creato dall'ambizione di Federico Barbarossa, umiliato a Legnano, e insieme per provvedere ad arrestare le eresie serpeggianti e a disciplinare i costumi. Vi parteciparono oltre 300 vescovi. In 3 sessioni si emanarono 27 canoni. Contro lo scisma, si annullarono le nomine e le collazioni di benefici fatte dall'antipapa, ma gli erranti pentiti furono accolti benevolmente. A prevenire altri scismi, il concilio decise (can. 1°) che l'elezione del Papa fosse riservata al collegio dei Cardinali (v.), che votava validamente con la maggioranza di due terzi. Si scomunicarono solennemente gli Albigesi (v.), i Valdesi (v.): contro di essi venne indetta la guerra santa. Gli altri canoni ripetono le disposizioni disciplinari dei concili precedenti. — Cf. Mansi, VII, 347 ss; Hefele-Leclercq, V, 1086 ss; Denz.-B., n. 490-401. — Hergenröther, IV, 154. — J. Guiraud, *L'inquisizione medioevale*, Milano, Corbaccio 1933, p. 69 ss. — v. Inquisizione Mediev.

4) *Il IV conc. del L., XII ecumenico,* il più famoso, conosciuto come il « Concilio Lateranense » per eccellenza, fu convocato da Innocenzo III (v.) nel 1215. Vi parteciparono più di 400 arcivescovi e vescovi, e più di 1000 tra abbati, priori e laici; vi erano pure i patriarchi di Gerusalemme e di Costantinopoli, ed erano rappresentati anche i patriarchi di Alessandria e di Antiochia. Gli scopi erano, come appare dal discorso inaugurale del Papa, la riforma della Chiesa e la liberazione dei Luoghi Santi In tre sessioni (11, 20, 30 novembre) i Padri promulgarono 70 canoni o capitoli e un decreto *ad liberandam Terram Sanctam,* che decise la IV Crociata (v.).

Dei 70 canoni in gran parte inclusi nel « Corpus Juris Canonici », molti ripetono disposizioni morali e disciplinari precedenti. Sono particolarmente interessanti i can. 1°, 2°, 4°, 11°, 21°, 27°. Il 1° è il famoso cap. *Firmiter,* uno degli atti più importanti del magistero ecclesiastico, e contiene una solenne professione di fede cattolica opposta alle dottrine albigese e valdese (circa *Dio unico* in tre Persone, *unico principio* di tutte le cose, *unico rivelatore* nel Vecchio Testamento e nel Nuovo; circa il Verbo di Dio, *incarnato realmente,* fatto passibile e mortale nella natura assunta, morto e risorto per la salvezza dell'uomo; circa la *Chiesa,* fuori della quale non vi è salvezza e nella quale si rinnova eucaristicamente il sacrificio della Croce, per il ministero del sacerdote; circa il *battesimo* per i bambini e per gli adulti, e circa il sacramento della *penitenza;* circa la bontà del *matrimonio* vissuto in retta fede e in buone opere). Qui si trova il primo documento solenne del magistero ecclesistico che usa l'espressione « transustanziazione »: («. . . . cujus corpus et sanguis... sub speciebus panis et vini veraciter continentur, *transsubstantiatis* pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina »). Il 2° canone condanna l'errore trinitario di Gioachino da Fiore (v.) e la dottrina panteistica di Amalrico di Bènes (v.) (cf. anche Davidisti). Contro Gioachino, che sosteneva una unità solo *morale* tra le tre Persone divine (v. Triteismo), il concilio ribatte: « Nos autem . . . credimus et confitemur . . . . quod una quaedam summa res est incomprehensibilis quidem et ineffabilis quae veraciter est Pater et Filius et Spiritus Sanctus . . . . , quaelibet trium Personarum est illa res, videlicet substantia, essentia seu natura divina ».

Tra i canoni disciplinari meritano particolare menzione: il 21°, in cui, richiamato il dovere del Sigillo sacramentale (v.), è fatto obbligo a tutti i fedeli della confessione annuale e della comunione pasquale; l'11° e il 27° nei quali si prescrive l'istruzione catechistica e la regolare predicazione al popolo; il 62° che regola la distribuzione e la venerazione delle Reliquie dei Santi (v.). — Mansi, XXII, 982 ss; Hefele-Leclercq, V, 1316 ss; Denz.-B. 428-440: cf. n. 492, 901, 918, 990. — v. Innocenzo III (vol. IV, 579 ss) con la bibliografia (582 ss) e le voci cui si rinvia. Cf. anche Evangelo Eterno. — P. Deslandres, *Les grands concils de L.,* Paris 1913. — A. Fliche, *Innocent III et la réfome de l'Eglise,* in *Rev. d'hist. eccl.*, 44 (1949) 87-152, specialmente p. 144 ss.

5) *Il V conc. del L., XVIII ecumenico,* fu indetto da Giulio II (v.) e continuato da Leone X (v.) come risposta al conciliabolo di Pisa (v.) tenuto per istigazione di Luigi XII, re di Francia. Durò 5 anni (10 maggio 1512-16 marzo 1517) con varia partecipazione di vescovi (a principio, 16 cardinali, 12 patriarchi e 70 vescovi; in seguito, fino a 120 partecipanti). Scopi principali del concilio erano: ristabilire la pace fra i principi cristiani, preparare la guerra contro i Turchi (v.), riformare la Chiesa nel capo e nelle membra. Meritano di essere ricordati i discorsi di Egidio da Viterbo (v.), generale degli Agostiniani (nella seduta di apertura, 3 maggio 1512) e di Tommaso de Vio (v.), generale dei Domenicani e poi cardinale (seconda sessione, 17 maggio). La forma degli atti del concilio è diversa da quella dei precedenti: non vi si emanarono canoni o capitoli, ma costituzioni pontificie seguite dal *Placet* quasi unanime dei Padri. L'opera principale del concilio è certo l'aver posto fine allo scisma fomentato da Luigi XII, facendo un Concordato colla Francia e ribadendo l'autorità del Papa (bolle *Primitiva illa* e *Pastor aeternus*). Nella bolla *Apostolici regiminis* (sess. VIII, 19-XII-1513) furono additati i pericoli della filosofia rinascimentale neoaristotelica e fu condannata specialmente la dottrina averroistica dell'unicità dell' Intelletto (v.), della mortalità dell'anima umana e della duplice Verità (v.), rinascente nel Pomponazzi (v.) La bolla *Inter multiplices* (28-IV-1515), approva i Monti di Pietà (v.) che avevano lo scopo di sottrarre i poveri, all'usura vorace (X sess.). — Cf. Mansi, XXXII 700 ss; Hefele-Leclercq, VIII, 275 ss; Denz.-B., n. 738 740. — L. Pastor, III (Roma 1942) 820 ss. — V. Tizzani, *I Concili Lateranensi*, Roma 1878.

IV. LATERANO (Croce *del*), onorificenza pontificia, che si ricollega all'antica tradizione dei *Cavalieri del L.*, istituita, nella sua forma attuale, da Leone XIII (18-II-1903) quale premio a chi abbia reso particolari servigi all'arcibasilica del L. Al Capitolo di questa è riservato il diritto di conferire le insegne, che consistono in un'antica Croce bizantina, a braccia pari, di tre gradi (d'oro, d'argento, di bronzo), appesa a un nastro rosso bordato d'azzurro e portata alla bottoniera sinistra. Alle estremità della Croce stanno 4 medaglie effigianti, sulla linea verticale Pietro e Paolo, sulla linea orizzontale Giov. Battista e Giov. Evangelista; al centro è rappresentata in uno scudo la testa del Salvatore; sul verso sono incise le parole: *Lateranensis ecclesia omnium urbis et orbis mater et caput.*

V. LATERANO (Palazzo *del*). Sorge nello stesso luogo occupato, nei primi tempi dell'impero, dalle case dei Plauzi Laterani (v. sopra, I. *Basilica del L.*), passate poi al demanio imperiale, indi abitate dall'imperatrice Fausta, moglie di Costantino, infine assegnate quale residenza al vescovo di Roma.

Secondo il CECCHELLI il trapasso definitivo e totale della proprietà del Palazzo alla Chiesa di Roma, sarebbe avvenuto ai tempi di Flavio Giulio Costante, figlio di Costantino; i Pontefici avrebbero usufruito di ciò che rimaneva dell'antico Palazzo dei Laterani, adattando la costruzione ai nuovi usi. Altri invece vogliono che il *Patriarchio romano* sia stato costruito ex novo.

Non conosciamo con intera precisione i particolari di questo enorme complesso di edifici, che si estendeva dall'inizio della via della Ferratella, fino al santuario della Scala Santa, occupando tutta l'area coperta oggi dal Seminario Romano, dal Pontif. Palazzo Lateranense e da una parte della odierna piazza di S. Giovanni. Il CONTINI nel 1630 ce ne tracciò una pianta. Il complesso degli antichi edifici Lateranensi è pure ritratto in un affresco della Biblioteca Vaticana. Cf. la pianta e la ricostruzione grafica di G. ROHAULT DE FLEURY, *Le Latran en moyen-age*, Paris 1877 (con atlante).

A) **Storia**. In buona parte l'antico complesso del L. fu demolito per la costruzione del battistero e della Basilica. Tuttavia la parte destinata al Pontefice viene sviluppandosi a mano a mano sulla sinistra dell'entrata laterale della Basilica.

Una lunga serie di portici raggiungeva il fabbricato oggi occupato dalla Scala Santa, a cui era addossato il *Triclinium* di LEONE III. Di questa opera resta la decorazione musiva dell'abside sulla piazza avanti la Basilica: vi è rappresentata la missione di San Pietro, e, nell'arco trionfale, Carlomagno quale protettore della Chiesa Romana. In seguito le fabbriche continuano fino al quadriportico della Basilica da una parte, e al *Triclinium* di LEONE IV dall'altra. Più tardi vi si aggiungono l'oratorio di San Lorenzo e di Santa Croce e la Scala Santa. Nucleo di tutte queste costruzioni è il *Patriarchium*, che sta al posto della ricordata *Domus Faustae.*

Dopo la lotta ariana, SISTO III, LEONE MAGNO, VIGILIO riparano danni recati dalle incursioni dei barbari, mentre papa PELAGIO concede parte del *Palatium exterius* per ospizio ai poveri

Al tempo dei Longobardi e proprio per la distruzione operata da costoro della abbazia di Montecassino, sorgono in L. il monastero di S. Pancrazio e quello di S. Giovanni Evangelista. Da essi partirono i primi apostoli dell'Inghilterra inviati da GREGORIO MAGNO, il Pontefice che santificò con la sua pietà e con la sua carità questo insigne luogo. Quivi pure nel 647 i sicari di Costanzo assalivano MARTINO I, trascinato poi a Costantinopoli. Papa TEODORO costruisce l'oratorio di S. Silvestro (come ILARIO aveva costruiti quelli di S. Giovanni Evan. e di S. Giovanni B.), GREGORIO II quello di S. Pietro (*Hosanna*), mentre ai tempi di papa ZACCARIA compare l'immagine del Salvatore (v. ACHEROPITA), tuttora conservata nel SANCTA SANCTORUM (v.), antica cappella privata del Pontefice. In decadenza nel sec. IX, il *Patriarchium* risorge sotto SERGIO III (905), che restaura la basilica di S. Giovanni, dedicandola anche al Battista. Grandi lavori vi operano INNOCENZO III, il Papa che ebbe sullo *speculum* (torre) di Zaccaria le celebri visioni, che al L. ospitò S. Domenico, S. Francesco e vi adunò il celebre IV conc. del L. ONORIO III erige il magnifico chiostro cosmatesco, opera del Vassalletti, tuttora esistente, per i Canonici Lateranensi, e GREGORIO IX chiama i Frati Minori presso l'oratorio di S. Nicolò — ricostruito da CALLISTO III — eleggendoli penitenzieri della basilica. BONIFACIO VIII decora il palazzo con vera magnificenza, e chiama ad affrescare l'aula conciliare Giotto di Bondone.

Quando Roma fu abbandonata dai Papi per Avignone, il L. entra in rapida decadenza, culminata con l'incendio distruttore del 1308 Alcuni restauri promossi da CLEMENTE V sono annullati da un altro disastroso incendio nel 1361. Danno mano a restauri GREGORIO XI prima, poi MARTINO V ed EUGENIO IV. A quest'epoca decora la Basilica Gentile da Fabriano. Nuova vita prende il « Patriarchio » col concilio V Lateranense. Dopo il « sacco di Roma », SISTO V lo riedifica per mano di Domenico Fontana. Ma non è più l'antico monumento che aveva toccato l'immaginazione di Dante. Sorge in quattro anni l'attuale grandioso Palazzo, di cui però Sisto non vide il termine. Nè, malgrado l'impegno messovi, lo videro i suoi successori CLEMENTE VIII, URBANO VIII e INNOCENZO X.

Compiuta finalmente la fastosa residenza pontificia, GREGORIO XVI vi stabilisce il *Museo d'arte antica*, Pio IX il *Museo cristiano*, e Pio XI il *Museo missionario etnologico* (Rimane libera soltanto la grande sala papale ove furono firmati nel 1929 i *Patti Lateranensi:* v. sotto, VI). « Tre mondi che il L. d'oggi offre alla vista del visitatore, tre mondi che dovranno, ciascuno a suo modo, riempire l'animo di riconoscenza a Dio che gli ha fatto conoscere la verità e l'ha fatto membro di questa Chiesa Cattolica da cui al mondo provenne ogni luce di vita ». Nel Museo profano sono sedici sale contenenti importanti frammenti epigrafici e musivi e sculture varie provenienti specialmente da Ostia. Nel Museo cristiano sono statue, sarcofagi, iscrizioni d'immenso valore artistico, storico e scientifico (la statua del Buon Pastore, il « sarcofago teologico » con la Trinità creatrice dell'uomo, la statua di Ippolito, l'iscrizione di Abercio, le epigrafi damasiane, ecc). Nel Museo missionario sono oggetti innumerevoli inviati dai missionari di tutto il mondo, elementi d'alto valore per la conoscenza più vasta degli usi, costumi, civiltà e religioni dei popoli. (Il Museo miss. pubblica *Annali Lateranensi*, 14 voll. al 1950),

Il P. del L., considerato dalla Legge delle Guarentigie come abitazione apostolica, fu lasciato in godimento alla S. Sede, alla quale appartiene dopo la CONCILIAZIONE (v.), che fu conclusa in questo P. l'11 febbraio 1929 (v. VI, *Patti del L.*).

B) **Alcuni monumenti**. *a*) Negli antichi documenti si parla di un grande atrio d'ingresso, della scala regia, di un grandioso corridoio che, come fu detto, conduceva da una parte all'aula conciliare prospiciente verso l'odierna piazza dell'obelisco, dall'altra agli appartamenti privati del Pontefice, posti nella direzione dell'odierno santuario della Scala Santa e della piazza principale. Nell'aula conciliare si apriva una loggia, chiamata poi « pulpito di Bonifacio VIII », il quale, da quella loggia avrebbe indetto il giubileo del 1300.

b) Si ricorda ancora la cosiddetta « Torre di papa Zaccaria », ove si conservava una celebre carta

geografica (l'*Orbis pictus*), e un'altra torre in cima alla quale era posta la lupa di bronzo (ora al Campidoglio), mentre nella piazza sottostante campeggiava il « caballus Constantini » (in realtà, statua equestre in bronzo di Marco Aurelio, oggi in piazza del Campidoglio).

c) Numerosi erano gli **Oratorii** nel Patriarchio Lateranense: si ricordano quello di S. Silvestro all'ingresso del Palazzo, e quello della così detta *Basilica Julia*, dei quali si parla nella vita di Sergio I: PL 128, 291. (Questa *Basilica Julia* ricorderebbe non tanto S. Elena, quanto quel Flavio Giulio Costante a cui si deve il Palazzo pontificio). Nella vita di Stefano III si parla di una « Basilica di Teodoro » (PL 128, 1159), che secondo alcuni sarebbe l'oratorio di S. Silvestro, mentre ad un « oratorio di S. Sebastiano » si accenna nella vita di Teodoro (PL 128, 723). A questi si aggiungano l'« oratorio di S. Nicolò », forse lo stesso che è chiamato « oratorio della Vergine » (PL 128, 1375), quello « di S. Cesario » (PL 128, 894), quello « dell'Arcangelo » (PL 128, 1239) e l'« oratorio di S. Tommaso » nell'atrio della Basilica del Salvatore. Nessuno di questi antichi oratori esiste oggi. Invece si può ancora ammirare l'oratorio o « Basilica di S. Lorenzo », detto del SANCTA-SANCTORUM (v.), che risale nella sua forma attuale ai tempi di NICOLÒ III (1278–1279). SISTO V vi costruì le due cappelle laterali, vi trasportò la Scala Santa e protesse il tutto con un portico che fu chiuso da PIO IX. In questo santuario — reso celebre per il tesoro che vi si è scoperto, oggi conservato al Museo Vaticano (cf. H. GRISAR, *Il Sancta Sanctorum e il suo tesoro sacro*, Roma 1907; C. CECCHELLI, *Il tesoro del L.*, in *Dedalo*, 7 [1926] 295 ss; gli articoli di CESIDIO LOLLI in *Illustrazione Vaticana*, 1933, nn. 3, 5; quelli di A. LEPINSKI, ivi, 1932, nn. 2, 7, 23) — si venera l'immagine ACHEROPITA (v.) del SS. Salvatore.

d) Fra gli oratori che circondavano il **Battistero**, quello in onore « della S. Croce » fu distrutto ai tempi di Sisto V, quello « di S. Giovanni il Battista » è assai trasformato, quello dedicato a « S. Giov. Evangelista » conserva il musaico del V sec.; rimane ancora in buono stato di conservazione l'« oratorio di S. Venanzio ». L'antico nartece del battistero costituisce l'odierna Cappella di S. Seconda e S. Rufina. Il battistero attuale risale nelle sue parti nuove ai tempi di URBANO VIII (1623-1644). Gli ultimi restauri furono compiuti per munificenza di PIO XI.

Per dare un'idea dello splendore di questi venerandi monumenti, facciamo un cenno meno secco dell'oratorio sopra nominato di S. Giov. Battista. Il *Liber Pontificalis*, nella biografia di ILARO (461-468) ricorda: *Hic fecit oratoria III in baptisterio Basilicae Constantinianae, Sancti Johannis Baptistae et Sancti Johannis Evangelistae et Sanctae Crucis, omnia ex argento et lapidibus pretiosis;* secondo varianti dei manoscritti, anche l'oratorio di S. Stefano: *Fecit autem oratorium Sancti Stephani in baptisterio Lateranensi.* Papa ILARO (v.), sfuggito in Oriente alle insidie degli eutichiani per intercessione di S. Giov. Evangel., tornato a Roma ed eletto Papa, edificò, contiguo al battistero, l'oratorio in onore dell'Apostolo, apponendo sopra la porta l'iscrizione, che ancora si conserva nel suo originale: *Liberatori suo Beato Johanni Evangelistae Hilarus episcopus famulus XPI.* Similmente, nella parte opposta, costruì l'oratorio in onore del Battista, ornandolo, come l'altro, di argento e di marmi preziosi, impiegando cento libbre d'argento nella confessione o altare dell'oratorio, aggiungendovi una croce d'oro. Di questi ornamenti come di quelli offerti da Leone III (drappi di broccato d'oro e seta con ornati a forma di croci e con bordo d'oro e porpora, per ornare l'altare e le tende o veli per le pareti, e le lampade d'argento a forma di corona dal peso di cinque libbre) non è rimasto nulla. Rimangono, cimelio di grande interesse, le due imposte di bronzo, niellate d'argento, che chiudono anche oggi l'oratorio, postevi dallo stesso Ilaro (*in ambis oratoriis ianuas aereas argentoclusas*): dal peso di 750 kg. ciascuna, avevano le cornici ornate di grandi borchie, le quali, essendo cadute o strappate, hanno lasciata l'impronta dove erano fissate. Ciascuna è divisa in due scomparti di differente grandezza. I due superiori, più piccoli, sono decorati col motivo consueto delle transenne romane, a forma di embrici, nel congiungimento dei quali erano piccole borchie, ora cadute; nei fondi della transenna sono piccole croci d'argento, alcune ancora conservate, il cui spazio vuoto fa vedere che lo spessore del niello d'argento era più di 1 mm. Negli scomparti inferiori, si legge l'iscrizione dedicatoria di Ilaro, divisa in due parti, ciascuna sormontata da una croce alta circa 10 cm., dalle quali l'argento è pure caduto. Nella imposta sinistra si legge: *In honorem Joannis Baptistae*; nella destra; *Hilarus episcopus Dei famulus offert.* Anche dell'iscrizione è caduta la niellatura d'argento. Come particolarità, del resto molto conosciuta e ripetuta nelle *Guide di Roma*, si può anche ricordare, curiosissimo, il suono armonioso, intonato e fortissimo che le due imposte della parte bronzea, fatte girare lentamente dal custode, emettono per l'attrito del perno di bronzo nella piletta dello stesso metallo, e ricordano il rugghio degli spigoli sonanti e forti della porta del Purgatorio dantesco. Nel marmo dell'inquadratura della porta si legge, in caratteri che ricordano quelli delle epigrafi damasiane, l'iscrizione originale di Ilaro, preceduta, divisa, terminata da tre croci. La porta è fiancheggiata da due colonne di porfido, che hanno un plinto della stessa pietra e le basi e i capitelli di serpentino. Nella trabeazione, sorretta da queste colonne, si leggono le parole molto posteriori: *Erunt aspera in vias planas*, allusive al ministero del Battista.

L'interno dell'Oratorio era, in origine, di forma rettangolare, non molto ampio, e aveva negli angoli quattro colonne, tre di alabastro, la quarta di altro marmo (*alio est e marmore*, come si esprime il Panvinio, che potè vedere l'oratorio nella forma primitiva, e ricordarne anche il pavimento in musaico). La volta era coperta di musaico: di questo non è rimasta nessuna traccia. (Può fornire una idea quello che ancora esiste nell'oratorio dell'Evangelista, opera dello stesso Ilaro). Salvatosi nei restauri di Clemente VIII (1597), fu riprodotto nel sec. XVIII dal Ciampini nelle sue tavole dei *Vetera monimenta* (vol. I, tav. LXXV) e dal Garucci nel secolo scorso. Non è possibile tentare la descrizione del musaico, nei cui scomparti ricorrevano, con fregi e arabeschi, pavoni, pappagalli, colombe, tortore, e nel centro l'Agnello divino in mezzo ad una corona di fiori (specialmente gigli), spighe e grappoli d'uva, come si può arguire per analogia col

musaico dell'altro oratorio. Ma una particolarità rendeva ancor più prezioso il musaico scomparso, ossia le figure degli Evangelisti, collocate simmetricamente ai lati di due piccole finestre che si aprivano nell'oratorio. Il Garucci così si esprime: « Ma ciò che la rende singolare sono le quattro immagini degli Evangelisti d'intera figura, accompagnati dai propri nomi e dai propri simboli. Donde . . . siamo assicurati per la prima volta del tipo che davasi a Roma agli Evangelisti in questo secolo quinto e dell'attribuzione dei simboli a ciascuno di essi » (*Storia dell'arte cristiana,* vol. IV, p. 47). Lo splendore di questo oratorio era ben definito dall'iscrizione ora scomparsa che si leggeva una volta nell'interno, sopra la porta: *Domine, dilexi decorem domus tuae.*

L'oratorio fu ridotto nella forma attuale, quasi elittica, nel rifacimento eseguito nel 1727 in seguito ai danni causati dall'umidità, da mons. Francesco dei duchi Mattei, patriarca di Alessandria, che ne consacrò il nuovo altare. Sopra di esso, in una nicchia, fiancheggiata da due rarissime colonne di serpentino a tortiglione, le più grandi che si conoscano di questa pietra, è la statua del Battista, gettata in bronzo patinato a fumo dal cavalier Luigi Valadier romano, il quale si ispirò alla statua di legno, altre volte collocata sull'altare di questa cappella, creduta lavoro di Donatello, mentre è di un Donato da Formello, e che di presente si conserva entro una camera presso la sacrestia della Basilica. (A. VALENTINI, *La patriarcale Basilica Lateranense,* Roma 1832). Nelle pareti laterali dell'oratorio, messe a bianco e oro come la volta, si vedono due dipinti, opera di un Ruspi, che rappresentano il battesimo del Signore e la decollazione del Battista. Forse per l'infausto ricordo della donna che volle la morte del Precursore, forse per la speciale venerazione in cui era tenuto l'oratorio (depositario di numerose reliquie, ora chiuse nell'altare, il cui elenco anche anticamente si leggeva in una tavola appesa alle pareti), l'ingresso rimane proibito alle donne fino al tempo di Leone XIII: *In hoc sacellum, in quo est remissio omnium peccatorum, mulieribus ingredi fas non est . . Quapropter sancti Patres statuerunt ne feminae unquam ipsum sacellum ingrediantur* (PANVINIO, *De Basilica et Patriarchio Lateranensi,* l. III, c. VII).

e) Fra i **Monasteri** che occupavano parte dell'area Lateranense celebre era quello « di S. Pancrazio », a cui si accenna nella vita di Leone III (PL 128, 1227), testimoniato oggi dal bellissimo chiostro, opera del Vassalletti (sec. XIII). Si ricorda pure il monastero femminile « dei SS. Sergio e Bacco » (PL 128, 1301), una « schola cantorum » accanto all'oratorio di S. Stefano (PL 128, 1293) e un « ospizio per i pellegrini ».

f) Grandiosi dovevano essere i **Triclinii** del Palazzo, che servivano per le grandi solennità e per raccogliere i poveri. Oltre l'aula conciliare, che serviva anche a questo scopo, si ricordano il triclinio « di Zaccaria » posto nella torre omonima (PL 128, 1055), quello « di Gregorio IV » (PL 128, 1283) e quello « di Leone III » (PL 128, 1211) che era il più imponente, del quale si conserva una porzione di musaico — rifatto su copia — riproducente la missione del Papa e dell'imperatore.

g) Tutto questo gruppo di edifici ebbe moltissimo a soffrire durante l'assenza dei Papi ed era ridotto in tale cattivo stato ai tempi di GREGORIO XI che questo Pontefice preferì abitare in VATICANO (v.). Gli ultimi restauri del Patriarchio risalgono a LEONE X (1513–1521). SISTO V distrusse miseramente tutto questo complesso meraviglioso di edificii, sostituendovi, per opera del Fontana, l'odierno Palazzo pontificio che ha le forme classiche del primo barocco romano e le decorazioni dei manieristi dell'ultimo Cinquecento. — Ampia *Bibl.* in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, VIII, col. 1529–1887: XIV, col. 2817 nota; ENC. IT., XX, 568–572. — Numerosi studi su *L'Osservat. Rom.*, come 16-IX-1951 (affreschi del Patriarchio), 13-X-1951 (l'oratorio del papa S. Ilaro).

h) Circa l'esistenza e l'attività della scuola del Patriarchio romano e della scuola cattedrale del L. sino agli inizi della « Universitas Romanae Curiae », v. ROB. VALENTINI, *La cultura in Roma nei secc. X-XII,* in « Studi di bibliogr. e di argomento romano in memoria di L. de Gregori », Roma 1949, p. 405–18.

VI. LATERANO (Patti *del*). A) *Generalità.* B) *Questione Romana e Conciliazione.* C) *Confessionismo dello Stato italiano.* D) *Natura giuridica del Trattato politico e del Concordato ecclesiastico.* E) *Loro rapporti reciproci.* F) *Loro attuazione negli ordinamenti interni.* G) *Bibliografia.*

A) **Generalità.** *Patti o Accordi* del L. sono il Trattato e il Concordato stipulati l'11 febbraio 1929 in S. Giovanni in L. fra la S. Sede e il regno d'ITALIA (v.), essendo plenipotenziari il card. Segretario di Stato Pietro GASPARRI (v.) e il Capo del Governo Benito Mussolini, rispettivamente in rappresentanza di PIO XI (v.) e di re Vittorio Emanuele III. Inesattamente si è anche detto che gli *Atti Lateranensi* sono tre, poichè la Convenzione finanziaria, nonostante l'analogia formale e l'importanza sostanziale, costituisce semplicemente l'Allegato IV del Trattato, di cui « forma parte integrante » (art. 25 Tr.).

Tanto il Trattato quanto il Concordato portano nell'intestazione: « In nome della Santissima Trinità »; comprendono un preambolo, seguito rispettivamente da 27 e da 45 articoli.

Le trattative per la conclusione degli accordi si svolsero segretamente per la durata di circa due anni e mezzo, poichè esse si iniziano privatamente il 6 agosto e ufficiosamente il 4 ottobre del 1926. Vennero anzitutto condotte attraverso 110 conversazioni fra il prof. avv. Francesco Pacelli (fratello maggiore del futuro papa Pio XII) e il consigliere di Stato prof. Domenico Barone. Il 22 e il 25 novembre del 1927 rispettivamente il re d'Italia e Pio XI rilasciarono la necessaria delega al Capo del Governo Mussolini e al card. Segretario di Stato Gasparri, con facoltà di subdelega per parte italiana al prof. Barone e per parte vaticana al prof. F. Pacelli e a mons. F. Borgongini Duca, segretario per gli Affari Ecclesiastici Straordinari.

Il 7 febbraio 1929 il card. Gasparri comunicava al Corpo diplomatico accreditato presso la S. Sede l'imminente stipulazione degli Accordi.

Tre anni prima, il 18 febbraio 1926, Pio XI aveva indirizzata una lettera al card. Segretario di Stato, con la quale si affermava che la permanenza della Questione Romana costituiva un ostacolo pregiudiziale a qualsiasi trattativa per la riforma della legislazione ecclesiastica italiana; e nell'autunno del 1927, come già nella primavera del 1921, vi era stata una polemica nella stampa italiana sulla possibilità di eliminare l'annoso dissidio col Vaticano.

Con la politica ecclesiastica del governo fascista si era iniziato il periodo della « preconciliazione », poichè tutta una serie di disposizioni aveva condotto a un parziale ritorno al principio confessionistico e posto così le basi per una generale intesa fra i due poteri. Tramontato il tentativo del 1925 per una riforma unilaterale della legislazione ecclesiastica in senso giustamente più favorevole alla Chiesa cattolica e alla religione dello Stato ai sensi dell'art. 1 dello Statuto, non restava ormai altra soluzione che l'accordo diretto del tipo concordatario, già ripudiato dalle teorie liberali.

B) **Questione Romana e Conciliazione.** Con la stipulazione di un Trattato e di un Concordato si addivenne a una completa CONCILIAZIONE (v.) fra la S. Sede e lo Stato italiano, poichè col primo è stata « definitivamente e irrevocabilmente composta e quindi eliminata la Questione Romana » (cf. preambolo e art. 26 Tr.; preambolo della Convenz. fin.; preambolo e art. 45 del Conc.), e col secondo sono state regolate « le condizioni della religione e della Chiesa in Italia » (preambolo del Conc.).

Conseguentemente venne « abrogata la legge del 13 maggio 1871, n. 214, e qualunque altra disposizione contraria » al Trattato (art. 26 Tr.), e lo Stato italiano assunse l'impegno di rivedere « la sua legislazione in quanto interessa la materia ecclesiastica, al fine di riformarla ed integrarla, per metterla in armonia con le direttive, alle quali si ispira il Trattato stipulato con la Santa Sede » ed il Concordato (art. 29 Conc.). Ai due titoli di una legge interna dello Stato italiano, quale era quella delle cosiddette GUARENTIGIE pontificie (v.), si sono così sostituiti due atti bilaterali; a una soluzione unilaterale della Questione Romana e del problema generale delle relazioni fra lo Stato e la Chiesa in Italia è succeduto un pieno accordo fra le due parti interessate per il regolamento di tutte le principali questioni pendenti.

Fine del cosiddetto *Trattato politico* è stata la soluzione della Questione Romana, cioè del dissidio sorto fra la S. Sede e lo Stato italiano, creato dalle difficoltà di fare coesistere in Roma due sovranità, di costituire l'Urbe come capitale del regno e assicurare nello stesso tempo al governo centrale della Chiesa un'effettiva, visibile libertà e indipendenza. Principale mezzo per il raggiungimento del suddetto fine è stata la creazione dello Stato della Città del VATICANO (v.). Infatti il Trattato si propone di assicurare « alla Santa Sede in modo stabile una condizione di fatto e di diritto la quale le garantisca l'assoluta indipendenza per l'adempimento della sua alta missione nel mondo » (preambolo); afferma la « necessità di costituire » la Città del Vaticano con « la piena proprietà e l'esclusiva ed assoluta potestà e giurisdizione sovrana sul Vaticano », con conseguente creazione della Città del Vaticano (art. 3); e contempla infine il formale riconoscimento, da parte del regno d'Italia, dello « Stato della Città del Vaticano sotto la sovranità del Sommo Pontefice » (art. 26).

Un complesso di altre disposizioni integra la creazione del nuovo Stato Vaticano, che è di proporzioni minime e completamente intercluso nello Stato italiano, per assicurare alla S. Sede quella libertà ed indipendenza, che le era fino al 1870 guarentita dal cosiddetto POTERE TEMPORALE (v.) o principato civile dei Papi, cioè dall'esistenza dello Stato della Chiesa (« patrimonium beati Petri »).

Le disposizioni del Trattato si possono suddividere in quattro gruppi, a seconda che esse abbiano un carattere internazionale e diplomatico, spirituale ed ecclesiastico, territoriale, economico. E comprendono naturalmente anche la Convenzione finanziaria, con la quale lo Stato italiano si obbligò a versare alla S. Sede 750 milioni in contanti e 1 miliardo di consolidato al 5 % « a definitiva sistemazione dei rapporti finanziari in dipendenza degli avvenimenti del 1870 ».

Formalmente alla base del Trattato sta il riconoscimento, da parte del regno d'Italia, della personalità giuridica internazionale della S. Sede (art. 2), col quale si collegano direttamente gli artt. 12 e 19 riguardanti il diritto di legazione attivo e passivo. Un particolare interesse ha anche l'art. 24, che riguarda sia l'attività della S. Sede in favore della pace, sia la neutralità della Città del Vaticano.

Di carattere più propriamente spirituale ed ecclesiastico sono soprattutto le disposizioni contenute negli artt. 8, 11 e 12, con riferimento rispettivamente: all'inviolabilità della persona del PAPA (v.), alla libertà e indipendenza degli enti centrali della Chiesa, e infine alla posizione giuridica dei CARDINALI (v.) e alla libertà dei CONCLAVI (v.).

Somma importanza ha l'art. 1 del Trattato, il quale, riaffermando il principio confessionistico com'è consacrato nella prima parte dell'art. 1 del vecchio Statuto italiano, costituisce il fondamento degli Accordi, in cui si concreta la Conciliazione.

C) **Confessionismo dello Stato Italiano.** Il principio confessionistico dell'art. 1 del Trattato trova la sua naturale applicazione specialmente nelle disposizioni del Concordato, col quale viene appunto regolata *ex novo* la condizione giuridica della Chiesa e della religione cattolica entro i confini dello Stato italiano.

I principii posti nel Trattato trovano anzitutto il loro logico sviluppo nei due primi articoli del Concordato, che assicurano alla Chiesa il libero esercizio del potere spirituale, del culto e della giurisdizione in materia ecclesiastica, la libera comunicazione con tutto il mondo cattolico e con i fedeli all'interno.

Particolare carattere confessionistico hanno alcuni privilegi concessi al clero cattolico negli art. 3-8, il riconoscimento dei giorni festivi della Chiesa (art. 11), le norme riguardanti l'assistenza religiosa alle forze armate (art. 13-15), la corresponsione di assegni supplementari di congrua (art. 30), il riconoscimento degli effetti civili al matrimonio canonico (art. 34), le norme concernenti l'insegnamento religioso nelle scuole elementari e medie in armonia con la dichiarazione che « l'insegnamento della dottrina cristiana secondo la forma ricevuta dalla tradizione cattolica » costituisce « fondamento e coronamento dell'istruzione pubblica » (art. 36). Cf. anche le varie voci: CLERO, MILITARI, CONGRUA, MATRIMONIO, SCUOLE.

Notevole importanza hanno le disposizioni che stabiliscono: la revisione della circoscrizione delle diocesi (art. 16); le intese con lo Stato per la provvista dei benefici vescovili e parrocchiali in sostituzione dell' « exequatur », del regio « placet », del regio patronato (art. 19-25); il riconoscimento agli enti ecclesiastici della personalità giuridica nell'ordinamento statuale (art. 29 e 31); la non ingerenza delle autorità scolastiche italiane negli istituti cattolici d'istruzione (art. 39); il riconoscimento della

attività (non politica) dell'Azione Cattolica Italiana (art. 43)...

Completo e moderno, il Concordato del L. è stato giudicato da Pio XI come « un Concordato che, se non è il migliore di quanti ce ne possono essere, è certo tra i migliori », e da Mussolini come « il migliore dal punto di vista dello Stato ».

La dottrina è molto divisa nel giudicare l'atteggiamento dello Stato italiano verso la religione e quindi nel qualificare l'orientamento della legislazione concordataria, poichè lo Stato italiano è variamente definito: confessionista, non confessionista, cattolico, superconfessionale, ecc. L'opinione giustamente prevalente sostiene che si sia attuato in Italia un « confessionismo » in senso moderno, ossia parziale, moderato.

Se questo carattere ha l'attuale regime concordatario, cioè il rapporto sostanziale fra lo Stato e la Chiesa o più propriamente fra lo Stato e la religione, il sistema formale di relazioni fra Stato e Chiesa in Italia è da alcuni ritenuto « giurisdizionalista » (v. GIURISDIZIONE eccles.), da altri « separatista ». Ma la dottrina dominante ha dimostrato che difficilmente si può avere una più tipica forma di « coordinazione » di quella instaurata in Italia dopo il 1929, imperniata su un parziale confessionismo statuale che fa coesistere la posizione preminente (di fatto e di diritto) della religione dello Stato con la libertà degli altri culti ammessi. Ci troviamo pertanto di fronte a una dualità di poteri, portatori di ordinamenti giuridici originari e separati, i quali sul piano concordatario si coordinano in un regime di concordia e di collaborazione con distinzione delle rispettive sfere di competenza.

D) **La natura giuridica del Trattato politico e del Concordato ecclesiastico** è dalla dottrina discussa sotto diversi punti di vista. Per il Trattato, eccettuata un'opinione isolata che lo definisce sostanzialmente un CONCORDATO (v.), vi è stata concordia nella sua qualificazione di « trattato internazionale ». Che il Trattato non sia infatti un concordato per la materia regolata appare anche dal fatto che le due alte parti contraenti hanno ritenuto di dovere stipulare due atti distinti e denominarli diversamente. La sua natura giuridica internazionale non apparirebbe ugualmente dubbia per quella parte della dottrina, che assimila appunto i concordati ecclesiastici ai trattati internazionali, e non potrebbe invece essere negata da coloro, che fanno rientrare i concordati nell'ordinamento giuridico interno della Chiesa o dello Stato.

Tuttavia si è trovata in difficoltà quella parte della dottrina, che da un lato sosteneva essere avvenuta nel 1870 l'estinzione per *debellatio* dell'antico Stato pontificio, e dall'altro negava la personalità giuridica internazionale della S. Sede o della Chiesa cattolica. Infatti restava da spiegare come un trattato internazionale fosse stato stipulato dallo Stato italiano con un ente sprovvisto della personalità giuridica internazionale. Si è sostenuto che la S. Sede sarebbe diventata soggetto di diritto internazionale allo scambio delle ratifiche del Trattato, oppure che parte contraente di questo sarebbe il nuovo Stato della Città del Vaticano, avente la S. Sede per organo supremo o per persona statuale. Ma le varie formulazioni di queste due teorie cadono di fronte alla considerazione che la capacità giuridica dei contraenti non può essere una conseguenza, ma soltanto un presupposto dell'atto giuridico posto in essere. Ed è poi evidente che la Città del Vaticano prende vita dal Trattato, non questo da quella, poichè l'oggetto di un atto non può esserne il soggetto. Nè maggiore fondamento ha quella teoria, secondo la quale la S. Sede avrebbe stipulato il Trattato nella duplice veste di istituzione suprema della Chiesa cattolica e di organo o rappresentante di un sopravvivente Stato pontificio. Infatti è anzitutto dimostrato dalla più autorevole dottrina che lo Stato della Chiesa venne estinto per *debellatio*, come appare del resto implicitamente riconosciuto anche da solenni dichiarazioni della S. Sede e precisamente sia dalle proteste pontificie contro la perdita, spoliazione, sottrazione, distruzione, soppressione del potere temporale o principato civile, sia dai discorsi fatti in occasione della costituzione o creazione dello Stato della Città del Vaticano. In secondo luogo la strana concezione, secondo cui le parti contraenti del Trattato sarebbero addirittura tre (in quanto la S. Sede rappresenterebbe due distinti soggetti), appare confutata anche dallo spirito e dalla lettera dei Patti del L., poichè la necessità di risolvere la Questione Romana significava che mancava alla S. Sede una base territoriale in sovranità, e d'altra parte l'articolo 45 del Concordato afferma che il Trattato è stato « stipulato fra le *stesse* alte parti » che stipularono il Concordato del quale non poteva ovviamente essere soggetto l'antico Stato pontificio.

Conseguentemente si deve ritenere che il Trattato del L. è un vero trattato internazionale stipulato dallo Stato italiano con quell'altro soggetto di diritto internazionale, che è la S. Sede, indipendentemente dall'esistenza di uno Stato pontificio comunque denominato: cf. le più recenti osservazioni critiche presso A. PIOLA, « *Debellatio* » *dell'antico Stato pontificio e parti contraenti del Trattato Lateranense*, in *Riv. di dir. internaz.*, 1940. Per l'analoga natura giuridica del Concordato, nonchè per la dimostrazione della personalità giuridica internazionale della S. Sede, si argomenti da quanto si dice in generale nella voce CONCORDATO (v.).

E) **Loro reciproci rapporti**. Tanto da quella parte della dottrina, che riconosce un'uguale natura giuridica internazionale ai due atti del L., quanto dai giuristi, che negano invece al Concordato il carattere di speciale trattato internazionale, si è molto discusso sul rapporto intercedente fra le due convenzioni, le quali hanno avuto simultaneità di stipulazione e di entrata in vigore. Mentre appare evidente che vi è tra di esse una connessione storico-politica, si può invece dubitare se esista fra il Trattato e il Concordato un'interdipendenza o inscindibilità giuridica per l'avvenire, tale che la eventuale estinzione dell'uno porti di conseguenza con sè la caduta dell'altro, indipendentemente dalle comuni cause di estinzione dei comuni trattati internazionali e dalla possibilità di denuncia unilaterale per rappresaglia. La delicata questione d'interpretazione, non sempre impostata correttamente nè sviscerata con obbiettiva serenità, appare peraltro prevalentemente teorica e subordinata a ragioni politiche. Può bastare perciò un riassunto dei principali argomenti addotti nell'uno e nell'altro senso da autorevoli giuristi.

In favore dell'inscindibilità giuridica si è soprattutto osservato che: 1) all'inizio delle trattative, il card. Segretario di Stato aveva dato istruzioni al prof. Pacelli secondo cui « alla convenzione politica

conviene abbinare una convenzione concordataria, che regoli la legislazione ecclesiastica in Italia »; 2) Pio XI dichiarò solennemente e ripetutamente che i due atti « aut simul stabunt, aut simul cadent », e che il Concordato era la « condizione *sine qua non* del trattato », di cui doveva appunto costituire la « condizione di essere e di vita »; 3) la relazione del Capo del Governo italiano sul disegno di legge per l'esecuzione dei Patti del L. si chiude con l'affermazione: « Come fu detto dalla somma autorità della Chiesa, il Concordato integra e completa il Trattato »; 4) il principio confessionistico è posto nel Trattato (art. 1), insieme con altre disposizioni più propriamente concordatarie, e soltanto richiamato nell'art. 1 del Concordato; 5) i due protocolli furono firmati insieme, ratificati con unico atto e ad essi fu dato vigore contemporaneo (ai sensi dell'art. 45 Conc.); 6) nell'art. 26 Tr. la S. Sede dichiara che « quanto le occorre per provvedere con la dovuta libertà ed indipendenza al governo pastorale della diocesi di Roma e della Chiesa cattolica in Italia e nel mondo » — in modo da poter considerare risolta la Questione Romana e riconoscere il regno d'Italia con Roma capitale dello Stato italiano — le « viene assicurato adeguatamente con *gli accordi, i quali sono oggi sottoscritti* » (dunque: col Trattato e col Concordato); 7) nel preambolo del Concordato si afferma che questo si accompagna al Trattato « per necessario complemento ».

I negatori dell'inscindibilità giuridica hanno ribattuto che: *a*) per l'interpretazione di atti bilaterali, non basta fare ricorso alle opinioni e alle intenzioni di una delle due alte parti, tanto più quando è difficile distinguere il valore giuridico dal significato politico di esse; *b*) si può dimostrare come il card. Gasparri e il prof. Pacelli non abbiano inteso il « conviene abbinare » nel senso di un'inscindibilità futura, ma soltanto di una contemporanea stipulazione; *c*) i discorsi parlamentari del Capo del Governo e del Ministro guardasigilli sono interpretabili in un senso diverso da quello che si vorrebbe dare alla frase generica contenuta nella chiusa della citata relazione; *d*) le clausole di carattere ecclesiastico contenute nel Trattato significano soltanto che esse servono ad integrare la soluzione territoriale data alla Questione Romana e quindi a meglio assicurare la necessaria libertà e indipendenza del governo centrale della Chiesa; *e*) e analogamente la parola « accordi » (scritta appunto con iniziale minuscola) si riferisce soltanto al complesso di accordi contenuti nei molti articoli del Trattato con allegata Convenzione finanziaria (cf. art. 6 Tr. e art. 30 Conc.), e non ha il senso di Patti, Trattati, Atti, Convenzioni, Protocolli . . . (cf. il processo verbale per lo scambio delle ratifiche); *f*) « complementare » può significare, anzichè « integrante », soltanto « accessorio »; ne consegue che potrà essere soltanto il Concordato, atto accessorio, a dover seguire le sorti dell'atto principale, e non, viceversa, il Trattato a essere vincolato per l'avvenire al Concordato; *g*) i due atti regolano due questioni distinte (come appare anche solo dai rispettivi preamboli), chiudendo il Trattato politico un dissidio passato e regolando il Concordato problemi futuri; *h*) l'unico processo verbale per lo scambio delle ratifiche tiene nettamente distinti i due atti con i rispettivi fini e afferma semplicemente l'uguale obbligatorietà di essi; *i*) se le due alte parti contraenti avessero concordemente voluto che il Trattato e il Concordato fossero giuridicamente inscindibili per l'avvenire, avrebbero potuto stipulare un atto unico o almeno apporre ad essi una clausola esplicita in tal senso eccezionale; *l*) infine, non potendosi presumere sottinteso che una parte contraente abbia assunto un grave obbligo come quello di vincolare perennemente il Concordato al Trattato, l'onere della dimostrazione incombe a chi vuole sostenere l'inscindibilità, e conseguentemente, in caso di dubbio, si deve concludere per la negativa. Cf. la bibl. cit. presso A. Piola, *Inscindibilità giuridica dei Patti Lateranensi*, in *Il dir. eccl.*, 1937.

F) **Loro attuazione negli ordinamenti interni.** Il Trattato e il Concordato, avendo natura giuridica internazionale, hanno efficacia soltanto nell'ordinamento esterno e vincolano quindi direttamente e immediatamente solo le due alte parti contraenti; le quali hanno dovuto dar loro esecuzione interna per fare acquistare alle norme contenute nei due atti valore giuridico negli ordinamenti della Chiesa e dello Stato e quindi l'obbligatorietà anche per i rispettivi *subditi legum*, cioè i fedeli e i cittadini. Il cosiddetto « ordine di esecuzione » è stato dato dalla S. Sede con l'inserzione del testo dei Patti negli *Acta Apostolicae Sedis*, organo ufficiale delle leggi canoniche, e dallo Stato italiano con l'emanazione della *Legge 27-5-1929 n. 810*, la quale, prima di riportare integralmente il testo del Trattato e del Concordato, dispone all'art 1: « Piena ed intera esecuzione è data al Trattato, ai quattro allegati annessi, e al Concordato, sottoscritti in Roma, fra la Santa Sede e l'Italia, l'11 febbraio 1929 ». Detta legge italiana, emanata dopo che la legge 9-12-1928 n. 2693 aveva prescritta l'audizione preventiva del parere del Gran Consiglio del fascismo sulle proposte di legge concernenti questioni aventi carattere costituzionale come « i rapporti tra lo Stato e la Santa Sede » (art. 12, n. 7), ha il carattere di legge costituzionale, che la distingue dalle leggi ordinarie di attuazione del Concordato per singole materie ecclesiastiche. Le più importanti fra queste sono le leggi 27-5-1929 n. 847 per l'applicazione del Concordato (art. 34) nella parte relativa al matrimonio (a cui corrisponde l'istruzione 1-7-1929 della S. Congregazione dei Sacramenti) e 27-5-1929 n. 848 sugli istituti ecclesiastici.

Numerose altre disposizioni sono seguite nel formare le nuove fonti specifiche del diritto ecclesiastico italiano, dando il carattere di *vincolata concordatariamente* alla maggior parte della legislazione italiana in materia ecclesiastica.

Mentre nei confronti della S. Sede, e quindi per l'aspetto internazionalistico, hanno valore soltanto le norme contenute nei Patti del L. e un'eventuale loro violazione darebbe luogo ad un illecito internazionale, nell'ordinamento giuridico dello Stato italiano si può porre un delicato problema d'interpretazione con riferimento ad eventuali discordanze o contrasti fra disposizioni contenute nella legge costituzionale d'esecuzione del Trattato e del Concordato e altre disposizioni poste in leggi ordinarie di pari data o di successiva emanazione. Per chi non riconosce che, in seguito alla legge sul Gran Consiglio del fascismo, abbia assunta rilevanza giuridica la distinzione fra leggi costituzionali e leggi ordinarie, possono servire le comuni regole d'interpretazione; ma per chi scorge nella norma costituzionale un'efficacia giuridica gerarchicamente superiore, s'impone invece il principio, secondo cui una

legge costituzionale non può essere abrogata o derogata da una legge ordinaria, con tutte le sue logiche conseguenze. Secondo questa seconda teoria il problema d'interpretazione riceve dal punto di vista del diritto interno un'analoga soluzione a quella che s'impone nell'ordinamento internazionale. Per maggiori sviluppi cf. A. Piola, *Sulla concordanza delle leggi italiane di attuazione con i Patti Lateranensi*, in « Scritti giuridici in onore di Santi Romano », III (Padova 1939).

G) Bibliografia. — D. Anzilotti, *La condizione giuridica internazionale della Santa Sede in seguito agli Accordi del Laterano*, in *Riv. di dir. internaz.*, 1929. — A. Baldassarri, *Il Trattato del L.*, in *Annuario della R. Univ. di Macerata*, 1930. — G. Balladore Pallieri, *Il diritto internazionale ecclesiastico*, Padova 1940. — A. Bertola-A. C. Jemolo, *Codice ecclesiastico*, Padova 1937. — F. M. Cappello, *Intorno ai Patti Lateranensi*, in *Civ. Catt.*, 1932-I, p. 237-50. — A. Checchini, *La natura giuridica della Città del Vaticano e del « Trattato » Lateranense*, in *Riv. di dir. internaz.*, 1930. — Id., *Introduzione dommatica al diritto ecclesiastico italiano*, Padova 1937. — *Chiesa e Stato*. Scritti a cura dell'Univ. Catt. del S. Cuore, Milano 1939. — Y. de la Brière, *Le Traité du Latran et le nouvel Etat pontifical*, in *Revue de droit international et de législation comparée*, 1929. — V. del Giudice, *Le nuove basi del diritto ecclesiastico italiano*, Milano 1929. — Id., *La Questione Rom. e i rapporti tra Stato e Chiesa fino alla Conciliaz.* (*Considerazione sui Patti Later. e sull'art. 7 della Costituz. repubblicana*), Roma 1947. — J. T. Delos, *Le Traité du Latran et la situation juridique nouvelle de la papauté*, in *Revue générale de droit international public*, 1930. — G. Diena, *La Santa Sede e il diritto internazionale dopo gli Accordi Lateranensi*, in *Riv. di dir. internaz.*, 1929. — P. Dilhac, *Les Accords du Latran*, Paris 1932. — M. Falco, *La natura giuridica degli Accordi Lateranensi e le loro relazioni*, in *Temi emil.*, 1929. — Id., *The legal position of the Holy See before and after the Lateran Agreements*, London 1935. — Id., *Accordi Lateranensi*, in *Nuovo Dig. Ital.*, vol. I, 1937. — Z. Giacometti, *Zur Losung der Römischen Frage*, in *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, 1931. — A. Giannini, *I Concordati postbellici*, 2 voll. Milano 1929-36. — R. Giustiniani, *Bibliografia degli Accordi Lateranensi*, fino all'11-II-1934, in *Il dir. eccles.*, 1934. — Hagen, *Die Rechtsstellung des Hl. Stuhles nach den Lateranverträgen*, Stuttgart 1930. — R. Jacuzio, *Commento della nuova legislazione in materia ecclesiastica*, Torino 1932. — C. Jannaccone, *I fondamenti del diritto ecclesiastico internazionale*, Milano 1936. — R. Jarrige, *La condition internationale du Saint-Siège*, Paris 1930. — L. Le Fur, *Le S. Siège et le droit des gens*, Paris 1930. — *Les Accords du Latran* di Baudrillart, De la Brière, Bucaille, Le Fur, Misserey, Trogan, Vanneufville, Paris s. d. [1929 o 1930] — Liermann, *Staat und Kirche in den Lateranverträgen zwischen dem Heiligen Stuhl und Italien*, in *Archiv. des öffentlichen Rechts*, 1930. — M. Miele, *La condizione giuridica internazionale della S. Sede e della Città del Vaticano*, Milano 1937. — G. Morelli, *Il Trattato fra l'Italia e la Santa Sede*, in *Riv. di dir. internaz.*, 1929. — B. Mussolini, *Gli Accordi del L.*, Roma 1929. — V. E. Orlando, *Su alcuni miei rapporti di governo con la S. Sede*, Napoli 1930. — Id., *Nessi storici e giuridici fra gli Accordi Lateranensi e l'ordinamento anteriore*, in *Studi in onore di Fancesco Scaduto*, II (Firenze 1936). — A. P. Pasquazi, *Jus internationale publicum*, Roma 1935. — Pio XI, *Parole pontificie sugli Accordi del L.*, Roma 1929. — A. Piola, *La Questione Romana nella storia e nel diritto*, Padova 1931. — Id., *Stato e Chiesa dopo il Concordato*, S. Margherita L. 1933 — Id., *Trattato e Concordato fra Italia e S. Sede*, S Margherita L. 1935. — Id., *Introduzione al diritto concordatario comparato*, Milano 1937. — L. Rivet, *La Question Romaine et le Traité du Latran*, Paris 1931. — F. G. Savagnone, *Trattato e Concordato*, in « Atti della R Accademia di Scienze, Lettere e Belle Arti » di Palermo, vol. XVII, 1932. — P. Schoen, *Die rechtliche Natur der Vatikanstadt und der politischen Lateranverträgen*, in *Zeitschrift für öffentl. Rechts*, 1934. — M. Siotto-Pintor, *Die Erledigung der « Römische Frage » durch die Lateranverträge und das neue Kirchenrecht in Italien*, in *Jahrbuch des öffentlichen, Rechts*, 1930 — A. Solmi, *Gli Accordi del L.* in *Bollettino del Circolo giuridico* di Milano 1929. — G. Stocchiero, *Il Codice del Clero*, Vicenza. — L. Tostain, *Le Traité politique du Latran et la personnalité en droit international public*, Paris 1930. — H. Wagnon, *Concordats et droit international*, Gembloux 1935. — Cf. inoltre i trattati di diritto ecclesiastico (Del Giudice, Falco, Jemolo, Schiappoli, Zanobini . . .) e di diritto internazionale (Balladore, Diena, Fedozzi, Romano...), le op. cit. alla voce Vaticano (*Stato della Città del*) alla voce Italia (Bibliogr., H) e a Questione Romana.

VII. LATERANO (Pontif. Ateneo e Seminario Pontif. *del*) v. Istituti di Studi Superiori, A 2.

LATIMER Ugo (1485?-1555), n. da un fattore del Leicestershire, si addottorò in lettere e filosofia (1514), fu ordinato a Lincoln, predicatore (autorizzato nel 1522 a predicare in ogni parte del paese), ottenne il baccellierato in teologia nel 1524 con una orazione contro Melantone (v.). Nel 1525 si rifiutava di predicare contro Lutero e la Riforma protestante (v.). In seguito i sospetti circa la sua ortodossia furono sempre più confermati dalle sue prediche, le quali peraltro erano allora più audaci che eretiche. Guadagnatasi l'amicizia di Enrico VIII (v.) e di Tomm. Cromwell (v.), fu eletto vescovo di Worcester (1534) e partecipò alla vita politica del paese. Ma essendosi rifiutato di firmare i 6 « articoli di uniformità » (1539) fu destituito, segregato ed esiliato da Londra e dalla sua diocesi. Sotto Edoardo VI ritornò a Londra e nel 1548 era fatto predicatore di corte. Con passione si applicò alla riforma morale dei « riformati », pur partecipando, in verità con gravi intemperanze, anche agli affari e alle discussioni politiche. Intanto aveva lasciato cadere tutte le residue credenze « romane », e si era accostato alla dottrina di Zwingli (v.). Salita al trono Maria Tudor la Cattolica, non volle fuggire e si recò a Londra invitato dalla regina. Con Ridley e Cranmer (v.) sostenne a Oxford le sue opinioni sulla Messa (aprile 1554). Condannato come eretico, non volle ritrattarsi e finì sul rogo (16-X-1555) a Oxford fuori del Balliol College, finendo una vita che era sempre stata in lotta coi governanti del paese e con le alte cariche della Chiesa sia cattolica, sia anglicana (alla quale apparteneva) e trascorsa quasi per metà in prigione per diversi motivi.

Porta nella sua opera tutta la foga e l'entusiasmo dell'uomo del popolo, che della letteratura e della coltura sua, non disprezzabile, si serve soltanto per divulgare e sostenere i suoi principi morali. La vivacissima prosa delle sue prediche ha importanza

grande perchè riproduce, meglio di altri scritti dell'epoca, il linguaggio quotidiano: le immagini sono semplici, schiette, prese dalla vita quotidiana, quasi sempre efficacissime. Con la parola egli vuole veramente « riformare »: disprezza i nuovi prelati che non chiedono altro se non di conservare i privilegi ottenuti grazie alla loro sottomissione ai voleri del re: vorrebbe vederli attivi, battaglieri, instancabili all'opera cui egli dà tutto se stesso; non lesina frizzi, ironie, invettive all'indirizzo dei prelati, dei governanti e dello stesso re. Con la semplicità della dizione, con il desiderio di chiarezza L. ha cooperato in non piccola misura allo sfrondamento di quanto era inutile nella lingua, rendendola sempre più duttile, adeguandola alla mentalità del popolo inglese, senza sacrificare troppo della ricchezza nuovamente attinta, per opera dei dotti, alla eredità latina. — *L. s. sermons and remains*, a cura di G. E. Corrie, 2 voll., Cambridge 1844 s. — Enc. It., XX, 581. — Biografie di R Demans (London 1881²) e di A. J Carlyle (ivi 1899).

LATINA (Chiesa). Si dice *Ch. L.* il complesso delle Chiese dipendenti dal Patriarcato Romano (v.), mentre si chiama *Chiesa Orientale* il complesso delle Chiese che sono o furono dipendenti dai Patriarcati Orientali (v.) di Costantinopoli, Alessandria, Antiochia, Gerusalemme (v. anche Oriente).

La distinzione si profilò chiaramente quando colla divisione dell'impero romano in occidentale e orientale, Costantinopoli, scelta capitale dell'impero orientale, divenne, col favore imperiale, il centro di unità degli altri patriarcati, eccetto Roma, su loro esercitando il suo influsso e il suo potere, facendosi chiamare appunto « seconda Roma ». Si ebbero così due parti nell'unica Chiesa, che corrispondevano geograficamente alle due parti dell'impero e dipendevano l'una immediatamente dal Patriarcato d'Occidente cioè da Roma, l'altra immediatamente dal Patriarcato di Costantinopoli, benchè entrambe si unissero nella dipendenza dal Pontefice di Roma. Lo Scisma orientale (v.) fece *due Chiese* delle *due parti* di un'unica Chiesa (anzi, mentre la Ch. L. conservò la sua unità, la Chiesa Orientale si spezzò in molte chiese *autocefale* e *nazionali*).

Ora sono considerate **Chiese Orientali**: *a*) le quattro Chiese patriarcali (Costantinopoli, Antiochia, Gerusalemme, Alessandria); *b*) le Chiese che facevano parte dei 4 Patriarcati e poi si resero autonome (le Chiese Sinaitica, Ciprica, Maronitica); *c*) le Chiese fondate dalle 4 patriarcali fuori dei confini dell'antico impero romano, prima sottoposte ai 4 patriarchi, poi resesi indipendenti (le Chiese Russa, Rutena, Bulgara, Rumena, Serba, Greca . . .); *d*) quelle comunità che si formarono anche in regioni « latine », ma coi riti e la disciplina orientale (benchè non sempre dipendenti da una Chiesa dell'Oriente propriamente detto), p. e. alcune comunità Rutene negli Stati Uniti d'America, i Russi a Parigi . . Gli orientali che tornarono all'unità della Chiesa (oggi c. 8 milioni) mantennero la loro disciplina e i loro riti. Tutti gli altri cattolici (c. 350 milioni) appartengono alla **Chiesa Latina** (v. Cattolici).

Dato che la figura di Patriarcato (v.) ha perduto ormai tutti gli elementi giurisdizionali antichi, in concreto oggi le caratteristiche della Ch. L. sono: 1) la *lingua latina* nella Liturgia (v.); solo il rito glagolitico-romano adopera la lingua slava (v. Lingue liturgiche); 2) l'assoluta prevalenza del *Rito Romano* (v. Riti): tuttavia sussistono ancora nelle regioni latine, con estensione molto limitata, i riti di antiche Chiese (come il mozarabico di Toledo, l'ambrosiano di Milano, il lionese, il bracarense) e degli antichi Ordini religiosi (come il benedettino, il carmelitano, il certosino, il cistercense, il domenicano, il francescano, il premonstratense); 3) il *celibato* del clero diocesano (v. Celibato); 4) la Comunione *sub una specie;* 5) la consacrazione col *pane azimo* (v. Azzimiti e Fermentari).

La disciplina della Ch. L. è codificata nel *CJC* (v. Diritto Canonico), i cui due primi canoni suonano così: « Licet in Codice Juris Canonici Ecclesiae quoque Orientalis disciplina saepe referatur, ipse tamen unam respicit Latinam Ecclesiam, neque Orientalem obbligat, nisi de iis agatur, quae ex ipsa rei natura etiam Orientalem afficiunt » (can 1); « Codex plerumque nihil decernit de ritibus et caeremoniis quas liturgici libri, ab Ecclesia Latina probati, servandas praecipiunt in celebratione sacrosancti Missae sacrificii, in administratione sacramentorum ac sacramentalium aliisque sacris peragendis » (can. 2). — Cf. le voci Chiesa, Gerarchia, Cattolicità, Oriente, Riti, Liturgia, Greci uniti, Scismatici.

Bibl. — Vermeersch-Creusen, *Epit. juris can.* I (Brugis 1933) 67 ss. — R. Janin, *Les Églises orientales et les Rites orientaux*, Paris 1923. — L. Homo, *L'Empire Romain*, Paris 1925, p 365 ss. — Mich. le Quien, *Oriens christianus in quatuor Patriarchatus digestus*, Paris 1740. — Joh. M. Hanssens, *Institutiones systemat.-historicae liturgiae*, Roma 1935, p. 95 ss. — F. M Cappello, *Jus Ecclesiae Latinae cum jure Ecclesiae Orientalis comparatum*, in *Gregorianum*, 7 (1926) 489 ss. — L Grammatica, *Testo e Atlante di Geografia ecclesiastica e missionaria*, Bergamo 1928. — Streit, *Atlas hierarchicus*, Paderborn 1929. — L'organizzazione della Ch. L. è presentata ogni anno dall'*Annuario Pontificio*.

LATINA (La Vecchia *versione*). v. Versioni della Bibbia.

LATINA (Lingua e Letteratura) Cristiana. La le. L. cr. ebbe, rispetto a quella greca, uno sviluppo tardivo e non presenta monumenti notabili prima della fine del sec. II Questo fatto, per quanto a tutta prima possa meravigliare, si spiega agevolmente quando si pensi che la Grecia, politicamente conquistata, aveva culturalmente conquistato il mondo romano, e non v'era centro importante d'Occidente dove non si parlasse il greco, come già ai loro tempi riconoscevano Orazio (« Graecia capta ferum victorem cepit . . . ») e Cicerone (« Graeca leguntur in omnibus fere gentibus; latina suis finibus, exiguis sane, continentur », *pro Archia*, X, 23). « Soltanto nella seconda metà del sec. III diviene sensibile la retrocessione del greco davanti al latino; si accentuerà nel IV sec., quando uomini come Rufino e S. Girolamo si assumeranno l'utile missione di tradurre per gli occidentali le più notevoli produzioni del pensiero greco cristiano » (P. de Labriolle, *Hist. de la littér. lat. chrét.*, I, p. 67). Il proselitismo cristiano aveva fatto le prime conquiste tra elementi giudei e pagani di lingua greca. Nella stessa Roma il greco doveva essere familiare ai centri cristiani: in greco parla ad essi S. Paolo nell'*epistola ai* Romani (v.); in greco, sembra, si celebrò il culto fino a tutto il sec. III; in greco furono composti i principali scritti cristiani

usciti da Roma nel sec. II, come la lettera di S. CLEMENTE I (v.) ai Corinti, il *Pastore* di ERMA (v.), il *Dialogo* di CAIO (v.); in greco scrivono S. GIUSTINO (v.), S. IRENEO (v.), i « confessori » di Lione e, all'inizio del sec. III, S. IPPOLITO (v.).

I. **La le. L. cr. antica.** *A)* Cominciò con traduzioni dal greco dei libri del Nuovo e poi del Vecchio Testamento, a vantaggio di quei fedeli del mondo latino, poco o nulla letterati, i quali poco o nulla conoscevano il greco e per i quali, dunque, i testi sacri fondamentali della nuova religione sarebbero rimasti lettera morta. Per la stessa esigenza in altri luoghi sorsero le versioni siriache, copte, arabe, armene... v. VERSIONI BIBLICHE. Le prime versioni ll. dovettero apparire durante il sec. II, poichè TERTULLIANO (v.) sembra bene che le avesse sott'occhio; e verso la metà del sec. III gli scritti di CIPRIANO (v.) in Africa e di NOVAZIANO (v.) a Roma dimostrano che tutti o quasi tutti i libri sacri erano stati voltati in l. Da chi fossero fatte tali versioni, in quale tempo precisamente, in quali condizioni e quante fossero, è ancora oggetto di discussioni, che, per mancanza di elementi, non si chiuderanno tanto presto. Coi testi sacri, furono tradotti di buon'ora anche alcuni APOCRIFI (v.), come gli *Acta Pauli*, e diversi opuscoli cari alla pietà dei fedeli, come la DIDACHÈ (v.), la lettera ai Corinti di S. CLEMENTE I (v.), il *Pastore* di ERMA (v.; s'intende la « versio vulgata », poichè la « versio Palatina » è più tardiva, della fine del sec. IV), l'epistola di BARNABA (v.)...

Queste versioni sono di grande interesse non solo per il teologo — perchè sono più antiche dei più antichi mss. greci della Bibbia e sono pur sempre un commentario — ma anche per il filologo e per lo storico della letteratura, poichè contribuirono efficacemente a formare la lingua e lo stile degli scrittori cristiani e hanno lasciato tracce notevoli anche nei secoli posteriori alla versione di S. GIROLAMO (v.), fino ai nostri giorni (ad es., ancor oggi si rappresenta il Bambino Gesù tra un bue e un asino nel presepio per una falsa traduzione di Abacuc III 2 fatta dai Settanta e propagata nel mondo occidentale dai traduttori latini): la Bibbia l. è stata uno degli elementi della lega di cui sono fatte le lingue neolatine e « uno dei principali fattori della nostra civiltà occidentale » (P. DE LABRIOLLE, *o. c.*, p. 74): cf. S. BLONDHEIM, *Les parlers judéo-romans et la « vetus latina »*, Paris 1925; TRENEL, *L'Ancien Testament et la langue française du moyen-âge*, Paris 1904. La venerazione del testo sacro e la necessità di renderlo accessibile anche ai meno dotti esigevano che la versione fosse scrupolosamente esatta, letterale e abbastanza popolare, sacrificando le preoccupazioni letterarie (che, invece, tormentano ad es. le versioni di CICERONE dal greco). Così fu che il l. biblico, diventato il l. dei cristiani, si incorporò, in gran numero: — 1) parole nuove semplicemente traslitterate dal greco (ad es. *Acedia, Agonia, Apostata, Apostolus, Baptisma, Blasphemia, Catholicus, Diabolus, Diaconus, Extasis, Episcopus, Eleemosyna, Homilia, Laicus, Martyr, Monachus*...; v. DE LABRIOLLE, *o. c.*, p. 77, nota 1); — 2) nuove forme sintattiche greche (ad es. l'uso del singolare collettivo, come *martyr*, *haereticus;* l'uso dell'aggettivo al posto del genitivo, come *verba dominica;* il genitivo assoluto, come *cogitantium omnium*, cf. Lc III 15; il genitivo di paragone, come *major horum*, cf. I Cor XIII 13); — 3) portò turbamenti nella costruzione dei verbi (come *benedicere* con l'accusativo) e delle proposizioni (come: « cum *esset* in loco quodam *orantem* » cf. Lc XI 1; le proposizioni oggettive o soggettive infinitive introdotte con *quod* seguito da modo finito anzichè con l'infinito; l'abbondanza delle forme participiali, di cui il l. era povero, e in particolare l'uso del participio presente con valore di aoristo...); — 4) vocaboli e frasi ebraiche passarono al l. attraverso i Settanta e i Vangeli (come *Alleluia, Cherubim, Gehenna, Hosanna, Pascha, Sabaoth, Rabbi*...; forme come *in diebus suis, verbum quod factum est;* il genitivo intensivo, come *canticum canticorum;* il genitivo di qualità, come *filius caritatis*, e di apposizione, come *aevitas temporis;* l'ablativo di paragone introdotto con *ab*, come *maior ab illo*; le reduplicazioni del verbo e del sostantivo, come *benedixisti benedictionem, morte morieris*); — 5) si spostò il senso di alcune parole l. (come *Absolvere, Aedificare, Conditio* [= creazione], *Conversio, Devotio, Lucrari* [= convertire], *Paenitentia, Praedicatio, Praevaricatio, Remissio, Tingere* [= battezzare], *Virtutes* [= miracoli], *Vocatio*...); — 6) si crearono nuovi vocaboli (come molti aggettivi con desinenza in *-tor*, e *-trix*, in *-orius*, in *-bilis*, in *-bundus;* verbi con prefissi nuovi, come *subintrare*, e nuove terminazioni in *-are*), specialmente nel campo dei sostantivi astratti (come *Trinitas, Incarnatio*) di cui il l. era estremamente povero, secondo il principio già affermato (« imponenda nova novis rebus nomina », *De fin.*, III, 1) e attuato da Cicerone, cui si richiama anche S. Girolamo (*In Gal.*, I, 12, PL 26, 323 BC) per giustificare i neologismi della sua opera.

B) Secondo SCHRIJNEN queste modificazioni vennero a costituire un vero « l. cristiano », lingua originale, creazione nuova, che i cristiani erano soli ad usare, benchè subisse l'influenza del parlar comune e a sua volta a lungo andare reagisse su di esso. Siffatta concezione, ci sembra, va mitigata. I cristiani, pur costituendo spiritualmente un mondo a parte nel mondo pagano (« gens lucifuga » li chiama Minucio Felice), tuttavia vivevano praticamente nel mondo comune, in tutti i settori dell'attività privata e pubblica, come ce li descrive Tertulliano; e pertanto non potevano avere una lingua particolare distinta dal parlar comune, se non limitatamente a quel complesso di vocaboli e di frasi, certo notevole, che aveva un uso riservato, liturgico nelle riunioni di culto e di istruzione. D'altronde, se la li. L. cr. fosse davvero una creazione nuova ad uso esclusivo dei cristiani, e se, come tutti ammettono, tale creazione fu operata principalmente dalle ricordate versioni bibliche, bisognerebbe concludere che queste usarono un linguaggio nuovo e dunque inintelligibile ai primi fedeli; il che avrebbe annullato lo scopo pedagogico delle versioni stesse.

Il problema è complesso, oscuro. Ci sembra che le « novità » della li. L. cr. si debbano: in parte alla collaborazione collettiva incosciente dei cristiani che, già prima delle versioni bibliche, nelle loro riunioni e nei loro rapporti privati, rievocavano la predicazione ricevuta e plasmavano lentamente il parlar comune, adattandolo secondo le regole generali del l., e creando forme nuove secondo analogia, per esprimere idee, cose e sentimenti nuovi, come solitamente avviene nell'evoluzione linguistica; in parte allo stesso parlar comune (specialmente delle classi popolari e campagnuole, tra le quali il cri-

stianesimo aveva fatto il maggior numero di proseliti), che era anche il parlare dei cristiani: esso infatti possedeva già parecchie di quelle forme che, distanti dalla « urbanitas » consacrata nelle opere classiche, si considerarono « novità cristiane » non perchè fossero create « ex novo » dai cristiani, ma soltanto perchè furono trasmesse e letterariamente fissate dagli scrittori cristiani (cf. esempi presso P. DE LABRIOLLE, *o. c.*, p. 77 s nelle note); in parte alle iniziative individuali, specialmente dei traduttori, i quali poterono far uso di parole non ancora naturalizzate o neologistiche (cf. J. DE GHELLINCK, *Latin chrétien ou langue latine des chrétiens?* in *Les études classiques*, 3 [1939] 455 s, 462). Le versioni bibliche ll. sorsero dal concorso di questi diversi fattori; e a loro volta fissarono per sempre il linguaggio dei cristiani. Sicchè, per quanto poco possano valere le formule, crediamo più esatto parlare non già di un « l. cristiano », ma soltanto di un « l. dei cristiani ».

C) Il quale, naturalmente, suscitò scandalo ai puristi pagani. Ma fu disdegnato anche da alcuni scrittori cristiani sia per esigenze personali di educazione classica, sia per motivi religiosi inquantochè quel « barbaro » l. non parve il modo più nobile di rendere omaggio alla verità cristiana con la parola, sia per ragioni di apostolato inquantochè era più adatto ad alienare che a conquistare alla fede i dotti pagani. Perciò MINUCIO Felice (v.) nell'*Octavius* evita quanto può l'idioma cristiano — con accorgimenti in verità non sempre felici — e adotta uno stile moderno, elegantissimo, ben ritmato (anche se non riesce a darci quel capolavoro letterario che altri vedono nell'*Octavius*, troppo inficiato, a nostro parere, da manierismo tanto raffinato quanto superficiale).

Il rappresentante più illustre di questa reazione letteraria sarà poco più tardi LATTANZIO (v.), detto appunto il « Cicerone cristiano ». Ma in lui stesso la generosa impresa di ridurre alle norme classiche e ciceroniane il linguaggio crist., si dimostra condannata al fallimento: ebbe un bel sostituire *ecclesia* con *conventiculum* e altre simili espressioni, ma egli stesso dovette adottare molti elementi specificamente crist. e perfino volgari, che si eran già fissati talmente nel linguaggio cr. da rendere vano e un poco grottesco l'esclusivismo purista che sembrava ancora possibile ai tempi di Minucio Felice (cf. CHR. MOHRMANN, in *Vigiliae christ.*, 2 [1948] 165 ss e in *Riv. di Storia della Chiesa in Italia*, 4 [1950] 160).

In un'altra direzione si era intanto deciso TERTULLIANO (v.), fervente e geniale adepto della scuola retorica asiatica, la quale mirava all'effetto letterario e non disdegnava le risorse del parlare quotidiano. « Pur restando fedele ai precetti dell'asianismo, egli attinse alle ricchezze della lingua corrente della comunità cr.; e per questo lato divenne non già il creatore dell'idioma dei cristiani, come si è abituati a qualificarlo, bensì il grande iniziatore, l'innovatore, che introdusse quell'idioma, così rivoluzionario e così poco tradizionale, nella letteratura l. Proprio nel momento in cui nell'Oriente la letteratura si distacca sempre più dalla tradizione popolare della Koinè per accostarsi alle tradizioni letterarie puriste e conservatrici, un idioma molto popolare, segnato dal cristianesimo, si introduce in Occidente » (ID. in *Riv. di storia*..., p. 159) per opera di Tertulliano, il quale seppe così evitare alla li. L. cr. quel dissidio tra forma e contenuto che è una debolezza della letteratura greca (ivi; p. 160). Il suo esempio fu imitato. L'idioma cr., sviluppato e stabilizzato, appare con tutta la sua ricchezza nelle opere di CIPRIANO (v.); questi, molto più moderato di Tertulliano nell'adozione dell'asianismo, è ancora più libero di lui nell'accettare gli elementi nuovi della lingua corrente dei cristiani, i quali danno allo stile degli autori cr. un carattere inconfondibile e una speciale aria di freschezza (ivi, p. 160 s; cf. H. H. HANSSEN, *Kultur u. Sprache... von Tertullian bis Cyprian*, Nimega 1938, « Latinitas christianorum primaeva » n. VIII; P. A. H. J. MERKX, *Zur Syntax... des hl. Cypr.*, ivi 1939; J. SCHRIJNEN-CHR. MOHMANN, *Studien zur Syntax der Briefe des hl. Cypr.*, ivi 1936 s).

D'ora in poi i movimenti puristi sviluppatisi nella le. L. cr. consisteranno non già nel ricondurre la li. cr. ai modelli classici, ma soltanto nel nobilitare una li. già segnata dalle forme specificamente cr.: creano, semmai, un « purismo cristiano ». Il tentativo fallito in Lattanzio, è ripreso da ILARIO di Poitiers (v.), il quale, aristocratico per nascita e per educazione, vissuto per alcun tempo in Oriente, sembrò predestinato a introdurre in Occidente il classicismo praticato dalla le. cr. orientale. Infatti il suo stile arcaicheggiante, ispirato alla nobiltà e austerità di Cicerone e di Sallustio, risente l'influenza dei Greci, come già notava S. Gerolamo (*Ep.* 58, 10): per lui una li. ieratica era un doveroso omaggio a Dio (« loquentibus nobis ea quae didicimus et legimus, per sollicitudinem sermocinandi honor est reddendus auctori.... Vigilandum ergo et curandum est ut nihil humile dicamus », *Tract. in Ps. XIII*, 1, PL 9, 295 A B), e perciò chiedeva a Dio che gli concedesse, oltre « verborum significationem, intellegentiae lumen », anche « dictorum honorem » (*De Trin.*, I, 38, PL 10, 49 C) Nullameno « la dignità stessa cui aspira lo stile di Ilario implica per lui l'uso libero e illimitato di elementi propri all'idioma dei cristiani. La sua li., più ancora di quella di Lattanzio, trabocca di parole, di frasi e di elementi sintattici specificamente cr. » (CHR. MOHRMANN, *l. c.*, p. 161 s; R. J. KINNAVEY, *The vocabulary of S. Hilary of Poitiers*, Washington 1935; D. TH. GIMBORN, *The syntax of the simple cases in S. Hil. of P.*, ivi 1939).

S. AGOSTINO (v.), dopo aver egli pure tentato invano di purificare la li. cr. (ad es., sostituendo ai grecismi *schisma*, *chiliastae*, *epiphania*... i vocaboli *scissura*, *milliarii*, *manifestatio*...), fu il primo che tentò una teoria dello stile propriamente cr., cui dovevano esser di modello le bellezze letterarie della Bibbia; e di questo stile biblico cr. egli stesso ci diede suggestivi esempi specialmente nelle *Confessioni* (cf. M. VERHEIJEN, *Eloquentia pedisequa. Observations sur le style des « Confessions »*, Nimega 1949, « Latinitas christianorum primaeva » n. X) e nelle prediche (cf. CHR. MOHRMANN, *Augustinus preken voor het volk*, Utrecht-Bruxelles 1948, p. XXVII ss).

D) « Sarebbe fuor di luogo levare a cielo gli scrittori cr. per aver creato una nuova li., o inveire contro i corruttori dell'antica latinità classica... Essi l'hanno arricchita considerevolmente di nuove voci e anche di qualche nuovo costrutto..., come donarono alla civiltà romana tutto un nuovo mondo di idee e di pratiche religiose e amministrative... Perciò contribuirono in buona parte ad accelerare

quel processo di evoluzione che trasformava ogni giorno più il l. antico nel l. medievale... Essa era fatale e avveniva indipendentemente dalla volontà dei cristiani, se anche con il loro contributo... La grande opera compiuta dagli antichi scrittori l. cr. è di aver saputo specificare quell'indistinto moto di trasformazione linguistica in senso nettamente cr. » (A. FERRUA, p. 376 s).

E) È opinione corrente che la le. L. cr. dipenda interamente nella sua evoluzione dalla letteratura greca orientale: l'Oriente ha creato e ha donato, l'Occidente ha ricevuto assimilando e adattando (E. NORDEN, *Die antike Kunstprosa,* Leipzig-Berlin 1909[2], p. 516). Il che non va senza gravi chiose.

La prima lingua ecumenica dei cristiani fu il greco comune della KOINE, ma usato in una forma più libera e popolare di quella corrente. Infatti la Koiné, già prima del cristianesimo, aveva subito l'influenza dei circoli giudeo-ellenistici, che si manifesta, ad es., nella versione dei Settanta (v. VERSIONI BIBLICHE, LINGUE BIBLICHE), la quale a sua volta influì sulla lingua del N. Test. e quindi sul linguaggio corrente dai cristiani (cf. A DEISSMANN, *Bibelstudien,* Marburg 1895; *Neue Bibelstudien,* ivi 1897; *Licht von Osten,* Tübingen 1923[4]; BLASS-DEBRUNNER, *Grammatik des neutest. Griechisch,* Göttingen 1949[8]). S'aggiunga poi che il cristianesimo stesso a sua volta influì sulla Koiné parlata nelle comunità cr., cosicchè la Koiné cr. rivestì un carattere specifico popolare che la differenziava dalla Koiné ellenistica e, tanto più, dalla tradizione classica greca (v. NORDEN, *o. c.,* p. 479 s). Ma ben presto, già con gli apologisti e più ancora con CLEMENTE Aless. (v.), si nota presso gli scrittori greci una tendenza purista conservatrice a ritornare verso i modelli classici; METODIO d'Olimpia (v.) prende ad imitare da vicino la lingua e l'arte del *Convito* di Platone, e il sec. IV vedrà una larga fioritura di capolavori cr. composti con la lingua « pura » e con le « regole » dei modelli « classici » (cf. P. WENDLAND, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum u. Christentum,* Tübingen 1912, p. 64 ss).

Analoga evoluzione subì il l. cr. in Occidente. E purtuttavia l'evoluzione del l. conserva, rispetto a quella del greco, una spiccata originalità, non tanto in campo letterario, dove anche il l. registra un ritorno alle norme retoriche del periodo « classico », bensì in campo linguistico, dove la trasformazione della lingua e del vocabolario l. operata dagli scrittori cr. fu assai più profonda che non fosse stata la trasformazione della lingua greca, sì da equivalere a un vero « rinnovamento » o « rivoluzione » o « creazione nuova » (nei limiti detti sopra). Infatti, per non citare altre cause, il cristianesimo trovava già nella lingua greca uno strumento mirabilmente maturo, sufficiente ad esprimere il pensiero astratto, cosicchè bastava un lieve spostamento di senso perchè la ricca terminologia greca fosse adatta ad esprimere le idee nuove; e i puristi greci avevano buon gioco nel pretendere dai cristiani il rispetto dell'idioma tradizionale. Al contrario, nonostante le esaltazioni di Cicerone, malgrado gli sforzi fatti da lui, da Lucrezio, da Seneca, il lessico l. si presentava gravemente povero rispetto al greco, e del tutto insufficiente ad esprimere il pensiero astratto: Lucrezio deplora la povertà della sua lingua (« ... propter egestatem linguae »); nello stesso senso si esprime Seneca (« ... quanta verborum nobis paupertas, immo egestas sit », *Epist. 58*); cf. anche Plinio il Giov., *Epist.* VI, 18; S. Agostino, *Epist. 84,* 2.

Il cristianesimo apparve nel mondo l. sotto la veste greca della Koiné anzidetta; e quando, nel sec. II, cominciò la latinizzazione delle comunità cr. occidentali, una ricca terminologia cr. nata dalle forme greche della Koiné era già entrata nell'uso e in gran parte si conservò, con forme latinizzate, nel vocabolario l. cr.; va notato del resto che dalla fine del I sec., indipendentemente dalla influenza cr., il l. dell'antica « urbanitas » già andava arricchendosi (contaminandosi, dicevano i puristi) di elementi esotici avventizi, che s'imposero nonostante le deprecazioni del purismo intransigente (cf. Quintiliano, *Instit. orat.,* I, 55, 25; Aulo Gellio, *Noctes Att.,* XIII, 30-31). D'altronde, per esprimere le idee astratte era giocoforza che i cristiani l. ricorressero a spostamenti di senso e a neologismi: « in questo campo dell'espressione del pensiero astratto i cristiani furono in alto grado innovatori... Se il l. è diventato uno strumento maneggevole del pensiero astratto, si deve in gran parte all'attività creatrice dei circoli cr. La larga libertà, con cui il l. introduce elementi stranieri e procede alla neologia, è in stretta relazione con le tendenze popolari e democratiche manifestatesi nei centri cr. d'Occidente. In questo modo il l. più antico dei cristiani diviene una lingua molto nuova, molto fresca, molto dinamica » (CHRISTINE MOHRMANN, *Quelques observations sur l'originalité...,* p. 158, cf. ID., *Altchristl. Latein,* p. 339 ss; ID., *Quelques traits caractéristiques...,* p. 437 ss; ID., *Le latin commun...,* p. 1 ss; ID., *Le latin langue de la chrétienté occid.,* p. 133 ss; Jos. SCHRIJNEN, *Charakteristik des altchristl. Latein,* « Latinitas christianorum primaeva » 1 [Nimega 1932]; J. MAROUZEAU, *Quelques aspects de la formation du latin littéraire,* Paris 1949, p. 107 ss, p. 123: « ce sont des ecrivains chrétiens qui assureront le triomphe de l'abstraction »).

F) Il punto di vista classicistico, radicatosi nella cultura moderna dopo l'UMANESIMO (v.) e il RINASCIMENTO (v.) filologico, pretende di misurare il valore artistico degli autori l. cr. dalla « purezza classica » della loro lingua, confrontata con quella di Cesare, di Cicerone, di Sallustio ...: punto di vista vecchio, tolto in eredità alla scuola pagana di educazione classica (che i cristiani adottarono, ma senza accettare la cultura a cui quell'educazione era ordinata: cf. H. I. MARROU, *Hist. de l'éducation dans l'antiquité,* Paris 1948, p. 423), ripetuto dai corifei delle varie « rinascenze » umanistiche medievali, ripreso e anche attuato nella produzione letteraria umanistica dei secc. XV-XVI, e conservato tuttora nei nostri manuali. Assunto come criterio di valutazione artistica, si sa, non poteva essere e non fu favorevole alla le. L. cr., estromessa con una smorfia, come volgare « barbarie », dal campo delle produzioni d'arte. Ma, comunque vada giudicato oggi che il L. è morto... come lingua viva, se viene applicato a un'età in cui il L. era ancora ben vivo e, per giunta, doveva incorporarsi la nuova poderosa cultura cr. irriducibile al mondo di Cicerone e di Cesare, il purismo classicistico diventa un puro pregiudizio non poco grottesco e del tutto impertinente, come riconoscono le più comprensive dottrine estetiche moderne, e ingiusto verso gli autori cr. l. I quali, ovviamente, non vanno giudicati

dal grado della loro servile adesione linguistica e letteraria alla tradizione classica, che si ispirava a una cultura incommensurabile con la cultura cr., ma dal grado con cui seppero realizzare una « letteratura cr. », cioè dal modo con cui, « rinnovando » la tradizione classica, seppero attuare l'armonia della forma col nuovo contenuto ideologico e passionale della concreta vita cr. E appariranno, allora, come rappresentanti di una nuova grande epoca della le. L., non immeritevole dell'ammirazione che suole riservarsi all'epoca d'oro ciceroniana, e ben degna di essere accolta, più che non sia, nei nostri manuali di studio scolastico.

II. Il latino medievale. Lo studio di esso, per quanto d'altronde importantissimo e appassionante, qui ci interessa soltanto perchè l'intelligenza perfetta di esso è intimamente solidale con la perfetta comprensione teoretica e storica delle ricchezze filosofiche e teologiche in esso fissate e con esso a noi trasmesse dai grandi pensatori della Scolastica (v.) e del Medioevo (v.) in generale. Da questo punto di vista il lettore moderno non ha da scandalizzarsi dei « barbarismi » medievali, ma, semmai, da studiare quel linguaggio, ancora troppo, da troppi punti di vista negletto.

A) Le invasioni barbariche, la caduta dell'impero romano d'Occidente, imprimono un corso accelerato alla dissoluzione del l. classico, cioè alla sua evoluzione verso le lingue moderne. Il basso l. del periodo preromanzo, chiuse le scuole dei retori (almeno fuori d'Italia) e perduto il contatto con le sue fonti, si compenetra nel parlar comune di elementi « barbari » germanici e celtici, mentre nel conservatorismo dei pochi letterati si rivela estremamente povero di vocabolario e di sintassi e perfino incerto nell'ortografia. Sulla palude emergono alcune venerande personalità, « ultimi dei Romani » e « fondatori del medioevo », che, forse senza genio ma con amore e intelligenza, custodiscono le ultime riserve della classicità pagana e cr., trasmettendole alle nuove età: Boezio (v.), « il primo che insegnò a parlar barbaro » (L. Valla), nelle versioni e nei commenti alle opere logiche di Aristotile offre un notevole patrimonio lessicale che sarà assimilato dalla Scolastica (+ 524); Cassiodoro (v.) con le *Institutiones* conserva e trasmette il contenuto e gli ideali delle sette arti (+ c. 570); S. Gregorio M. (v.) consegna ai secoli futuri, sotto una espressione semplice ma penetrante e suggestiva, una riflessione morale che sarà profondamente venerata (+ 604); S. Isidoro di Siviglia (v.) lascia nelle *Etymologiae* un'enciclopedia e un vocabolario, di cui si nutriranno le generazioni a venire fino al sec. XIII (+ 636); Beda il Venerabile (v.) è ben degno di figurare accanto ad Isidoro nel *Paradiso* di Dante (X, 130) e forse più dello spagnuolo riuscì a tradurre in l. corretto non solo le arti liberali ma anche le realtà bibliche, storiche e dottrinali del cristianesimo e le realtà politiche, civili, culturali dei popoli nuovi (+ 735).

Così si venne costituendo il linguaggio della « bassa latinità » nell' « alto medioevo », che si presenta come continuazione evolutiva, senza soprassalti, della li. L. cr. delle età precedenti. Da questa si differenzia: per una maggiore libertà nell'attingere parole e frasi al l. popolare e volgare, che nel frattempo si era rapidamente « imbarbarito » e si allontanava sempre più dalla lingua scritta dei dotti; per uno spiccato gusto alle compilazioni di estratti e di Florilegi (v.), dove il posto privilegiato è riservato ai Padri (v.) e alla Bibbia, che diventano così le principali fonti dirette del l. medievale; per la prevalenza della tecnica grammaticale sugli ornamenti della retorica; per il culto della dialettica, al disopra di tutte le arti liberali, la quale alimenta l'amore alla precisione dei concetti e genera all'uopo molteplici glossarii. Si sa, e dal già detto si comprende, come questa bassa latinità e tutta la cultura avesse un netto carattere « ecclesiastico » per la sua origine, per il suo contenuto, per il suo scopo, per i suoi testi, per l'ambiente e per i maestri dell'organizzazione scolastica.

B) Il risveglio dei secc. VIII-IX, detto appunto « rinascenza » carolingia, ricondusse il l. alle sue sorgenti classiche e cristiane, ricuperando e trascrivendo (quindi, trasmettendo), grazie all'opera oscura ma preziosissima dei copisti carolingi, buon numero di testi antichi pagani e cr. Da quest'opera derivò, in campo filologico, un approfondimento e un correttivo della grammatica e della sintassi, un arricchimento e una precisazione semantica del vocabolario e quindi un progresso logico delle idee, mentre, in campo dottrinale, i florilegi e i glossari si impiantano su basi più larghe e dalle personalità più marcate, come Alcuino (v.), Lupo di Ferrières (v.), Giov. Scoto Erigena (v.), Eginardo (v.)..., si tentano vie nuove. Ma ovviamente viene accentuato il carattere imitativo, erudito, artificiale del l. dei letterati, che ormai non è più la lingua « viva », nativa, materna, parlata, e, trovandosene troppo distante, non può nè correggerla arrestandone la progressiva deformazione, nè esserne corretto e vivificato. Perciò questo l., pur non essendo ancora così « morto » come il ben più puro ma servile l. classico degli umanisti del sec. XV, è povero di spontaneità, di vivacità e non favorisce la espansione delle potenze creatrici. E approfondisce la scissione tra il mondo « libresco » della « cultura » e il mondo della vita quotidiana.

C) Tuttavia, internamente a questo mondo della « cultura », il l. continua il suo progresso, fino a raggiungere l'apogeo nella « rinascenza del secolo XII », dove conquista una potenza come di lingua « viva » e si dimostra mirabile strumento di multiforme vita intellettuale e di espressione religiosa nelle molteplici e belle produzioni poetiche e prosastiche di ogni genere letterario. Gli scrittori latini del sec. XII saranno forse superati in splendore di stile o purezza di lingua dai filologi dell'Umanesimo (v.), ma, a differenza di questi, quelli riuscirono anche a « pensare in l. » (ond'è che alcuni autori, come Adamo di Perseigne, si rifiutavano di lasciarsi tradurre in volgare per timore che il loro pensiero venisse « deformato ») e seppero ridare al l. vitalità e spontaneità saldandolo intimamente con la concreta vita intellettuale, religiosa, politica delle anime individuali e della società: nelle lettere, nelle prefazioni ai loro libri, negli stessi trattati di filosofia, di teologia, di spiritualità, di storia, di didattica ci aprono con naturalezza squarci suggestivi della loro soggettività intellettuale e sentimentale, segni di una vissuta padronanza dell'espressione l., tanto più rimarchevole in quanto cesseranno quasi del tutto nella astratta impersonalità dell'esasperato tecnicismo del « latino scolastico » posteriore. E non va imputato a difetto che il loro linguaggio si scosti alquanto dalla « ortodossia ciceroniana » quale fu intesa dopo Petrarca, e che accanto a Cicerone, a

Cesare, a Lucrezio, a Virgilio, a Quintiliano e forse più di essi utilizzino con signorile selezione eclettica Sallustio, Svetonio, Seneca, Lucano, Ovidio, Stazio, Marziano Capella . . . Era il tempo in cui le corti regali, ducali, comitali d'Italia, d'Inghilterra, di Francia, di Germania, sull'esempio dell'antica corte carolingia, e le corti ecclesiastiche secondo l'ininterrotta tradizione, si facevano onore di proteggere i letterati e le lettere sia latine che volgari.

a) Un segno evidente della potenza e del successo del l. nel sec. XII è la straordinaria varietà delle produzioni letterarie. Gli « enormi dossiers epistolari sono una delle maggiori attrattive » della le. L. del secolo (J. DE GHELLINCK, *L'essor* . . ., II, p. 308) e testimoniano « l'esistenza di una vera repubblica delle lettere, nelle relazioni letterarie, nell'incrociarsi delle corrispondenze, nella reciprocità delle dediche e dei ringraziamenti, nella frequenza degli scambi intellettuali », che si spingono dalla Spagna all'Inghilterra, dall'Italia alla Francia fino a Costantinopoli e in Siria (ivi, p. 302). — La storia, rappresentata da OTTONE di Frisinga (v.), dagli autori normanni del continente (come ORDERICO VITALE, ROBERTO di Mont-Saint-Michel . . .) e specialmente dall'imponente serie degli scrittori anglonormanni coronata nel sec. XIII da MATTEO PARIS (v.), segna un immenso progresso sulle cronache monastiche precedenti, sia nell'informazione documentaria, sia nella cura dell'obiettività e dell'esattezza critica, sia nelle esigenze stilistiche. — Il medioevo l. « conquistò una delle sue glorie più pure » (ivi, p. 303) nel genere della poesia ritmica in metrica accentuativa, ignorata dall'epoca classica, preparata da S. AMBROGIO (v.) e dall'INNOLOGIA (v.) cr. antica, annunciata dopo il sec. V, ritardata nella rinascenza carolingia dal ritorno della metrica classica quantitativa, portata al trionfo nei secoli seguenti. Nel sec. XII ricevette le sue regole definitive e raggiunse la perfezione con ILDEBERTO di Lavardin (v.), l'*Archipoëta*, ADAMO da S. Vittore (v.), GUALTERIO di Châtillon (v.)... — Benchè in minor misura, fu coltivata con onore anche la poesia quantitativa (anche da quelli che si produssero nell'altro genere, come i citati Ildeberto e Gualterio, FILIPPO di Grève: v. FILIPPO il Cancelliere), in cui brillò singolarmente ALAIN de Lille (v.). — Oltre la lirica, fioriva la poesia satirica e, meno originale, la drammatica. Se si pensa che gli scrittori del sec. XII riesumarono la pratica del *cursus*, trascurata dai carolingi, e la perfezionarono con raffinatezze perfino esagerate; che introdussero la prosa rimata; che regolarono le forme svariate delle strofe e dei versi ritmici accentuativi; che vi introdussero la rima bisillabica, con tutte le complicazioni che queste innovazioni comportano, bisogna dire che essi possedessero una « straordinaria padronanza della frase l. e avessero a loro disposizione una inesauribile *copia verborum* » (ivi, p. 304 s).

b) Della quale padronanza è segno anche un suo difetto: cioè il suo surcrescere e dilatarsi degenerando in moda retorica, in esercitazione scolastica che si applica a schemi letterari fittizi, convenzionali. Ad es., ci sembra, in gran parte, concessione a un vezzo di scuola il simbolismo antropologico e teologico, allora in auge, nell'interpretazione del mondo e dell'uomo, e l'allegorismo biblico che invade non solo l'ESEGESI (v.), la letteratura spirituale e l'oratoria sacra, ma anche il genere epistolare e la storiografia. Così, le satire contro le donne, contro il monaco, specialmente il cistercense, contro i prelati simoniaci, amanti delle ricchezze, del lusso e dei piaceri, attesa la loro frequenza e la loro violenza ci farebbero pensare a una società radicalmente corrotta, mentre la loro forma non poco stereotipata, impersonale e, d'altronde, le molteplici testimonianze contrarie della storia ci obbligano a vedere in quegli idoli polemici dei « temi » proposti — con più o meno opportunità — agli esercizi scolastici. Ancora, quando nelle prefazioni e nelle dediche dei libri, sentiamo che gli autori si scusano confessando la loro ignoranza e imperizia, protestando di essere stati indotti a prendere la penna solo per le preghiere di superiori e di amici; quando li sentiamo, specialmente i poeti, confessare i propri « peccati di gioventù », cui tenne dietro per la misericordia di Dio la saggezza della maturità; quando li sentiamo, specialmente gli storici, difendere la verità e la veridicità del loro racconto e premunirsi presso il lettore contro gli invidiosi e i detrattori . . . , non riusciamo a ricacciare l'impressione che questi atteggiamenti siano almeno in parte declamazioni retoriche suggerite da convenzioni fisse di scuola. Nullameno, dicevamo, queste concessioni fatte alla moda, sono il frutto di una superallenata abilità stilistica e testimoniano il trionfo della retorica, la quale, a sua volta, presuppone il perfetto dominio della grammatica e manifesta la forte disciplina intellettuale regnante nella formazione delle scuole.

c) E « bisogna dire che la formazione letteraria fosse arrivata a un alto grado di estensione e di potenza per trascinare nel suo movimento gruppi che si sarebbero potuti credere risolutamente refrattari », come i Cistercensi, i Canonici Regolari di S. Agostino, i Certosini e, benchè meno, i Premostratensi, fecondi allora di buoni scrittori e di produzione letteraria seducente per freschezza spirituale un poco contrastante con la tecnica delle scuole (ivi, p. 311).

D) Senonchè l'apogeo del sec. XII fu stranamente effimero e dopo il primo ventennio del sec. XIII fu seguito da rapidissima decadenza, anzi da disastrosa caduta. Di questo fenomeno complesso, in definitiva inspiegabile, si possono assegnare alcuni elementi e condizioni, come la concorrenza delle lingue volgari e il prevalere del tecnicismo utilitario, che, tra l'altro, fece del l. la « lingua scolastica . . . Nel sec. XII il l. non aveva subìto la concorrenza delle lingue nazionali. L'anglosassone, che, essendo assai più avanzato rispetto ai volgari del continente, avrebbe potuto contrastare la signoria del l. si trovò fermato e gravemente ritardato dal francese introdotto in Inghilterra dalla conquista normanna. Ma la veloce evoluzione politica e civile della società medievale: retrocessione del feudalesimo, organizzazione comunale, urbana e rurale, salita della borghesia commerciante e sviluppo degli scambi internazionali, avanzamento dei laici e del LAICISMO (v.) con estensione della cultura, modificazione del sistema scolare e spostamento degli interessi culturali verso l'immanentizzazione . . ., fece sorgere la concorrenza del volgare, il quale, consacrato da opere di grande valore, conquistò la vittoria, capovolgendo a proprio vantaggio il rapporto che, pochi decenni prima, lo teneva ancora soggetto al primato assoluto del l.

Questo rovesciamento fu possibile perchè il l., nel frattempo contaminato dall'utilitarismo scola-

stico, non potè opporre alla concorrenza che le fragili armi di una lingua ormai sganciata dalla vita quotidiana e sempre più morta, sintatticamente scorretta, stilisticamente inelegante, infeconda di grandi opere artistiche. Chiuso nel cerchio dell'aristocrazia del pensiero, poteva conservarsi intatto nella diuturna consuetudine con gli *auctores* e, imbattendosi in uomini di buon gusto, poteva ancora dare pregiati fiori almeno di serra, come avverrà nell'UMANESIMO (v.); invece, per il suo stesso prestigio fu portato a divenire il mezzo veicolare di tutta la vita individuale e sociale, laica ed ecclesiastica, intellettuale e pratica, artistica e tecnica . . . , e finì per involgarirsi e degenerare. L'insegnamento grammaticale delle scuole si impaluda in una precettistica astratta rovinata da esasperanti minuzie, abbandona i modelli classici, sostituisce la grammatica con la dialettica e la retorica con l'*ars dictaminis*, che a sua volta si esaurisce ben presto in semplici ricette utilitarie (modelli fissi di lettere, di atti cancellereschi, giuridici . . .); si altera il gusto che, disprezzando o noncurando la forma sana, corretta, elegante, si pasce di combinazioni artificiali e i poeti sono largamente posposti nella stima comune (e nella rimunerazione) ai *dictatores* o *magistri in dictamine*. Con che il l. perdeva ciò che poteva dargli slancio ed eleganza, a vantaggio dell'artificio utilitario.

E) Un esempio tipico e clamoroso di questo l. degenere è la lingua « scolastica ». La quale (cf. M. D. CHENU, *Introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin*, Montréal-Paris 1950, p. 91 ss) si caratterizza come: — 1) *Lingua in gran parte di traduzione*. Le innumerevoli versioni greco-latine, arabo-latine, ebraico-latine (v. SCOLASTICA) creano nel sec. XIII una situazione analoga a quella determinata nei primi secoli dalle versioni bibliche (v. sopra). Questi arditi, grandemente benemeriti traduttori, che emigravano in Spagna, in Sicilia, a Bisanzio, ad Antiochia, a Bagdad per offrire all'Occidente i materiali delle grandi civiltà, preferirono sacrificare le esigenze estetiche e stilistiche per assicurare al loro gigantesco eroico lavoro l'assoluta fedeltà, fosse pure servilmente letterale, alle fonti. Il vocabolario scientifico l. si arricchì di uno stragrande numero di termini, nuovi per nuovo conio o per nuovo significato, e di un numero notevole di nuove frasi: per convincersene basta aprire un qualsiasi manuale di filosofia e di teologia scolastica a qualsiasi pagina. La meravigliosa potenza speculativa sistematica degli scolastici se ne sentì catalizzata: si gettò con passione sul nuovo pascolo e ne trasse argomento di nuovi problemi o di più comprensive soluzioni, dopochè la loro straordinaria penetrazione analitica logica, metafisica, psicologica, morale — più che filologica e storica — ebbe precisato il « senso proprio » dei testi e dei contesti (si rifletta, per es., alla elaborazione di cui furono fatti oggetto i concetti di *mens, anima, spiritus*, di *forma, idea, species, ratio*, di *ens, essentia, substantia, natura, suppositum, subsistentia*, di *intellectus agens* e *patiens* o *possibilis, cogitatio, imaginatio*, di *actio* e *passio*, di *generatio* e *corruptio, motus*, di *actus, potentia, materia, virtus*, di *prudentia*, di *peccatum* . . .). — 2) *Lingua di scuola*, nata dall'insegnamento e per l'insegnamento, parlata in quell'organizzazione scolastica cosmopolitica che fu l'UNIVERSITÀ (v.) del sec. XIII con tutti i suoi riti e formalismi, fissata nei trattati e manuali filosofici e teologici tutti condotti secondo uno schema uniforme (divisi in questioni, suddivise in articoli o capitoli, i quali in modo uniforme introducono le autorità con *Videtur quod* e *Sed contra*, elencano gli argomenti con *Item*, rispondono alle obiezioni . . .): lingua impersonale, infraestetica, monotona, suggerita non già dal senso della bellezza bensì dalle finalità didattiche, diretta non già all'emozione estetica bensì all'istruzione mentale e alla formazione morale mediante l'istruzione, non già rispondente alle peculiari qualità soggettive del maestro o ai mutabili atteggiamenti passionali della sua anima, bensì aderente alle nude universali esigenze della verità oggettiva. — 3) *Lingua tecnica*, che *semper loquitur formaliter* (come diceva il Caietano di San Tommaso), cioè, spogliata la parola da tutte le significazioni accidentali o improprie di cui il linguaggio comune l'ha caricata, ne adotta, dopo opportune analisi, soltanto il « senso proprio » preciso, « tecnico » appunto. L'espressione poetica, giornalistica, oratoria, fantastica è fuggita dal filosofo e teologo scolastico: egli castiga e sacrifica la vaghezza equivoca, la fluidità e la duttilità semantica dei vocaboli, per raggiungere la precisione scientifica, che si esprime nella « definizione » concettuale univoca: perciò ricerca la *formalitas* astratta e, scopertala, non si perita di creare uno di quei neologismi (come *quidditas, proportionalitas*, magari *haecceitas, unalitas* . . .) di cui tanto e non poco scioccamente si rise, e di cui è più facile ridere che fare a meno: ha il culto dell'analisi e delle distinzioni « per contradictoria », che si ricompongono nella sintesi della classificazione sistematica: articola il suo discorso secondo la fluenza logica piuttostochè secondo i richiami e le interferenze dei significati marginali, e non si lascerà indurre a passare, all'occasione di una parola, da un concetto all'altro, da una disciplina all'altra, come invece avviene nel discorso libero. Trionfo della logica aristotelica e mortificazione della retorica.

In particolare, il l. scolastico ha ripugnanza per il linguaggio metaforico, figurato, partorito dalla immaginazione creatrice, anzichè dall'astrazione. Beninteso, non mancano, tra gli scolastici, scrittori di gran calibro forniti di ricca fantasia, come S. Anselmo e Riccardo da S. Vittore nel sec. XII, Guglielmo d'Auvergne e S. Bonaventura nel sec. XIII; ma si vuol dire che il l. « scolastico » nella sua forma più pura, quale si riscontra in S. Tommaso, abborre dalle forme retoriche e perfino è parco di esempi didattici, e intende soltanto rispondere alle austere esigenze di una rigorosa dimostrazione in senso aristotelico. Questo stile arido, e anche noioso per chi non conosce la gioia dello snodamento logico del pensiero, non è tanto imputabile a difetto di fantasia quanto a una scelta cosciente, a una disciplina metodica; S. Tommaso discute esplicitamente questo punto e sa che « procedere per similitudines varias et repraesentationes est proprium poëticae, quae est infima inter omnes doctrinas » (*Summa Theol.*, I, q. 1, a. 9, ob. 1) e severamente critica lo stile metaforico dei « platonici » (ivi compresi il pseudo-Areopagita e S. Agostino): « Plato habuit malum modum docendi: omnia enim figurate docet et per symbola, intendens aliud per verba quam sonent ipsa verba, sicut quod dixit animam esse circulum » (*In III De an.*, c. 1, lect. 8); « [il pseudo Areopagita] plerumque utitur stylo et modo loquendi, quo utebantur platonici, qui apud modernos

est inconsuetus », e questa è la prima delle difficoltà che presentano i suoi libri (*In lib. De div. nomin.*, prol.). È ben vero che la Bibbia, fonte della « sacra doctrina », sovrabbonda di metafore, di simboli, di allegorie, di esempi: si riconosce che questo linguaggio traslato (le « similitudines », le « analogiae », come le « rationes verisimiles ») è un utile sussidio didattico di cui si avvalgono la Bibbia e la TEOLOGIA (v.) non già per farci « vedere immediatamente », nè tampoco per farci « comprendere razionalmente », ma soltanto per lasciar meno ignorato il mistero soprannaturale della fede (v. RAGIONE E FEDE) e, d' altra parte, per stimolare la sensibilità, la passione religiosa, senza la quale l'atto di fede non si tradurrebbe in vita vissuta integrale (cf. *S. Theol.*, I, q. 1, a. 9: « conveniens est S. Scripturae divina et spiritualia sub similitudine corporalium tradere »; cf. *C. Gentes*, I, c. 8); nullameno la TEOLOGIA scolastica (v.), pretendendo, legittimamente, di organizzarsi come « scienza », si impose di adottare i modi tecnici, i mezzi espressivi e lo stile della scienza, creando un genere letterario, rigorosamente scientifico, impersonale, dal quale sono estromessi l'esortazione pastorale, le riflessioni pie, i colloqui mistici con Dio (ferma restando la possibilità, la legittimità, l'opportunità, anzi la necessità di altri generi nella letteratura teologica, come quelli adottati da S. Agostino, dal pseudo-Areopagita, da S. Bernardo, dall'*Imitazione di Cristo* ...: la teologia scolastica non pretende di esaurire tutto il fenomeno religioso, ma soltanto di fissarne un aspetto, quello di « sapere scientifico »).

Dal punto di vista umanistico della « classicità » ciceroniana del vocabolario, della sintassi, dello stile, si può dire quanto male si vuole del l. scolastico. Ma, contro la sterminata schiera di filosofi e di letterati del RINASCIMENTO (v.) che dichiararono acerrima guerra alla SCOLASTICA (v.) « togliendo tutti pretesto dalla forma ruvida e dalla barbarie dello stile e della lingua degli scolastici » (S. TALAMO, *L'aristotelismo della Scolastica*, Siena 1881, p. 2), valga l'osservazione, solitaria ma assennata, di Pico della Mirandola (II lett. a Ermolao, 5-VI-1485, *Aureae epistolae*, ep. IV, Venezia 1557, f. 61): « Può ben essere che il loro linguaggio, un po' aspro, ripugni all'orecchio, ma la ragione l'accetta come il più vicino alle realtà. Essi si trovarono a dover creare il loro vocabolario e, benchè nati in paese latino, a parlare un'altra lingua ». Primamente, dunque, si dovrà distinguere, almeno, tra « orecchio » e « ragione » e riconoscere che, se pure il sec. XIII rispetto all' « orecchio » classico segna la dissoluzione della li. L., tuttavia, rispetto alla « ragione » e alla cultura cristiana, può ben segnare, come crediamo, l'apogeo della civiltà cristiana. Inoltre bisognerà riconoscere che gli scolastici, anche nel campo della lingua, hanno dato prova di una potenza, vivacità e fecondità creatrice che non ha pari nella storia della cultura; per rendersene conto, si pensi che dovettero supplire alle molteplici infermità della li. L., la quale, è povera di vocaboli, specialmente di termini astratti, come fu detto: nell'enunciato nominale è priva di articolo (« peccato mortale per uno strumento logico », CHENU, *l. c.*, p. 95): nell'enunciato verbale è costretta ad esprimere gli aspetti dell'azione mediante prefissi: i suoi vocaboli sono dotati di energia realistica ma filosoficamente poco profondi: la sua brevità, *imperatoria brevitas*, è propizia alle formule giuridiche ma assai meno alle analisi e alla ricerca: in compenso è dotata di solida struttura sintattica, favorevole alla sintesi, ma i medievali, per varie ragioni, ne avevano smarriti i segreti. Infine bisognerà riconoscere che l'opera linguistica e stilistica degli scolastici, i quali non erano « letterati », nè, tanto meno « umanisti » in senso rinascimentale, ma soltanto uomini di « scienza », non andrà misurata col metro della « classicità » bensì col metro della « efficacia » cioè della « adeguatezza » del mezzo espressivo allo scopo. Da questo punto di vista nessuno contesterà che quest'opera fu mirabilmente felice. E difficilmente sostituibile: il VITORIA (v.) e MELCHIOR CANO (v.) tenteranno di introdurre il l. umanistico nella Scuola, ma si sa che il loro sforzo fu infecondo; e crediamo che se un giorno, come molti dotti e molte istituzioni oggi auspicano, si dovesse davvero adottare il l. nelle relazioni scientifiche internazionali, sarà giocoforza, presto o tardi, adottare non già il l. di Cicerone bensì il l. medievale nel quale s'incorpora tutta la civiltà occidentale cristiana.

Si obietterà: se il l., per le dette infermità, dovesse essere così manipolato da trasformarsi in una lingua « nuova », perchè mai i medievali scelsero proprio questo l., quando avrebbero potuto, con minor fatica e forse con maggior rendimento, applicare la loro potenza creatrice al vivo linguaggio volgare? L'obiezione trova approssimative risposte in ovvie ragioni storiche, ma nel suo fondo tocca un enigma, che qui si lascia insoluto: « Come mai la li. L. — lingua in qualche modo libresca e scritta, sopravvivente indefinitamente all'uso parlato del l. nelle antiche popolazioni dell'impero romano, prodotto di importazione in tutti quei popoli che non furono sottomessi alla potenza romana, quali gli Scoti, gli Anglosassoni, gli Ungheresi — come mai questa li. potè per quasi un millennio servire di veicolo al pensiero? È un caso forse unico, certo il più rimarchevole nella storia degli idiomi dell'umanità. Lingua per metà fattizia, ma animata ancora da un resto di vita, fiammella quasi moribonda alla fine dell'età merovingia ma ravvivata in seguito da un meraviglioso sforzo fino a divenire il solo focolare illuminatore dell'intelligenza per più secoli, capace di irraggiarsi, con intima comunicazione, malgrado le differenze regionali e personali, sulle idee e sui sentimenti di coloro che l'accostano in quasi tutta l'Europa: essa costituisce un enigma straordinariamente interessante e persistente, che si ripete nella storia delle sue origini come in quella della sua estensione e della sua durata attraverso i secoli; poichè è proprio dai popoli non romani ... che parte in fin dei conti la riforma carolingia, cioè dagli *Scoti* e dagli Anglosassoni, ed è proprio presso gli Ungheresi, la cui lingua nazionale è totalmente estranea al genio latino, che essa si mantiene più a lungo, come in un vero baluardo: enigma affascinante! » (J. DE GHELLINCK, *L'essor* ..., II, p. 311 s).

BIBL. — I. Per l'età patristica. v. PADRI, PATROLOGIA, PAGANESIMO (utilizzazione cristiana della cultura pagana) e inoltre le voci e gli autori cui nell'articolo si rinvia. — M. SCHANZ, *Gesch. der römischen Literatur*, München 1896-24, 4 tomi in 7 voll. (t. I e III, 1907-22³; t. II, 1935⁴), nella collez. « Handbuch der Altertumswissenschaft » di J. von Müller. — UMB. MORICCA, *Storia della letter. latina crist.*, Torino, S. E. I., I [1924] dalle origi-

fino ai tempi di Costantino, II-1 e 2 [1928] il sec. IV, l'età d'oro, III-1 e 2 [1932-34] secc. V e VI da S. Agostino a S. Gregorio M. — L. SALVATORELLI, *Storia della letteratura latina cristiana*, dalle origini alla metà del VI sec., Milano, Fr. Vallardi 1936. — A. G. AMATUCCI, *Soria della le. L. cr.*, Bari, Laterza 1929, fino alla prima metà del sec. VII. — P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littérature lat. chrét.*, 3ª ediz. riveduta e aumentata a cura di G. BARDY, Paris « Les Belles Letrres » 1947, 2 voll., fino a S. Isidoro di Siviglia (da p. 827 del vol. II, preziose tavole sinottiche). — G. BARDY, *La question des langues dans l'Eglise ancienne*, I, Paris, Beauchesne 1948 (pp. 293): il problema linguistico e l'evangelizzazione del mondo, la latinizzazione della Chiesa d'Occidente, la cultura latina nell'Oriente cristiano al IV sec., la cultura greca nell'Occidente cristiano al IV sec., traduttori e adattatori al IV sec. — ID., *L'Eglise et les derniers Romains*, Paris, Laffont 1948 (pp. 299): sintesi dell'attività letteraria cristiana alla fine dell'impero.

M. N. I. HERESCU, *Bibliographie de la littérature latine*, Paris « Les Belles Lettres » 1943 (pp. XVIII-426): spoglio sistematico fino all'inizio del 1940 (per il latino dell'epoca cristiana, v. p. 349-418) con elenco della maggior parte dei mss., edizz. e studi. Si completi con: C. CHARLIER-I. FRANSEN, *Bullet. d'ancienne littèrature chrét. latine*, in *Rev. bénéd.*, 58 (1948) [65]-[128], 59 (1949) [129]-[160], 60 (1950) [161]-[184] . . .

Non si citano, perchè veramente innumerevoli, le riviste, collezioni, istituzioni di studi latini. Alcune saranno ricordate incidentalmente nella bibliografia seguente, come la *Revue des études latines* (Paris « Les Belles Lettres »), organo della « Société des études latines » fondata (Parigi, 22-III-1923) da MAROZEAU, al quale nel 1943 fu offerto un ricco *Mémorial des études latines* (Paris 1943). Accenniamo soltanto alcuni dei contributi recenti generali, a nostro giudizio più importanti.

J. LECLERCQ, *Le latin chrétien, langue d'Eglise*, in *La Maison Dieu*, 11 (1947) 55-77. — A. FERRUA, *Latino cristiano antico*, in *Civ. Catt.*, 1934-I, p. 34-38, 237-44, 370-77. — CHR. MOHRMANN, *Quelques traits caractèristiques du latin des chrétiens*, in *Miscellanea G. Mercati*, I (1946) 437-66. L'Autrice, che dirige, dopo J. SCHRIJNEN, la grande collezione *Latinitas christianorum primaeva* (Nimega 1932 ss, 10 voll. al 1949), ci ha dato altri numerosi magistrali studi, sui quali v. *Rev. d'hist. eccl.*, 44 (1949) 402-04; ricordiamo, come particolarmente importanti: *La langue et le style de la poésie latine*, in *Revue des études lat.*, 25 (1947) 280-97; *Le latin commun et le latin des chrétiens*, in *Vigiliae christ.*, 1 (Amsterdam 1947) 1-12, *Les éléments vulgaires du latin des chrétiens*, ivi, 2 (1948) 89-101, 163-84; *Les origines de la latinité chrét. à Rome*, ivi, 3 (1949) 67-106; *De structuur van het oude christelijke latijn*, Utrecht-Nimega 1938; *Altchristliches Latein*, in *Aevum*, 13 (Milano 1939) 339 ss; *Quelques observations sur l'originalité de la littérature latine chrét.*, in *Riv. di storia della Chiesa in Italia*, 4 (Roma 1950) 153-63 (cf. nello stesso senso M. A. G. AMATUCCI, in *Riv. di filologia classica*, dic. 1949, p. 191 ss); *Le latin langue de la chrétienté occidentale*, in *Aevum*, 24 (1950) 133-61; *Le latin liturgique*, in *La Maison-Dieu*, 23 (1950) 5-30 (il latino liturgico è ieratico, ma il popolo poteva comprenderlo); *Les emprunts grecs dans la latinité chrét.*, in *Vigiliae christ.*, 4 (1950) 193-211. — M. PELLEGRINO, *La poesia cristiana latina dalle origini a S. Ambrogio*, Torino, Gheroni 1947 (pp. XVI-209). — S. T. COLLINS, *Corruptions in christian latin poetry*, in *Journal of theological studies*, 50 (London 1949) 68-70. — U. SESINI, *Poesia e musica nella latinità cristiana dal III al X sec.*, a cura di G. Vecchi, Torino, S. E. I. 1949 (pp. 276).

Fra gli studi più particolari segnaliamo: H. PÉTRÉ, « *Caritas* ». *Etude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Paris 1943. — R. AMBROSINO, *Vocabularium « Institutionum » Justiniani Augusti*, Milano, A. Guiffrè 1942 (pp. XXII-314). — F. DI CAPUA, *Il ritmo prosaico nelle lettere dei Papi e nei documenti della Cancelleria romana dal IV al XIV sec.*; il t. III, 2ª parte, arriva al papa Ormisda, in *Lateranum* (Roma), n. s. XI-XII, n. 1-4. — C. BATTISTI, *Avviamento allo studio del latino volgare*, Bari Leonardo da V. 1950 (p. IV-349).

II. Per la produzione L. medievale v. anche MEDIOEVO, SCOLASTICA. — L. VASQUEZ DE PARGA, *Latin medieval. Ensayo de orientación bibliografica*, in *Rev. de Arch., Bibliot. y Museos*, 1950, p. 59-89: sono esaminate 257 opere scelte. — A. EBERT, *Histoire générale de la littérature du moyen-âge en Occident*, vers. dal tedesco di Aymeric-Condamin, Paris 1883-89, 3 voll., che va fino al sec. X. Si corregga e si completi con l'opera classica tuttora indispensabile di M. MANITIUS, *Gesch. der lateinischen Literatur des Mittelalter*, München 1911-31, 3 voll. (il III in collaborazione con P. LEHMANN): l'opera, che fa seguito a quella di M. Schanz (v. sopra), fu interrotta, per la morte dell'autore, al sec. XII: a ogni autore e a ogni scritto (di letteratura propriamente detta, come di teologia, di filosofia, di storia) è consacrata una notizia documentata. Di minor mole ma utili riassunti, complementi e correttivi sono le opere seguenti: M. HÉLIN, *Littérature d'Occident. Histoire des lettres latines au moyen-âge*, Bruxelles 1943 (« Collection Lebègue », n. 40). — J. DE GHELLINCK, *Littérature latine au moyen-âge*, Paris, Bloud et Gay 1939, 2 voll. (in « Biblioth. cath. des sciences relig. ») dalle origini alla rinascenza carolingia e da questa a S. Anselmo; completata e continuata con *L'essor de la littérature latine au XII siècle*. L'Edit. universelle, Bruxelles-Desclée de Brouwer, Paris 1946, 2 voll. (in « Museum Lessianum », sez. storica, n. 4-5); quivi, I, p. 18-32, troverai un ragionato prospetto bibliografico. — *Mittelalter-Studien* di E. R. CURTIUS, in *Zeitschrift f. romanische Philologie* (Halle s. S.); ID., *Mittelalterliche Literaturtheorien*, ivi, 62 (1942) 417-91; ID., *Rhetorische Naturschilderung im Mittelalter*, in *Romanische Forschungen*. 56 (Erlangen 1942) 219-56; ID., *Europäische Literatur u. lateinisches Mittelalter*, Bern, A. Francke 1948 (pp. 601). — A. PAGANO, *Manuale di storia della letteratura latina del medioevo*, Milano, Hoepli 1943 (pp. XVI-320). — E. FRANCESCHINI, *Appunti del corso di storia della letteratura latina med.*, Milano, Vita e Pensiero 1943 (pp. 99). — H. J. CHAYTOR, *From script to print. An introduction to medieval literature*, Cambridge, Un. Press 1945 (pp. 156). — V. BLANCO-GARCÍA, *Latin medieval. Introduccion a su estudio y antologia*, Madrid 1944 (pp. 250). — K. STRECKER, *Introduction à l'étude du latin médiéval*, vers. dal tedesco di P. van de Woestijne, Paris, Droz 1946² (pp. 76). — AL. AURELI, *Storia della letteratura cristiano-latina nel medioevo*, Milano, Fr. Vallardi 1945, scadente. — J. DE GHELLINCK, *Langue latine des chrétiens. Quelques aperçus récents*, in *Les etudes classiques*, 12 (Namur 1944) 286-96. — A. BOUTEMY, *Notes complémentaires aux listes des écrivains et des textes latins de France du XI s.*, in *Archivum latinitatis medii aevi* (Bullettin Du Cange, Paris-Bruxelles), 17 (1943) 27-40. — K. PIVEC, *Stil-u. Sprachentwicklung in mittellateinischen Brieven vom VIII-XII Jht*, in *Mitteilungen des Instit. f. österr. Geschichtsforschung*, tomo suppl., 15 (Vienna-Gratz 1939) 33-51. — M. HUBERT, *Quelques aspects du latin philosophique aux XII et XIII siècles*, in *Rev. des etudes latines*, 27 (1949) 211-33. — G. VECCHI, *Poesia l. medievale*, Parma, Guanda 1952 (pp. XXXVI-410), introduz., testi, versione, note e trascrizioni musicali.

L. FURMAN SAS, *The noun declension system in merovingian latin*, Paris, P. André 1937 (pp. 530). — N. P. SACKS, *The latinity of dated documents in the portuguese territory*, Filadelfia 1941 (pp. IX-179). — H. F. BOUCHERY, *Latijnsche lexicographie der XV en XVI eeuw in de Nederlanden*, in *De gulden passer*, 22 (L'Aja-Anversa 1944) 63-81.

Tuttora insuperato e indispensabile è il *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis*, di CARLO DUFRESNE DU CANGE, nuova ediz. aumentata a cura dei Padri Maurini, Venezia, apud Seb. Coleti 1736-40, 6 tomi in f. — Di GIOV. ALB. FABRICIO si consultano ancora con profitto la *Bibliotheca latina, sive notitia auctorum veterum latinorum quorumcumque scripta ad nos pervenerunt*, ivi 1728, 2 voll. (gli autori cristiani si trovanó nel vol. II) e la *Bibliotheca latina mediae et infimae latinitatis* (con un supplem. di Crist. Schoettingen), I ed. in Italia a cura di Giov. Dom. Mansi, Padova, Tipogr. del Seminario 1754, tomi 6. — J. GESSLER, *Stromata mediae et infimae latinitatis*, testi illustranti gli usi, i costumi, le credenze medievali, Bruxelles 1944. — La collezione *Thesaurus mundi* (Zurigo, Limmatquai 18), iniziata nel 1951, vuol essere una « Bibliotheca scriptorum latinorum mediae et recentioris aetatis ».

LATINI Brunetto (c. 1220–1294?), celebre letterato e uomo politico fiorentino, di tendenza guelfa, che ebbe molti incarichi e una parte molto in vista nella storia politica e culturale di Firenze della seconda metà del sec. XIII e nella storia della prima letteratura italiana. Per Giov. Villani (*Cron.*, VII, 10) egli è « cominciatore e maestro in digrossare i Fiorentini e fargli scorti in bene parlare ». Dante, pur condannandolo all'Inferno (XV, 23 ss) tra « cherci e letterati grandi e di gran fama » (v. 106 s) colpevoli di peccati contro natura, se ne professa « figliolo » (v. 31) « riverente » (v. 45) e devoto discepolo: « or m'accuora la cara buona imagine paterna di voi, quando nel mondo ad ora ad ora m'insegnavate come l'uom s'eterna » (v. 82–85). Cultore appassionato dei classici, specialmente di Cicerone, tradusse in volgare italiano e commentò ampiamente i primi 17 capi del *De inventione* dell'Arpinate, e probabilmente ne volgarizzò le orazioni *Pro Q. Ligario, Pro M. Marcello, Pro rege Deiotaro* e forse la *I Catilinaria*. È suo il *Favolello*, epistola morale in settenari indirizzata a Rustico di Filippo. Maggior fama gli diedero due compilazioni composte in Francia durante l'esilio (fino al 1266) che dovette accettare dopo la battaglia di Montaperti: 1) il *Tesoretto*, primo esempio di poema allegorico-didattico, in settenari accoppiati, dove si narra un viaggio attraverso i regni della natura e si inducono personaggi allegorici ad insegnare la scienza e la morale: notevole precedente storico, benchè artisticamente scialbo, freddo, pedantesco, della Divina Commedia, 2) *Li livres dou Tresor* o semplicemente *Tresor* (« il mio *Tesoro* », di cui si gloria il L. in *Inf.* XV, 119 s) è uno zibaldone enciclopedico di scienza medievale dalla storia biblica alla geografia, dalla fisica alla morale, dalla retorica alla politica; « parla del nascimento e della natura di tutte le cose », « tratta di tutte le cose che a' mortali appartengono », come si esprimono rispettivamente le edizioni italiane di Treviso 1474 e Venezia 1533: prima enciclopedia in lingua volgare, tratta quasi interamente, senza contributi personali, dalle fonti, largamente diffusa anche in versioni e adattamenti italiani. Oggi non conserva che un valore documentario per la storia culturale del medioevo.

Per la bibl. v. le storie della letteratura ital.; in particolare G. BERTONI, *Storia letteraria d'Italia. Il Duecento*, Milano, Fr. Vallardi 1943³ (v. indice analitico). — Ediz. critica di *Li Livres dou Tresor*, a cura di F. J. CARMODY, Berkeley, Univ. of. Calif. Press 1948 (pp. LXII-458). — *Poemetti del Duecento. Il Tesoretto . . .*, a cura di G. PETRONIO, Torino, U.T.E.T 1951. — Secondo A. PÉZARD, il L. fu da Dante condannato all'inferno come bestemmiatore per aver magnificato una lingua straniera, il francese (nella quale fu scritto il *Tresor* e della quale il L. difatti dice che « è più dilettevole e più comune »), a scapito della lingua materna italiana; e si trova in compagnia di « letterati grandi », di Prisciano, per es., perchè anche Prisciano sacrificò la grammatica latina dei suoi antenati ricorrendo alle forme straniere del greco (*Dante sous la pluie de feu*, Paris, Vrin 1950): opinione che non riesce ad apparirci plausibile pur con tutta l'erudizione di cui è corredata; cf. A. MASSERON, *B. L. réhabilité?*, in *Les lettres romanes*, 5 (1951) 99-128, 187–98.

LATINI Latino (1513-1593), n. a Viterbo, m. a Roma, ecclesiastico, umanista ed erudito, segretario a Bari dell'arciv. cardinale del Pozzo, poi a Roma dei cardinali Rodolfo Pio, Farnese, Colonna. Lavorò per 13 anni alla revisione del *Decreto* di GRAZIANO (v.). Modesto quanto dotto, rifuggì dal pubblicare i suoi lavori: note ai libri della sua biblioteca (alcune raccolte da DOM MAGRI in *Bibliotheca sacra et profana*, Roma 1677, con biografia del L.), osservazioni alla *Storia eccl.* di SOCRATE, a TERTULLIANO, a CIPRIANO, a Carlo SIGONIO . . . Le sue lettere, importanti, sono comprese in *Epistolae, conjecturae et observationes sacra profanaque eruditione ornatae* (Roma 1659; Viterbo 1667 in 2 voll.). — HURTER, *Nomenclator*, III³, col. 286 s. — TIRABOSCHI, *Storia della letter. ital*, VII-2 (Ven. 1796) 720-22.

LATINO. — 1) **Il Latino cristiano.** v. LATINA (*lingua e letteratura*).

2) **Cardinale Latino.** v. MALEBRANCA.

3) **Oriente L.** v. CROCIATE, ORIENTE.

4) **Impero L.** (1204-61). v. CROCIATE (*IV* e ss.).

5) **Rito L.** v. LITURGIA, RITI.

LATITUDINARI (ingl. *Latitude-men, Latitudinarians*) son detti quei protestanti che volevano ottenere l'unità dei cristiani distinguendo i dogmi fondamentali, sui quali sarebbe stato necessario l'accordo, e i dogmi indifferenti, sui quali si sarebbe potuto tollerare il dissenso. Con che, da una parte, si ritornava al principio protestantico che accetta come unica fonte di RIVELAZIONE (v.) la Bibbia e respinge la TRADIZIONE (v.); dall'altra si veniva a sostituire il criterio della rivelazione col criterio della ragione che, esaminando le S. Scritture, pretende distinguere l'essenziale dal secondario. Più che una setta con un vero e proprio sistema, i L. costituivano un indirizzo teologico-filosofico che deve la sua origine storica non solo a ragioni strettamente religiose ma anche a ragioni politiche.

A) In Inghilterra, nei secc. XVII e XVIII, le note controversie sulla TOLLERANZA (v.), e insieme le vicende della storia inglese che vedevano succedersi al trono cattolici e protestanti, portarono al DEISMO (v.) e all'INDIFFERENTISMO (v.) in campo teorico, e alla politica di tolleranza in campo pratico. Il « lati-

tudinarismo » si inserisce in questo fluire di condizioni e di idee e, nell'intento di trovare i « dogmi fondamentali » accettabili da tutti, finisce coll'uscire dal cristianesimo, che nei suoi aspetti caratteristici vien relegato quasi interamente tra i dogmi indifferenti, e col ridurre l'elemento « fondamentale » ad un vago concetto di « religione naturale ».

I principali L., dopo i primi, ABBOT, CULTON, HALL, sono: J. HALES (1584-1656), WILL. CHILLINGWORTH (1602-44), particolarmente i « *platonisti* » di Cambridge: RALPH CUDWORTH (1617-88), HENRY MORE (1614-1687), EDW. STILLINGFLEET (1635-99), ART. BURRY (1624-1714) che scrisse prima *The naked Gospel* (1690) e poi *Latitudinarius Orthodoxus* (1697) in risposta a P. JURIEU (*La religion du Latitudinaire*, Utrecht 1697). A M. TINDAL, che concepisce un « cristianesimo vecchio come la creazione stessa » (1730), possiamo aggiungere G. BURNET, S. CLARKE.

Nel sec. XIX dalle tendenze latitudinariste, per opera di S. T. COLERIDGE (+ 1838) e di T. ARNHOLD nacque il *Broad Church Party* (Chiesa Larga), che sostiene il principio della critica indipendente e cerca di conciliare liberalismo e vita cristiana.

B) L'indirizzo latitudinarista ebbe una certa fortuna anche tra i calvinisti dei Paesi Bassi (cf. ARMINIANI) e tra i luterani della Germania come GIORGIO CALLIXT (1586-1656) sincretista e LE BLANC; la distinzione tra dottrine « necessarie » e dottrine « indifferenti » aveva già precedentemente sollevato in Germania la controversia degli ADIAFORITI (v.).

C) Per la dottrina cattolica, che è avversa, ovviamente, al principio latitudinarista, cf. DENZ-B., n. 1613 ss, contro l'indifferentismo di LAMENNAIS (v.), n. 1645 s, 1677, 1689, 1715 ss, 1874, 1932, contro le varie specie di indifferentismo, di NATURALISMO (v.), di RAZIONALISMO (v.), di LIBERALISMO (v.) nel dogma. Lo stesso indifferentismo ammantato di irenismo, è sotteso anche al movimento di UNIONE DELLE CHIESE (v.) quale è fomentato dagli eterodossi, circa il quale v. anche DENZ-B., n. 2199 e l'enciclica *Humani generis* dell'agosto 1950.

BIBL. — LESLIE STEPHEN, *English trought in the eighteenth century*, London 1902³. — HERGENRÖTHER, VI, 433-443. — CAMPAGNAC, *The Cambridge platonists*, London 1901. — E A GEORGE, *Men of Latitude*, Oxford 1908. — RICHARD, *Indifference religieuse*, in *Dict. de Théol. cath.*, — ENC. IT., XX, 557 s. — F. H. POWICKE, *The Cambridge-platonists*, London 1926. — E. CASSIRER, *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, Lipsia 1932. — CH. R. SANDERS, *Coleridge a. the Broad Church movement*, London 1942. — v. ANGLICANESIMO, III; MOVIMENTO DI OXFORD (spec. *puseismo*).

LATOMUS, nome grecizzato (indi latinizzato) di alcuni personaggi, corrispondente al francese *Masson*, al tedesco *Steinmetz*, *Steinhauer*, all'olandese *Steenhouwer* . . .

Bartolomeo (c. 1490-1570), n. ad Arlon nel Lussemburgo, m. a Coblenza, celebre umanista cattolico. Dal nome del padre fu detto *Bartholomaeus Heinrici* e dal mestiere del padre, tagliapietre (*Steinmetz*), si foggiò il soprannome L. Con gran plauso insegnò umanità, eloquenza, filosofia a Colonia, a Lovanio, a Treviri e poi (1533) nel collegio Reale di Parigi. Dopo un viaggio in Italia (1539-40), si fissò a Coblenza (542), opponendosi fervidamente con l'azione e con gli scritti all'invasione della Riforma luterana, partecipando alle dispute e agli incontri di protestanti e cattolici (Spira 1544, Worms 1545, Ratisbona 1546, Worms 1557). Nel periodo di Coblenza consacrò la sua penna forbita alle opere di polemica religiosa contro Martino Bucero, P. Dathenus (ministro calvinista passato dalle Fiandre in Germania), Giacomo Andrea (pastore di Goeppingen), difendendo la dottrina e la pratica cattolica circa l'Eucaristia e la Messa, l'invocazione dei Santi, il celibato ecclesiastico, l'autorità della Chiesa. — PAQUOT, *Mémoires pour servir à l'hist. littér. des Pays-Bas*, II (Lovanio 1763) 110-24. — L. ROERSCH, *Barth. L., le premier professeur d'éloquence latine au Collège Royal de France*, in *Bull. de l'Ac. Royale de Belgique*, 3ª serie, XIV, p. 132-76. — E. AMANN in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 2624-26. — ENC. IT., XX, 859. — HURTER, *Nomenclator*, III³, col. 38. — E. WOLFF, *Un humaniste luxembourgeois*, Lussemburgo 1902. — L. KEIL, *B. L. Zwei Streitschriften gegen M. Bucer*, « Corpus Catholicorum » VIII, Münster i. W. 1924 (pp. XXIV-168).

Giacomo, propriamente *Giac. Masson* (c. 1475-1544), n. a Cambron presso Ath nel Belgio, m. a Lovanio, teologo controversista, inquisitore aggiunto in Lovanio. Quivi, dopo gli studi fatti a Parigi e coronati col grado di *magister artium*, diresse un collegio universitario, si addottorò in teologia (1519), ebbe la cattedra teologica (1535) con un canonicato, e infine (1537) il rettorato. Si attirò l'avversione degli umanisti per la sua ostilità verso ERASMO (v.), e dei luterani, contro i quali condusse una lotta senza quartiere con l'azione inquisitoriale e con gli scritti, raccolti poi da suo nipote Giacomo L. (*Jac. Latomi . . . opera . . . adversus horum temporum haereses . . . , quibus accesserunt eiusdem auctoris alia opuscula nunquam hactenus excusa*, Lovanio 1550). Nel *De trium linguarum et studii theologici ratione dialogus* (Anversa 1519) mette in dubbio l'opportunità e l'utilità della filologia latina, greca ed ebraica nello studio teologico, meritandosi obiezioni da Erasmo. Contro le critiche mosse da Lutero (v. RIFORMA), giustificò la condanna del luteranesimo emanata (1520) dall'univ. di Lovanio (*Articulorum doctrinae M. Lutheri per theologos Lovanienses damnatorum ratio*, Anversa 1521), ritornando sull'argomento (*De primatu Rom. Pontificis* . . . , ivi 1525) dopo la replica di Lutero (*Rationis Latomianae . . . confutatio*, Wittenberg 1521). Nel *De confessione secreta; de quaestionum generibus quibus Ecclesia certat intus et foris; de Ecclesia et humanae legis obligatione* (ivi 1525) attacca il *De ratione confitendi* di ECOLAMPADIO (v.), le note a Tertulliano di Beato Renano e la dottrina di GERSONE (v.) sul valore delle leggi umane Combattè ancora (ivi 1530) il *De oeconomia christiana* di Bart. Batnus, la dottrina, circa il merito e le opere, di Gugl. Tyndale, il libello *De Ecclesia* di Melantone. Il L. è uno degli iniziatori della controversistica antiluterana; ma è a dire che la sua polemica, aspra nella forma, spesso ottusamente intransigente, anche nel contenuto difetta di documentazione positiva adeguata. — PAQUOT, o. c., XIII (Lov. 1768) 43-57. — P. KALKOFF, *Die Anfänge der Gegenreformation in Nederlanden*, Halle 1903, 2 voll. — CRAMER-F. PIJPER, *Bibliotheca Reformat. Neerlandica*, 's Gravenhage 1905. — E. AMANN, *l. c.*, col. 2626-28. — HURTER, II³,

col. 1447. — R. GUELLUY, *L'évolution des méthodes théologiques à Louvain*, in *Rev. d'hist. eccl.*, 37 (1941) 31-144, specialmente p. 37, 52 ss.

Giacomo (c. 1510-1596) di Cambron, nipote ed editore del precedente, dottore in teologia e canonico a Lovanio, voltò in versi i *Psalmi* (Anversa 1587) e *Threni Jeremiae et cantica* (ivi 1587).

Giovanni (c. 1524-1598), di Francoforte, trattò la storia dei vescovi di Magonza ed illustrò la letteratura relativa ai Santi del Breviario magontino.

LA TOUCHE (*Claret de*) **Luisa Margherita** (1868-1915), n. a Saint-Germain-en-Laye, m. a Vische (dioc. di Ivrea). Di salute fragile, di pietà ardente, undicenne ricevette la prima Comunione: in quel tempo ascoltò le prime parole sensibili di Gesù e si votò alla verginità. Il 20-X-1890 entrò nella Visitazione di Romans e professò come suora associata. La comunità, cacciata dalla Francia (1906), si stabilì in dioc. di Ivrea, prima a Mazzé, poi (1912) a Parella; nel 1907 L. T. ne era eletta superiora generale. Dal 1902 ebbe per guida spirituale il P. Alfredo Charrier S. J. (1857-1922). Il vescovo di Ivrea, mons. Filippello approvò le rivelazioni ricevute dalla Cl. de L. T. e i suoi scritti, patrocinò la sua causa e sostenne la sua missione. Per risolvere le controversie nate in seno alla comunità circa le rivelazioni e i propositi della serva di Dio, che nel 1913 era stata esonerata dal superiorato, il vescovo la inviò a Roma affinché ella sottoponess alla S. Sede i suoi scritti e i suoi progetti. Giuntavi il 2-XI-1913 ed entrata in relazione col card Gennari e con le Congregazioni dei Religiosi e del Concilio, lungi dall'essere disapprovata ebbe l'incarico di creare una nuova fondazione specialmente consacrata al sacerdozio, sotto l'autorità di mons. Filippello. Difatti una nuova casa sorse a Vische (perfettamente uguale a quella che le era stata mostrata in una visione del 1899, come ella stessa narra), nella quale si ritirò con alcune compagne nel marzo 1914. La fondazione iniziò sotto la Regola e nell'Ordine della Visitazione, ma non era ben vista dalla Visitazione S. Maria (da cui la fondatrice era uscita); perciò con decreto di mons. Filippello (6-IX-1916) — la Cl. de L. T. era morta il 14-V dell'anno precedente — fu staccata dall'Ordine e resa autonoma, col titolo di Visitazione del S. Cuore, poi mutato in **Betania del S. Cuore**. Vi fu conservata la Regola della Visitazione con qualche modifica in senso di maggiore austerità.

La Cl. de L. T. è scrittrice di talento. La sua *Prière à Jésus Pontife éternel* (1903) ebbe molta diffusione e da Pio X fu arricchita d'indulgenze. Pubblicò inoltre: *Le S. Coeur et le sacerdoce*, anonimo, Paris, Beauchesne 1910 (cf. J. BAINVEL in *Rev. prat. d'apolog.*, 15 aprile 1912). Uscirono postumi: *Le livre de l'Amour infini. Les besoins de notre époque. Petit traité de l'Amour infini*, Treviso 1928; *Au service de Jésus Prêtre. Les voies de Dieu. Les vouloirs de Dieu. Les oeuvres de Dieu*, Torino 1922, 1925, 1936, con introduzioni e note. Questi scritti sono ricchi di elementi autobiografici.

Il giudizio sul carattere soprannaturale dei fenomeni mistici presentati dalla Cl. de L. T. (grazie di unione, parole sensibili, lumi, impulsi interiori intensi, esperienze dell'Amore, partecipazione alle pene di Gesù coronato di spine...), fatta la tara a quanto di letterario, fittizio (e, raramente, anche di eccentrico) si trova nella descrizione della serva di Dio, dovrà tener conto della sanità e solidità psicologica di lei, della serietà della sua vita spirituale, della sua fortezza nelle avversità, della sua ortodossia in dottrina, dell'approvazione che diedero il Charrier e mons. Filippello ai suoi scritti e di quella, almeno implicita, che diede la S. Sede alla sua opera.

La sua dottrina le meritò l'appellativo di « messaggera dell'Amore infinito ». Sviluppando il movimento destato da S. MARGH. M. ALACOQUE (v.), concentra la vita spirituale nella devozione al Sacro Cuore di Gesù, identificato con tutto l'essere divino ed umano di Cristo, Figliolo di Dio, incarnato, crocifisso, redentore, eucaristia. Il quale Gesù, e la stessa divinità come tale, ella definisce Amore infinito. Con la categoria dell'Amore ella « spiega » (come può essere « spiegata ») la vita *ad intra* e *ad extra* della Trinità. In quest'ultima, descrive cinque « abissi dell'Amore infinito »: l'*Amore creatore* che produce l'universo e l'uomo; l'*Amore mediatore* che risparmia all'uomo peccatore i castighi divini; l'*Amore redentore* di Cristo che rigenera e sublima l'uomo decaduto; l'*Amore illuminatore* dello Spirito S. che scende nella Chiesa per fecondarla e santificarla; l'*Amore glorificatore* che corona gli eletti inondandoli delle divine delizie. Tutte forme di un Amore senza forma percettibile e senza manifestazioni esteriori, che è Dio stesso in se stesso, e che si compendia e si rende percettibile alle creature finite nel Sacro Cuore di Gesù.

Questa dottrina per conquistare il mondo deve prima conquistare i sacerdoti e da loro essere comunicata al mondo. « Margherita Maria ha mostrato il mio cuore al mondo; tu ora mostralo ai miei preti »; così nel 1902 disse Gesù alla sua serva. Ella perciò non si stanca di richiamare i preti al dovere di amare e di imitare « in modo particolare » ciascuna delle tre Persone divine e il Sacro Cuore di Gesù, e quindi alla missione di far conoscere l'Amore infinito racchiuso nel Sacro Cuore.

All'uopo, suggerita da una rivelazione, progettò un'**Alleanza sacerdotale** che raccogliesse tutti i preti del mondo, alle dipendenze della gerarchia. Quest'opera doveva avere il suo focolaio spirituale nella Betania del S. Cuore. Il P. Charrier, che la Cl. de L. T. considerava chiamato da Dio a esserne l'animatore, dopo lunghe riserve e titubanze lanciò nel 1918 un *Appel aux prêtres*, preparato dalla serva di Dio e da lui ritoccato, dove illustrava *but, esprit et statuts de l'Alliance sacerdotale universelle des amis du Sacré-Coeur*. Il 7 giugno 1918 mons. Filippello erigeva nella sua diocesi la prima Alleanza sacerdotale. Questa poi si diffuse lentamente ad altre diocesi, allargandosi e consolidandosi; all'Alleanza sacerd. dei preti si aggregarono anche gruppi di laici e di religiosi laici, mentre analogamente all'istituto di Betania si aggregava il gruppo delle « Fedeli amiche di Betania » comprendente le laiche e le religiose di altri istituti associate all'opera: cf. *L'Alliance sacerdotale universelle des amis du Sacré-Coeur*, Torino, Marietti 1923.

Nel 1933 a Ivrea si iniziò il processo informativo diocesano sulla serva di Dio. — P. DEBONGNIE in *Dict. de spiritualité*, II, col. 929-32. — P. O' CONNELL, *The life and work of mother L. M. Cl. de L. T.*, sulle fonti originali (p. XVI-234): cf. *Irish eccles. record*, 74 (1950) 469 s. — M. GIACHINO, *La messaggera dell'Amore infinito*, Edizioni Paoline, Roma (pp. 100), vers. di un'opera anonima

apparsa in francese (Paris 1937, con prefaz. di Héris O. P.; quest'ultima apparve anche in *La vie spirit.*, 47 [1936] 266 ss).

LA TOUR (*de*): — 1) (*De Turre*) **Bertrando**, O. F. M. († 1332). Nato a Camboulit (Quercy) in Francia, entrò tra i Minori probabilmente a Figeac. Teologo erudito, detto *doctor famosus*, insegnò probabilmente a Tolosa. Nel 1307–08 fu consulente per la questione dei Templari (v.). Pare che nel 1311 fosse nominato dottore e *magister regens*. Fu provinciale di Aquitania, ed intervenne nell'affare degli Spirituali (v.) di Provenza. Giovanni XXII (v.) lo incaricò di missioni diplomatiche in Francia e in Inghilterra. Nel 1320 fu nominato arcivesc. di Salerno, poi cardinale e vescovo di Tusculo (1323). S'adoprò attivamente, ma senza frutto, alla riunione degli scismatici « spirituali ». Successe come amministratore pontificio al generale Michele da Cesena (v.), che era stato deposto dal Papa (1328).

Tra le sue opere notiamo: *Quaestiones theologicae*, ms. alla Bibliot. Vaticana; *Postilla super epistolas, lectiones et prophetias* (Parigi 1521); *Epistolarium dominicale, sermones quadragesimales* (Straburgo 1501, Lovanio 1575); *Epistolarium sanctorale* (Straburgo 1552).

Bibl. — Achille Ratti, in *Rendiconti del R. Istituto Lomb. di Scienze e Lettere*, serie 2ª, XXXV (Milano 1902) 985-96. — A. Pelzer, in *Revue néo-scolastique de philos.*, 1928, p. 317, 342. — L. Oliger, *Processus contra spirituales Aquitaniae*, in *Arch. Franc. Hist.*, 1923, p. 333-43. — P. Gauchat, *Cardinal B. de Turre. His participation in the theoretical controversy...*, Roma 1930. — P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIV siècle*, II (Parigi 1934) 238-42, con bibl. — Id., *La littérature quodlibétique*, II (Parigi 1935) 68; cf. p. 295.

2) **Giov. Battista** *Bonaffos* (*de L. T.*), S. J. (1712-1777), n. e m. a Montréal (Carcassonne), professore di retorica a Castres e a Tolosa, superiore del grande Seminario e, dopo la soppressione della Compagnia, parroco in dioc. di Avignone, indi zelante e riputato predicatore missionario nelle province meridionali di Francia, autore di *Cantici ossia opuscoli lirici* sopra vari argomenti di pietà (Tolosa 1755, 1768...) spesso stampati, messi in musica, ed aumentati con un *Supplemento* (Parigi 1769).

3) **Pietro Francesco** *d'Arerez* (1653-1733), n. a Parigi, dal 1696 superiore generale della Congregazione dell'Oratorio, nella quale, terminati gli studi di filosofia e di teologia a Caen, era entrato nel 1672 esercitandovi con cospicua riputazione l'insegnamento umanistico, il ministero della predicazione e la direzione del celebre Seminario di S. Magloire. Pietà, dottrina, prudenza gli guadagnarono la stima dei vescovi de Noailles (cardinale), Le Tellier, Bossuet, di Luigi XIV, che lo citava come uno dei più savi uomini del regno, del nunzio Gualteri, dei grandi di corte e dei magistrati, della marchesa di Montespan che ai piedi di lui pianse i propri traviamenti, dei principi di Condé e di Conti che da lui vollero essere assistiti in morte. Previde i torbidi conseguiti alla pubblicazione della bolla Unigenitus (v.): spirito conciliante, senza ambizione, propose i rimedi per ovviarli, e a lui si deve in gran parte l'accomodamento del 1720. Ricusò il vescovado di Evreux e l'amministrazione di Rouen. I suoi sermoni, eleganti per forma e profondi per dottrina patristica ed ecclesiastica, erano molto frequentati ed ebbero gran fama.

4) **Simone**, S. J. (1697-1766), n. a Bordeaux, professore di filosofia a Tours, istitutore del principe di Conti, principale del Collegio Luigi il Grande, procuratore generale delle missioni estere. Dopo il bando decretato dal Parlamento di Parigi, che colpiva i membri più in vista della Compagnia, si ritirò a Besançon, dove morì. Partecipò alla redazione della *Memorie di Trévoux*. A lui Voltaire (v.) scrisse la famosa lettera dove fa gli elogi della Compagnia.

LA TOUR (Imbart de) **Pietro Gilberto Giov. Maria** (1860-1925), n. a Valenton (Seine-et-Oise), m. a Parigi. Uscito dall'« Ecole normale supérieure », fu ufficiale dell'istruzione pubblica, professore dell'univers. di Bordeaux (1885-1910), direttore degli « Archives d'hist. religieuse » membro dell'« Accadémie des sciences morales et politiques » (dal 1909). Lasciò valorose opere di storia con particolare sensibilità per i problemi religiosi. Ricordiamo: *Etude sur la décadence du principe électif* (1891), *Les élections épiscopales dans l'Eglise de France du IX au XII s.* (1891), *Les immunités accordées aux églises à l'époque carolingienne* (1899), *Iréligion et démocratie* (1905), *Les origines religieuses de la France*, *Les paroisses rurales*, e soprattutto il suo capolavoro, rimasto incompiuto, *Les origines de la Réforme* (Paris 1905–35, 4 voll.) che ancor oggi è fondamentale per la conoscenza degli inizi del protestantesimo. — Necrol. di R. G. Lévy, in *Seances et travaux* della ricordata Accademia. *Compte rendu 1926*, 1° semestre, p. 199-203.

LA TOUR (*de*) **D'AUVERGNE Emanuele Teodosio**, Card. (1644-1715), figlio di Federico Maurizio dei duchi di *Bouillon* e principi di *Sédan*, detto anche abbate duca *d'Albret* dai ducati di Albret e di Château-Thierry che suo padre aveva dovuto cambiare col principato di Sédan. Suo padre (1605-1672) fu maresciallo di campo, combattè in Olanda distinguendosi all'assedio di Breda (1637); si oppose al Richelieu (v.), passò agli Spagnuoli e, abiurato il calvinismo, assunse (1644) il comando dell'esercito pontificio; rientrato in Francia (1649), lottò contro Mazzarino (v.) e fu uno dei capi della Fronda, assieme a suo fratello minore Enrico (1611-1675) visconte di *Turenne* che fu il famoso generale Turenne. Federico Maurizio tracciò la sua vita avventurosa in interessanti *Mémoires* (Amsterdam 1731). Si distinguano dai *Mémoires* (Parigi 1666) lasciati dal suo antenato Enricq (1555-1623), visconte di Turenne, duca di Bouillon dopo il matrimonio (1591) con Carlotta de La Marck, ambizioso uomo politico, brillante maresciallo di Francia (1592), fondatore di un'accademia a Sédan gran mecenate della cultura, iniziatore del secondo periodo, il più glorioso, del suo casato.

Em. Teod., entrato nella carriera ecclesiastica salì rapidamente ai massimi gradi non solo per nobiltà di nascita, per severità di costumi, per spirito e sapere, ma anche per il favore del re che voleva compensare nel nipote i servigi del gran Turenne. Luigi XIV gli ottenne (1669) il cardinalato — che Clemente IX concesse per avere dal re nuovi soccorsi per Candia assediata dai Turchi —,

lo cumulò di numerose abbazie e lo nominò gran cappellano di Francia. Ma la fierezza altera dei de L. T. gli attirò molti nemici — fra cui il Louvois, che per vendicarsi gli impedì di conseguire il principato di Liegi —, e le pretensioni che egli continuamente avanzava a favore del suo casato finirono per metterlo in urto anche col re. Una sua lettera, piena di amare critiche a Luigi XIV, intercettata dal Louvois e consegnata al re, segnò la sua condanna: fu bandito per sempre dalla corte. Inviato a Roma (1698) per l'affare del Quietismo (v.) e di Fénelon (v.), non assecondò le mire del re; richiamato in Francia, si rifiutò di obbedire pretestando gli obblighi inerenti alla sua qualità di decano del Sacro Collegio. Quando si vide sequestrate le rendite, si umiliò e ne riebbe il godimento in esilio. Nel 1710 il Parlamento decretò che venisse arrestato e privato dei benefici: dopo molte peregrinazioni ottenne la restituzione delle sue rendite e terminò la vita oscuramente a Roma. — *Autobiografia* e *lettere* a cura di A. de Boislisle, in *Mémoires de Saint-Simon*, VII, append. 8ª, p. 480–515; XXVI, append. 6ª, p. 479–83. — La *corrispondenza* con Luigi XIV (1697–98), a cura di Verlaque, in *Mélanges historiques*, IV (1882), 693–752; quella col re e coi ministri circa l'affare del quietismo (16–V–1697, al 30–VI–1700), in Delplanque, *Fénelon et la doctrine de l'amour pur*, Lille 1907. — F. Reyssié, Paris 1899. — A. de Boislisle, *La désertion du card. de Bouillon*, in *Revue de quest. hist.*, 84 (1908) 420–71, 85 (1909) 444–91. — Pastor, *Storia dei Papi*, XIV, v. indice anal. sotto *Bouillon*. — L. Lefèvre, *Le card. de Bouillon à S. Martin de Pontoise*, in *Mémoires de la Soc. hist. du Vexin*, 40 (1930) 69–96. — A. Lesort in *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.*, X, col. 43–45. — G. Charvin, *Em. Théod. de L. T. d'Au. card. de Bouillon, abbé de Cluny (1683–1715) et le conflit de la jurisdiction abbatiale*, in *Revue Mabillon*, 38 (Ligugé 1948) 7–57. Ad Em. Teod. successe come abbate di Cluny (1715–1747) un suo parente, Enrico Osvaldo *de L. T. d'Au.*, circa il quale v. Id., ivi, p. 61–99. — Em. Teod. nel 1708 fece comporre a V. S. Baluse una *Histoire générale de la maison d'Au.*

Carlo Amabile *de L. T. d'Au. Lauraguais* (1826-1879), canonico e vicario generale ad Arras, uditore di Rota, infine (1861) arciv. di Bourges, tenne 6 sinodi diocesani. Partecipò al conc. Vaticano (v.) e difese l'Infallibilità pontificia (v.): al quale dogma consacrò un'opera, distrutta in ms. da un incendio e ricostituita parzialmente in *La tradition cathol. sur l'infaillibilité pontificale* (Paris 1875–77, 2 voll.) dove conforta il dogma con la Bibbia, i Padri, la storia. — Hurter, *Nomenclator*, V³, col. 1531.

Ugo (1768-1851), della stessa famiglia del precedente, fu vescovo di Arras, poi (1840) cardinale

LA TOUR *du* **PIN** **la Charce** *Chambly* (marchese di) **Renato** (1834–1924), sociologo, n. ad Arrancy (Meuse), m. a Losanna, uno dei capi del movimento cattolico sociale francese del secolo scorso, di cui fu l'economista più apprezzato ed il filosofo più profondo. Ufficiale nelle campagne del suo tempo, nel 1870 e nel 1914 fu imprigionato dai Prussiani. Internato (la prima volta con Alberto de Mun, ad Acquisgrana), si dedicò agli studi sociali. Ideò l'opera dei *Circoli Operai* e l'*Unione di Friburgo*, di cui fu l'anima. Talora fu aspro nella polemica e spesso sembrò troppo spinto nelle idee; ma la sua opera è solida, pervasa di genuino cattolicismo. Non accetta mezze misure. Si dia pure al povero l'elemosina, ma al pauperismo si faccia giustizia! Non bastano gli addolcimenti e i palliativi, ma occorre vasta e duratura ricostruzione che ridia un posto degno all'uomo in una famiglia cristiana e all'operaio in una corporazione; al di sopra savie leggi proteggano famiglia e lavoro. Corporativismo in lavoro, in proprietà, in commercio: ecco la base del suo sistema, presentato soprattutto in *Recueil des avis*... ed in *Vers un ordre social chrétien*, opere tuttora fondamentali in sociologia. — Henri Rollet, *L'action sociale des catholiques en France* (1871–1901), Paris, Boivin 1948 (pp. 725). — P. Six in *Dict. prat. des connaiss. relig.*, IV, col. 289–91.

Un suo antenato Giacomo Franc. Renato *de L. T. du P. de la Charge* (1720-1765), n. a Ypres, m. a Parigi (nell'abbazia di S. Vittore), abbate di Ambournai, vicario generale di Riez, canonico di Tournay, si distinse come predicatore: i suoi *Sermoni* (6 voll.) sono persuasivi, nobili, brillanti.

LATRIA. v. Culto, I.

LATROCINIO Efesino. Con questa sinistra, meritata denominazione passò alla storia il conciliabolo di Efeso, convocato (agosto 449) dall'imperatore Teodosio II, presieduto e manovrato dagli intrighi e dalle violenze di Dioscoro vescovo d'Alessandria (v.).

L'archimandrita Eutiche (v.), non avendo fiducia nel patrocinio del Papa, appigliandosi alle astuzie e agli inganni, per mezzo di Crisafio, amico suo, accetto all'imperatore Teodosio II, ottenne da costui che la propria causa fosse riveduta e si riunisse ad Efeso un concilio, cui presiedesse Dioscoro. Questi, intimo amico di Eutiche, ma avverso a Flaviano (v.) di Costantinopoli, ingannato da falsa analogia di dommi andava dicendo che come Cirillo (v.), suo predecessore, aveva difeso una sola persona in Cristo, così egli voleva difendere con tutte le forze una sola natura in Cristo dopo l'unione. S. Leone Magno (v.) per motivi di pace, non ricusò di mandarvi i suoi legati, che portassero, insieme ad altre, due lettere, una al sinodo, un'altra a Flaviano, in cui gli errori eutichiani erano confutati con chiarezza. Ma in questo sinodo, che Leone denominò giustamente L., arbitri Dioscoro ed Eutiche, tutto fu manipolato con violenza; fu negato ai legati apostolici il primo posto nel consesso; fu proibito di leggere le lettere di Leone; i voti dei vescovi furono estorti per via d'inganni e di minacce; insieme con altri Flaviano fu accusato di eresia, privato dell'ufficio pastorale e gettato in carcere, dove morì. La temerità di Dioscoro arrivò a tal punto che osò infliggere la scomunica allo stesso Papa.

Appena Leone venne a sapere, per mezzo del diacono Ilaro (v.), le malefatte del conciliabolo brigantesco, disapprovò tutto ciò che là si era fatto e decretato, ordinandone un nuovo esame. E ne soffrì acerbo dolore, alimentato dai frequenti appelli al suo giudizio da parte di molti vescovi deposti. Così si esprime l'appello di Flaviano: « Volgendo, come per un partito preso, tutte le cose iniquamente a mio danno dopo quell'ingiusta sentenza pronunziata contro di me (da Dioscoro), mentre io mi appellavo al trono dell'Apostolica Sede di Pietro, principe degli Apostoli, ed a tutto il beato sinodo soggetto

a vostra santità, subito mi vidi circondato da molti soldati, che non mi permettevano di rifugiarmi presso il santo altare, ma cercavano di tirarmi fuori della Chiesa » (SCHWARTZ, *Acta conciliorum oecumenicorum*, II, vol. II, pars prior, p. 78). E Teodoreto di Ciro: « Se Paolo, araldo della verità . . . si recò dal grande Pietro . . . , molto più noi umili e piccoli ricorriamo alla vostra Apostolica Sede, per ottenere da voi rimedio alle piaghe delle Chiese, perchè a voi spetta esercitare il primato su tutte . . . Io aspetto il giudizio della vostra Apostolica Sede. . . . Anzitutto io prego di essere istruito da voi, se debba rassegnarmi a questa ingiusta deposizione, oppure no; attendo la vostra sentenza » (*Ep.* 52, 1, 5, 6; PL 54, 847 e 851; cf. PG 83, 1311 s e 1315 s).

A cancellare tanta macchia Leone spinse con insistenti lettere Teodosio e Pulcheria a radunare nei confini dell'Italia un nuovo concilio, che riparasse le malefatte del L. Un giorno ricevendo nella basilica Vaticana Valentiniano III, la madre di lui Galla Placidia e la moglie Eudossia, circondato da una corona di vescovi, con gemiti e pianti li indusse a provvedere immediatamente secondo le loro forze al crescente disagio della Chiesa. Allora l'imperatore Valentiniano scrisse a Teodosio, e così fecero anche le regine. Ma Teodosio, circondato di inganni, nulla fece. Quando l'imperatore inopinatamente morì, sua sorella Pulcheria assunse il governo e prese come marito, associandolo nell'impero, Marciano, ambedue stimati per pietà e saggezza. Allora Anatolio, che Dioscoro aveva messo arbitrariamente sulla cattedra di Flaviano, sottoscrisse la lettera di Leone a Flaviano intorno alla Incarnazione del Verbo; la salma di Flaviano fu trasportata con grande pompa a Costantinopoli: i vescovi deposti furono restituiti alle loro sedi; unanime divenne la riprovazione dell'eresia eutichiana, sicchè venne a cessare la necessità di un nuovo concilio, tanto più che le condizioni dell'impero romano erano malsicure a causa delle invasioni barbariche. Tuttavia il concilio si celebrò per desiderio dell'imperatore e col consenso del Papa: fu il conc. di Calcedonia che finirà di riparare le ingiustizie perpetrate dal brigantaggio di Efeso e deporrà Dioscoro, usando maggior clemenza verso i suoi complici, i Dioscoriani (v. MONOFISISMO).

LATRONIANO, poeta priscillianista (v. PRISCILLIANO), condannato a morte a Treviri (a. 385) assieme a Priscilliano stesso e ad altri (Asarbio, Aurelio, Felicissimo, Armenio, la matrona Eucrozia) da Massimo imperatore che sperava, con quella condanna, di ingraziarsi i vescovi cattolici, nonostante l'opposizione di S. Martino di Tours e di S. Ambrogio (allora a Treviri legato di Valentiniano II). S. GEROLAMO (*De viris ill.*, 122, PL 23, 711) dice di L. che era spagnolo, molto erudito e degno, nella poesia, di essere paragonato ai classici antichi; delle sue opere, scritte in diversi metri, che esistevano al tempo di S. Girolamo, non abbiamo notizie. — Cf. ITAZIO, 2.

LATTANZIO Lucio Celio *Firmianus* (*qui et Lactantius*, S. GIROLAMO, *De vir. ill.*, 80, PL 23, 687), elegante ed efficace apologista latino vissuto al tempo di Diocleziano (284–305) e di Costantino (306–337), segna il passaggio della letteratura latina cristiana dal genere polemico-apologetico al genere più propriamente espositivo-dogmatico-didattico È ben lungi, tuttavia, dalla profondità e sicurezza teologica dei grandi Padri.

Passò la gioventù in Africa, dove probabilmente nacque (c. 250) e fu alla scuola di ARNOBIO (v.) in Cirta. In gioventù scrisse il *Symposium* attribuitogli da S. Girolamo (*l. c.*), che gli valse da Diocleziano, pare, la nomina (290) a maestro di retorica nella reggia di Nicomedia in Bitinia; in tale occasione scrisse *Hodoëporicum de Africa usque Nicomediam*. Le sue lezioni non furono molto frequentate, cosicchè *penuria discipulorum . . . ad scribendum se contulit* (*l. c.*). Verso il 300 si convertì al cristianesimo. Scoppiata la persecuzione (303) e coll'abdicazione del suo mecenate Diocleziano, L. sospese l'insegnamento e s'impoverì. Sembra che si recasse in Gallia verso il 307, ma nel 311–313 lo ritroviamo in Bitinia. Invitato da Costantino a far da precettore al proprio figlio Crispo Cesare (m. 326), L. ritornò in Gallia (a Treviri), ma era già *in extrema senectute* (S. Girol., *l. c.*).

Opere. Si attribuiscono a L. alcune opere profane come i citati *Symposium, Hodoëporicum* e ancora un *Gramaticus* e il poemetto *De ave phoenice*. Quest'ultimo, finissima composizione di 170 versi in metro distico, è oggidì generalmente riconosciuto a L. sull'autorità di S. GREGORIO di Tours (*De cursu stellarum*, 12) ed è l'unica delle opere profane di L. che ci sia pervenuta.

Le opere, per così dire, sacre, rivelano il retore latino, accurato e armonioso nell'espressione se pure un po' fiacco in eloquenza. Il *De opificio Dei ad Demetrianum* scritto tra il 303 e il 305, in 20 capitoli, tratta il tema già toccato da Cicerone (*De republ.*, I, 12): il corpo umano nella sua struttura si rivela come un capolavoro divino; gli epicurei, vedendo in esso solo meccanismo e difetti, l'avevano giudicato indegna fattura di Dio, ma, se mai, i difetti del corpo sono compensati dall'eccellenza della mente. L. fa una minuta descrizione del corpo, chiarisce i suoi rapporti coll'anima e afferma che l'anima è creata da Dio, è immortale ed è la vera caratteristica dell'uomo.

Le *Divinae institutiones* in 7 libri, scritte durante la persecuzione, vogliono provare come il cristianesimo sia la sola religione e la sola vera filosofia (*cum solam religionem tum solam veram sapientiam*). Il tema non è originale ma l'opera è caratteristica e letterariamente compiuta anche se, teologicamente, non sorpassa un comune catechismo. Eccone un rapido sommario. — Libro I: *De falsa religione:* Dio è uno e provvidente e il politeismo è un'assurdità; Dio è uno nel mondo, come l'anima è una nel corpo (quest'immagine verrà sfruttata molto in seguito, ma spesso in senso panteistico). — Libro II: *De origine erroris:* le concezioni pagane sono false e inconsistenti, i pagani stessi invocano l'unico Dio vero quando sono nel dolore e, se lo dimenticano, è perchè volgono la loro attenzione a vani simulacri da quel tempo lontano in cui i discendenti di Noè si sparsero per il mondo e degenerarono; il demonio poi è l'origine di tutti i mali. — Libro III: *De falsa sapientia:* la filosofia è un'altra fonte di idolatria; la filosofia, come studio della sapienza, non è essa stessa sapienza, ed è cosa vana perchè l'uomo non è capace di vera scienza, che è propria di Dio, come ben mostra la storia dei filosofi. — Libro IV: *De vera sapientia et religione:* la vera sapienza è da cercare in quella che fu detta « stoltezza », nella religione cristiana, che ha fede in Gesù Cristo, Dio-Uomo, figlio di Dio consustanziale col Padre, me-

diatore tra Dio e l'uomo. — Libro V: *De justitia:* la giustizia manca fra gli uomini ed anche fra i filosofi; scomparve quando apparve l'idolatria; Gesù è venuto a restaurare l'età dell'oro e la giustizia verso Dio e verso gli uomini. — Libro VI: *De vero cultu:* il vero culto è la vita innocente e virtuosa, e virtù non è scienza estranea a noi ma volontà di compiere i propri doveri verso Dio e verso gli uomini. — Libro VII: *De vita beata:* il godimento di Dio è il fine che l'uomo raggiunge dopo la prova della vita terrena; dopo 7 millenni avverrà la resurrezione dei morti e il giudizio di Cristo, che assegnerà il premio eterno ai buoni e l'eterno castigo ai malvagi.

In alcuni codici si leggono tratti mancanti negli altri, come allocuzioni a Costantino e spunti che accentuano certi dualismi (tra il bene e il male, l'anima e il corpo, ecc.) presenti in quest'opera e nel *De opificio Dei*. Sull'origine di queste aggiunte la critica non sa decidersi. Le *Istituzioni* ebbero gran successo e l'autore, su richiesta di un certo Pentadio, dovette più tardi (dopo il 314, forse nel 315) farne un *Epitome* in 68 capi, mutando alquanto l'ordine della materia e aggiungendo alcune idee nuove.

L'opuscolo *De mortibus persecutorum*, scritto dopo il 313, indirizzato al confessore Donato, dimostra colla storia degli imperatori da Nerone a Diocleziano, come Dio tragga vendetta dai persecutori della Chiesa. Lo scritto ha una rilevante importanza storica. La sua paternità lattanziana, contestata dal Brandt, moderno editore di L., è oggi generalmente ammessa.

Il trattatello *De ira Dei* in 24 capi, del 313 o 314, dedicato allo stesso Donato, discute la tesi della conciliabilità dell'ira colla natura di Dio, richiamando molti passaggi delle Istituzioni. La noncuranza di Dio e la sua apatia, sostenuta dagli epicurei e dagli stoici, sarebbe la negazione di Dio. Se Dio non odia e non punisce il male, neppure ama e premia il bene; con che ogni religione si dissolverebbe. Certo, l'ira di Dio è razionale e giusta; e anche paziente perchè congiunta alla misericordia.

Un frammento di poche righe, intitolato *Lactantius, de motibus animi,* tratta degli affetti posti da Dio nell'uomo, che, guidati dalla ragione, servono al bene; annuncia poi uno scritto *contro le eresie* e uno *contro i giudei* che non conosciamo. Del pari non conosciamo le lettere di L. e un suo *De providentia.* Apocrifi sono i due poemetti *De passione Domini* e *De Pascha* che i mss. ascrivono a Lattanzio.

BIBL. — Editio princeps, Subiaco 1465 (*Div. Inst.. De ira, De opificio*), la prima opera a stampa uscita in Italia, che sia datata. — PL VI, 57 ss e VII, che riproduce l'ediz. di LENGLET-DUFRESNOY, con prefazione, vita di L., testimonianze antiche su L. (VI, 77-82), sintesi della dottrina, errori (VI, 85-94), codici ed edizioni, testi con commenti e dissertazioni di Stef. Baluzio, Giov. Colombi, Nic. Toinard, Gisberto Cupero, Paolo Baudri, Le Nourry, H. Dodwell . . ., indici analitici. — L'edizione migliore è quella curata da BRANDT-LAUBMANN in « Corpus Script. Eccl. Lat. », XIX (1890) e XXVII-1 e 2 (1893, 1897); quivi troverai anche l'analisi dei mss. lattanziani (cf. vol. XIX, p. I-LVI; vol. XXVII-1, p. I-XXXIX e vol. XXVII-2, p. I-XVIII), la storia delle edizioni (nel prolegomeni; cf. specialmente vol. XXVII-1, p. XXXIV-LXXI) e le discussioni critiche sulla autenticità e datazione delle opere attribuite a L. — Fra le ediz. e versioni recenti ricordiamo: E. H. BLAKENEY, *Lactantius' « Epitome of the div. institutes »*, London, S. P. C. K. 1950 (pp. XIV-175), testo dell'ediz. di Routh (1845) molto migliorato, con vers. inglese e note. — Fr. SCIVITTARO, *L. La morte dei persecutori*, Roma Libreria di cultura (Collez. « Scrittori crist. antichi »). — C. SANCHEZ ALISEDA, *Lactancio. Sobre la muerte de los perseguidores*, Madrid, Ed. Aspas 1946, testo, versione e note; nella prefaz. si illustra l'autenticità dell'opera, il suo valore letterario e il (minore) valore storico. — F. FAESSLER, *L. C. F. Lactantius. Sostarben die Tyrannen*, vers. del *De mortibus*, Lucerna, Rex-Verl. 1946.

Studi. Tutte le storie della PATRISTICA (v.) e della letteratura cristiana LATINA (v.) consacrano gran posto a L. Ricordiamo: SCHANZ, *Gesch. der röm. Literatur*, III (1905²) 445-74; O. BARDENHEWER, *Gesch. d. altkirchl. Lit.*, II (1903) 472-96; A. HARNACK, *Die altkirchl. Lit.*, II (1904) 415-26; P. MONCEAUX, *Hist. littér. de l'Afrique chrét.*, III, p. 287-359; U. MORICCA, *Storia della letteratura crist. antica*, I (Torino, S. E. I., s. a) 618-64 (cf. anche indice analitico di ciascuno dei tre voll.); P. DE LABRIOLLE, *Hist. de la littér. lat. chrét.*, I (Paris 1947³) 291-318; L. SALVATORELLI, *Storia della letter. lat. crist.*, Milano 1936, p. 110-21; i manuali di MANNUCCI, CASAMASSA, ALTANER (con copiose bibliogr.). — Fondamentale è tuttora lo studio di R. PICHON, *Lactance. Etude. sur le mouvement philosoph. et religieux sous le règne de Constantin*, Paris 1901. — E. AMANN in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 2425-44. — H. LECLERCQ in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, VIII-1, col. 1018-41 (soprattutto circa l'opera storica, che si riconosce minuziosamente e rigorosamente esatta benchè non esente da partito preso, col. 1041). — In questi studi si trova indicata la letteratura precedente. Segnaliamo soltanto quella più recente. — K. WILHELMSON, *Laktanz u. die Kosmogonie des spätantiken Synkretismus*, Tartu 1940 (pp. 135). — E. SCHNEWEIS, *Angels and demons according to Lactantius*, nella collez. « Studies in christian antiquity » di Washington, III, 1944, ove si mostra l'influenza dell'educaz. pagana di L. sulla sua angelologia. — E. F. MICKA, *The problem of divine Anger in Arnobius and Lactantius*, nella stessa collezione, IV, 1943 (la conciliazione, abbastanza incoerente in L., delle dottrine pagane e cristiane sulla collera divina). — EM. RAPISARDA, *La polemica di L. contro l'epicureismo*, in *Nuovo Didaskaleion*, I (1947) 5-20. — ID., *Il carme « De ave phoenice »*, Catania 1946 (pp. XV-113): motivi in favore dell'autenticità lattanziana di questo scritto (collez. « Raccolta di studi di letter. crist. antica », n. 5). — JOLANDA NICOLOSI, *L'influsso di Lucrezio su L.*, ivi 1945, stessa collez., n. 2. — A. HUDSON-WILLIAMS, *Orientius u. L.*, in *Vigiliae christ.*, 3 (1949) 237-49. — FR. DI CAPUA, *Il « cursus » e le clausole nei prosatori latini e in L.*, Bari, Ediz. Adriatica 1949 (p. 49). — Per il latino di L. v. LATINA (*lingua e letteratura*). — J. FISCHER, *Die Einheit der beiden Testamente bei Laktanz, Vikt. von Petau u. deren Quellen*, in *Münchener theol. Zeitschrift*, 1 (1950) 96-101.

LATTE. Il Simbolo del L., ispirato a S. Paolo (I Cor III 2), entra naturalmente a far parte di quella serie simbologica che nasce sullo sfondo pastorale: il Buon PASTORE (v.) e con lui le pecorelle, il secchiello di L. (*mulctra*), che appare portato dal Buon Pastore, da una pecorella o anche isolato. Così, il L., candida sostanziosa bevanda, è simbolo dell'Eucaristia, più genericamente della « alimentazione » sacramentale e quindi della « vita eterna ». Ciò si desume chiaramente da un dipinto

del cimitero di Callisto, dove il Buon Pastore con una pecorella sulle spalle e con altre due che lo affiancano, è raffigurato con un secchiello di L. tenuto nella mano destra. Nella cripta di Lucina invece il secchiello di L. è posto su una specie di piccolo altare, mentre due pecore stanno a lato come alla sua custodia. Altrove si ripetono simili raffigurazioni con varianti di poco conto, come nel cimitero di Domitilla, nel « tablinium » della casa dei SS. Giovanni e Paolo.

Significativa a questo proposito è la visione che si legge negli atti del martirio di S. Perpetua (v.), dove si dà ragione del simbolismo del L.: « vidi un giardino immenso, in mezzo al quale stava un uomo seduto, coi capelli bianchi e in abito da pastore, intento a mungere le sue pecore; intorno a lui erano parecchie migliaia di uomini vestiti di bianco. Il pastore alzò la testa, mi guardò e mi disse: Tu sei la benvenuta, figlia mia. Indi mi chiamò a sè e mi offrì un po' del L. che aveva appena munto. Io lo bevvi con le mani giunte e lo gustai, e tutti i circostanti dissero: Amen. Al suono di questa parola mi destai, mentre sentivo in bocca, qualchecosa di dolce ». Niente di più toccante, fu detto, di questa allegoria della Comunione, principio della celeste beatitudine. — Cf. un'interpretazione teologica dell'allegoria in Clemente Aless., *Paed.*, I, 6, PG 8, 292 ss a proposito del passo citato di S. Paolo.

LATTICINI. v. Astinenza, Digiuno. Cf. anche Carne I–II.

LAU (*du*) Giov. Maria, Beato (1738–1792), n. in diocesi di Périgueux, fu arcivescovo di Arles, insigne per virtù e per zelo riformatore. Venuto a Parigi durante la Rivoluzione e non avendo giurato l'iniqua Costituzione civile del clero (v.), fu recluso nel monastero dei Carmelitani, mutato in carcere, e là ucciso di spada insieme coi de La Rochefoucauld (v.) ed altri molti compagni, martiri della Rivoluzione Franc. (v.) durante le famose stragi del settembre 1792. Fu beatificato nel 1926. — AAS XVIII (1926) 415 s; 439 s; 450–452.

LAUD Guglielmo, arcivescovo di Canterbury e cancelliere dell'univ. di Oxford (1573-1645). Nato a Reading, studiò nel collegio di questa città, indi nel St John's College a Oxford. Laureatosi in lettere e filosofia (1598), fu ordinato prete (1601) e conseguì anche la laurea in teologia (1608), collocandosi poi quale cappellano presso il vescovo di Lincoln. Per tenacia e regolarità di lavoro, vasta erudizione, religiosità profonda, austerità di costumi, larghezza verso i poveri e mecenatismo per le scienze, tendenza a dominare, prontezza, coraggio e ostinazione, salì rapidamente alle più alte cariche: presidente del Collegio St John (1611-21) e cappellano del re Giacomo I, decano di Gloucester (1616), vescovo di St David (1621), di Bath e Wells (1625), membro del consiglio privato (1627) sotto Carlo I, vescovo di Londra (1628), reggente in nome di re Carlo I (dal 1629), che egli consacrò, cancelliere dell'univ. di Oxford (1630), membro della « Conciliar Court », della « Star Chamber », della « Ecclesiastical Commission », arcivesc. di Canterbury (6–VIII-1683). Ebbe potenza senza limiti, ma, nonostante i suoi talenti e i suoi meriti, raccolse pari odio.

Già in polemica con Abbot arciv. di Canterbury († 1633), sostenne che la « visibilità » della Chiesa si fosse conservata nella Chiesa Romana fino al tempo della Riforma luterana, mentre per Abbot quel carattere si era estinto al tempo di Berengario. Teneva in stima il Bellarmino e zelava il ripristino del governo episcopale. Giunto a corte, intensificò la sua lotta contro il calvinismo e il puritanismo allora imperante nella Chiesa inglese. Si attribuisce a lui il decreto di Giacomo I del 1622 che interdice ai predicatori di trattare in pubblico le questioni arroventate della predestinazione e delle prerogative reali. Mirò a unificare tutte le chiese britanniche sotto una sola religione, alle dipendenze del primate di Canterbury, nella pratica di un solo rito, quello anglicano. All'uopo indusse il re a ristampare i « 39 articoli » dell'Anglicanesimo (v.) con brevi spiegazioni che ne fissassero per tutti il senso irrevocabile (violazione del principio protestantico del « libero esame »); e le Commissioni citate funzionarono da tribunale dell'Inquisizione contro i refrattari all'autorità politica ed ecclesiastica e contro gli immorali.

La Chiesa Romana egli chiamava nei suoi sermoni « madre », e di essa adottò anche in parte gli ornamenti liturgici, dando il pretesto ai suoi nemici di accusarlo di papismo (e perfino di inventare la favola che il Papa gli avesse offerto il cappello cardinalizio); forse egli, con quel mezzo, tentava soltanto di trarre all'anglicanesimo anche i cattolici, amanti delle loro cerimonie religiose, e di opporli ai puritani considerati dal L. più perniciosi dei cattolici verso la Chiesa e lo Stato. Tanto è vero che i cattolici, lungi dall'esserne lusingati, lo ritenevano uno dei più pericolosi avversari. Egli stesso non si peritò a denunciare con forza le loro predicazioni a Sommerset–house e il loro proficuo proselitismo. Del resto nella sua polemica con Fisher gesuita (pubblicata qualche anno più tardi, nel 1639) aveva sostenuto idee che non potevano cattivare i cattolici: la Chiesa Romana non differisce essenzialmente dalla Chiesa anglicana; non è *la* Chiesa unica ma *una* delle Chiese, che a un certo punto della sua storia cadde in errore; criterio di verità non è il presunto magistero infallibile romano bensì le decisioni del concilio conformi alla S. Scrittura. Inoltre, alieno dalle discussioni marginali, parve incline verso il sentire dei Latitudinari (v.) ortodossi, che, ferma restando l' « essenza » della fede (per lui era costituita dai Sacramenti), permettevano varie interpretazioni nei particolari

Cancelliere di Oxford, intraprese con energia, generosità e intelligenza la riforma e il potenziamento dell'università: si deve a lui il *Laudian code* che in 218 grandi fogli contiene le riforme e le regole per gli studenti da lui dettate. Fece costruire il « Canterbury Quadrangle » presso St John, donde derivò un accrescimento della biblioteca; diede impulso all'arte della stampa a Oxford perchè fosse in grado di pubblicare i mss. della Bodleiana; e difatti riuscì a pubblicare alcune opere greche; fondò pure un lettorato arabo e seppe ottenere dal re un curioso privilegio per cui ogni nave della Compagnia di Turchia doveva portare, al ritorno da ogni viaggio in Oriente, un ms. arabo o persiano; raccolse e donò all'università c. 1300 mss. occidentali e orientali (in gran parte asportati dagli Svedesi a Würzburg durante la guerra dei Trent'anni).

Fu un galantuomo, ma di poco tatto e di troppa imperatività e inflessibilità. I suoi meriti non valsero a smontare l'enorme massa di ostilità che venne

via via raccogliendo tra gli uomini politici, tra gli uomini di Chiesa, tra i nobili, di cui egli frenò la immoralità, dalla stessa regina, alla quale egli aveva strappato il dominio sui sentimenti religiosi del re, dal popolo che, sobillato dai grandi, vide in lui il prepotente alleato, anzi il corifeo dell'assolutismo monarchico.

L'antefatto immediato della sua tragica fine fu la ribellione degli Scozzesi, ai quali egli aveva imposto una nuova liturgia (promulgata nel luglio 1637). Il re, sostenuto dal L., si rifiutò di ritirarla; le successive richieste degli Scozzesi non furono esaudite. Ne nacque una guerra (1639) e la guerra diventò rivoluzione (1640).

Carlo I era finito sul palco. Nello stesso anno anche il L. fu arrestato (18-XII-1640). Subì 4 duri anni di processi. Pur essendosi egli adeguatamente difeso con fermezza, nobiltà ed eloquenza che confusero i suoi giudici, fu condannato con atto del Parlamento del 4-I-1645 e decapitato il 10-I a Tower Hill (Londra), sotto l'accusa di aver voluto ricondurre a Roma la religione protestante e di aver tentato di rovesciare le leggi del regno. Accuse fantastiche: in realtà si voleva ad ogni costo la sua morte, poichè era detestato sia dai puritani che, non avendolo con sè, lo accusavano di « papismo » e di altre eresie, sia dai « papisti » che, diffidando di lui, temevano la sua potenza. Fu una vittima del puritanismo. La sua alta posizione, la sua energia intransigente, che sapeva comandare e voleva l'obbedienza, la sua larghezza di vedute sostenuta da potente coraggio morale e da principesca generosità, non poteva essere gradita alle Chiese indipendenti, come quella scozzese, francese, olandese, nè ai piccoli spiriti, che l'accusarono di voler fare il « papa inglese », mentre l'austerità che egli portò a corte, specialmente nella amministrazione del tesoro, l'imparzialità che egli, credendosi investito della missione di coibire le ingiustizie, praticava inflessibilmente nella « Court of high Commission », non potè che creargli numerosi nemici. E in quei tempi poterono essere capi d'accusa anche che egli fosse di spirito « conservatore », frainteso come « reazionario », che non praticasse gli sport, nè la società femminile, che avesse guadagnato tanta popolarità a Oxford.

Sepolto a Barking, fu riesumato nel 1663 e traslato a St John, dove riposa presso l'altare della cappella del Collegio.

BIBL. — L'ediz. di tutte le sue opere (diario, lettere, sermoni, polemica con Fisher ...) fu fatta a Oxford 1847–60, 6 voll. — Monografie di: W. H. HUTTON (London 1896²), A. C. BENSON (ivi 1897), H. BELL (ivi 1905), W. L. MACKINTOSH (ivi 1907), R. COFFIN (New-York 1930). — ENC. IT., XX, 621. — H. R. TREVOR–ROPER, *Archbishop L.*. London, Macmillan 1940 (pp. IX-464). — J. R. H. MOORMAN, *In commemoration of archb. L.*, in *Bull. of J. Rylands library*, 29 (Manchester 1945) 106–20. — E. C. E. BOURNE. *The anglicanism of W. L.*, London, S. P. C. K. 1947 (pp. VIII-206): troppo encomiastico per il L. e quindi troppo negativo per i puritani del tempo. — K. L. MC ELROW, *The life and work of W. L. (1628–37) with spec. refer. to his social and polit. activities*, Oxford 1943 (tesi di laurea).

LAUDA, LAUDE Spirituale: componimento poetico di contenuto religioso, che fiorì quasi esclusivamente in Italia, nella prima metà del sec. XIII, e che nella seconda metà dello stesso secolo ebbe la maggior diffusione. Forse nacque dalle *Laudes* o SEQUENZE liturgiche (v.), cantate dal popolo. Ma potè essere una creazione spontanea del sec. XIII, come sembra essere stata la *Lauda delle creature* di S. FRANCESCO (v.), e la *Lauda della Trinità* del 1233, che, dal punto di vista letterario, non dipendono dalla tradizione liturgica. Siamo alle origini della letteratura italiana creata in un tempo che ebbe fervido sentimento religioso e nel quale il popolo non poteva non usare la nuova lingua nella manifestazione dei suoi più spontanei e profondi sentimenti. Dapprima, a divulgare la morale e la dottrina cristiana con tentativi di composizioni letterarie, furono alcuni individui isolati, come nell'Italia settentrionale il milanese BONVESIN de la Riva, e nell'Italia centrale l'Assisiate. Grande divario intercorre già tra le scritture d'incerto volgare e farraginoso del primo e il lirico limpido « Cantico delle Creature » del secondo.

a) In seguito la letteratura lirico–religiosa aveva sviluppi di tono largamente popolare. Nel 1258, sotto l'impulso di Ranier FASANI (v.), capo dei FLAGELLANTI (v.), il quale percorre l'Umbria disciplinandosi e chiamando il popolo a penitenza, si inizia un caratteristico commovimento tra sociale e religioso, si formano le Compagnie dei « Disciplinati ». Queste vagano per città e campagne, e lasciano « omnia musica instrumenta et amatoriae cantilenae; sola audiebatur poenitentium lugubris cantio ». La L., portata in piazza e cantata da più voci di popolo, divenne un dialogo drammatico.

b) Ben presto questo moto cessò, ma restarono le Confraternite (Laudesi), che si proposero, come atto di devozione, di cantare poesie su vari argomenti spirituali: così si moltiplicarono le LL. Un altro stimolo alla diffusione di esso e all'introduzione in esso di metri e forme popolari, fu dato dal desiderio che i « laudesi » ebbero di soppiantare con analoghi canti le procaci ballate che accompagnavano le danze popolari. Sostituzione totale, come era da aspettarsi, non ci fu, e rimasero così questi tipi opposti di canto popolare, metricamente identici.

c) Alternandosi il canto tra due o più schiere di devoti, riducendosi l'argomento da narrativo a dialogico, nacque la L. drammatica. Di essa si vide l'origine nei « contrasti » e nei mimi giullareschi, o nel dramma liturgico latino, che dal sec. XII fioriva in Francia e nel Friuli, rivestito di forme musicali. Ma la vera origine sfugge ai documenti storici: è la pietà cristiana che in tutti i tempi rivive il Vangelo in forme sempre nuove e sempre antiche. Per questo le LL. dugentesche sono tutte anonime (solo nella raccolta cortonese compare il nome di GARZO, un trisavolo del Petrarca); per questo le LL. primitive non escono dai confini dell'arte popolare semplice, spontanea, folkloristica, raramente raggiungendo vera potenza drammatica e valore letterario; per questo sono rivestite di musica: musica semplice, come il testo, immediata, che, fatto notevole, si sgancia dal canto ecclesiastico liturgico, instaurando invenzioni melodiche nuove avviate verso la tonalità moderna. Rapidamente si moltiplicarono e si fissarono i personaggi, oltre Cristo, la Vergine, S. Giovanni; si accrebbero i soggetti; si stilizzarono le scene; si fissarono i testi... E ogni Confraternita venne ad avere un proprio laudario. Ci sono pervenute molte LL. drammatiche; il loro anonimato e la fama di JACOPONE

da Todi (v.), fecero sì che a questi fu attribuita la paternità di un gran numero di esse. È suo certamente *Il pianto della Madonna,* definito il monumento più notevole della poesia spirituale del secolo XIII. È a Jacopone si deve riconoscere il merito di aver portato quel genere a sublime valore artistico.

Alcune di quelle LL. anonime sono brevissime (poche strofe, due o tre personaggi); altre, più ampie, contano decine di personaggi e gran numero di strofe. Queste in origine erano composte di sei versi ottonari, poi assunsero altre forme, come quella della ballata maggiore.

Nate in Umbria, le LL. fiorirono anche in altre regioni d'Italia, identiche nella forma e solo dissimili nella stesura dialettale dei versi: tra le più note è *Il pianto delle Marie*, con tracce di dialetto abruzzese.

d) Moltissime LL. sono intitolate *Devozioni* e anche Rappresentazioni (v.). Sviluppandosi, raggiungeranno le proporzioni dei cosiddetti Misteri (v.). « In generale, scrive F. Torraca, anche nelle composizioni umbre, manca l'arte. I loro autori non sanno o non possono discostarsi da certe situazioni tradizionali, che dai testi sacri erano prima passate nei drammi liturgici e, se non si giovano di questi, imitano, riproducono, traducono, poco o punto rinnovano e cambiano la tela di racconti che tolgono dal Vangelo o da altre fonti, mentre l'adattano alla rappresentazione. Ma le stesse mancanze assolute, o quasi, di criteri e di intendimenti artistici, il sacrificio incosciente dell'arte a scopo religioso, conserva a quei drammi rudimentali l'ingenuità dell'espressione, la naturalezza e la freschezza del sentimento ».

e) Nei secc. XIV e XV, mentre da una parte la L. continua e si sviluppa nella forma che le diede Jacopone, e dall'altra si trasforma nei nuovi generi di « Sacra Rappresentazione » e di « Mistero », la potenza drammatica e mistica di Jacopone lentamente si perde e si diluisce nel lirismo tenero ma povero delle LL. di Ugo Ponziera da Prato e di Bianco da Siena, i due maggiori laudisti del secolo XIV. Nel sec. XV, poi, le confraternite affideranno a poeti la composizione dei loro canti di varia intonazione ed argomento: Leonardo Giustiniani a Venezia, in Toscana Feo Belcari, Pierozzo, Castellano de' Castellani, Lucrezia Tornabuoni, Gerolamo Benivieni, Lorenzo il Magnifico, il Savonarola . . . Col Quattrocento può ritenersi chiuso il periodo produttivo delle LL.

f) È da notarsi che alcuni dei 200 Laudari a noi pervenuti conservano le notazioni musicali dell'aria in cui la L. veniva cantata. Fino alla metà del Trecento le intonazioni laudistiche non abbandonano la forma della monodia pura, e solo più tardi compaiono le LL. armonizzate a tre o più voci. Da queste forme derivò l'Oratorio musicale (v.). Nel Cinquecento S. Gaetano Thiene, S. Filippo Neri, gli « oratoriani » o i componenti la « Compagnia del Divino Amore » nelle loro adunanze ripresero la L. trecentesca, affidandone la parte musicale a Giov. Animuccia, Ludovico da Vittoria, agli Anerio . . . Alla forma narrativa si frammischiarono monologhi, dialoghi; al canto popolare, voluto da S. Filippo, succede una forma più evoluta e artistica, con l'aggiunta di cori che s'introducono nella narrazione o la chiudono: così a poco a poco la L. sfocia o nella Sacra Rappresentazione (come *Anima e corpo* di E. Del Cavaliere) o nel Melodramma religioso (verso il quale tendono, ad es., le LL. del Padre Manni, *Considerazoni delli stridi e lamenti infernali, Lamento primo dell'anima dannata . . .*). Con G. Carissimi scompare la L. e l'azione, talvolta da lui denominata *Historia,* si disarticola e si trasforma nel vero e proprio Oratorio (v.).

Bibl. — G. La Piana, *Le rappresentazioni sacre nella letteratura bizantina dalle origini al sec. X*, con rapporti al teatro sacro d'Occidente, 1912. — V. de Bartholomaeis, *Le origini della poesia drammatica italiana*, Bologna 1924. — A. Tenneroni, *Inizi di antiche poesie italiane religiose e morali*, Firenze 1909; *Giunte . . .* di L. Frati, in *Archivum Romanicum*, I–III. — G. Ippoliti, *Dalle sequenze alle L.*, Osimo 1914. — F. Liuzzi, *La L. e i primordi della melodia italiana*, Roma 1934, 2 voll. — Altra copiosa bibliogr. in Enc. It., XX, 623. Aggiungiamo altre edizioni di testi: B. Gamba, *Testi di lingua . . .*, Venezia 1839, p. 105 ss, 576 ss, 652 ss; T. Bini, Lucca 1851; G. C. Galletti, Firenze 1863; E. Cecconi, ivi 1870..., e alcuni studi più recenti: — V. de Bartholomaeis, *LL. drammatiche e rappresentazioni sacre*, Firenze, Le Monnier 1943, 3 voll. (pp. XX-476, 424, 432), fondamentale. — M. Bonfantini, *Le sacre rappres. italiane*, Milano, Bompiani 1943 (pp. 864 e 112 tavole). — G. Mazza, *Il laudario XXVII dell'Archivio capitolare della collegiata di S. Lorenzo di Voghera*, in *Ultrapadum* (Bollet. della Soc. di st., arte e scienze dell'Oltrepò) 4 (1950) 23-47: ediz. del cod., che, tra l'altro, contiene la L. di Jacopone *Dona del paradiso* in redazione più ampia di quelle finora conosciute; in appendice, elenco dei codd. contenenti le LL. di Jacopone e bibliografia delle LL.

Studi particolari. C. Calvillo, *Il ciclo mariale nelle LL. popolari umbre dei secc. XIII–XIV*, in *Marianum*, 8 (1946) 68–109 ss. — E. Percopo, *LL. e Devozioni della città di Aquila*, in *Giornale stor. della letterat. it.*, VII, p. 153–69, 345–65; IX, p. 381–403; XII, p. 368–88; XV, p. 152–79; XVIII, p. 186–215; XX, p. 379–94. — Ars. Frugoni, *LL. aquilane a Celestino V*, in *Riv. di st. della Chiesa in Italia*, 5 (1951) 91–99. — Fr. La Rufa, *Le « canzuni » religiose nel folclore calabrese*, che si cantavano nelle feste, specialmente a Natale, in *Calabria d'oggi*, 5 (1950) n. 8: breve rassegna e saggi. — A. Fugardi, *La politica nel teatro sacro*, in *L'Osservatore Rom.*, 19–I–1951. — L. Graddock, *Franciscan influences on early English drama*, in *Franc. Studies*, 10 (1950) 383–418: i Francescani hanno avuto anche come attori parte importante nei drammi liturgici del medioevo inglese, che continuano il genuino spirito di S. Francesco.

Articoli sulla rivista *Dramma sacro*, organo dell' « Istituto del Dramma Sacro », sorto nel 1944 ad Assisi, con sede a Roma (Via di Villa Massimo 13), che fece rappresentare le LL. drammatiche di Jacopone ad Assisi (1944), a Roma e a Todi (1947), il *Poliuto* di Corneille a Roma (1946), a Padova e a Lecco (1948), a Orvieto (1949), ove tenne (1949) un Congresso nazionale, il *Gran teatro del mondo* di Calderon de la Barca e il *Cipriano* a Padova (1948).

Anche Einsiedeln (v.) ha restaurato la tradizione, risalente al sec. XIII, del teatro sacro collegato col celebre santuario, interrotto con la Rivoluz. Francese, ripreso nel periodo 1924–37 (con più di 100 recite) e rinnovato nel 1951. — Per altre iniziative moderne, un po' più lontane dal genere laudistico, v. Rappresentazioni sacre.

LAUDA (o *Laudamenta, Laudaminia*) **Curiae** erano chiamate nel medioevo le massime con le

quali un giudice alla presenza del popolo, ascoltato il parere degli scabini, su richiesta degli interessati o per propria iniziativa, affermava i principi generali di diritto che dovevano servire di regola per l'avvenire. (Il nome deriva da *laudare* che nel medioevo significò: arbitrare, consigliare e persuadere col dativo, concedere, approvare: cf. DUCANGE, sotto *Laudare*). Così la norma giuridica consuetudinaria, pronunciata e affidata agli scritti, si rendeva certa e stabile; appunto come « mores jure conscripti et traditi » i giuristi del sec. X–XII tendevano in dottrina a definire tutta la « lex humana » (cf. GRAZIANO, *Decr.*, Dist. I, c. 1, PL 187, 29 B).

LAUDA, Sion . . . v. SEQUENZE.

LAUDE. v. LAUDA, LAUDES.

LAUDE (*Lao*) **Andrea,** in religione *Andrea della Croce*, Carm. v. ANDREA DELLA CROCE e LAO.

LAUDES (= lodi): — 1) Parte del Breviario. v. UFFICIO DIVINO.

2) **L. creaturarum:** così si chiama il sublime *Cantico delle* CREATURE (v.) o di *Frate Sole* (« laudes de creaturis », Tommaso da Celano) composto da S. FRANCESCO d'Assisi (v., III D 7). Per questa sola lirica di 33 versi l'Assisiate supera in importanza storica tutti gli altri Santi poeti. Anche il Salmo CXLVIII (*Laudate Dominum de coelis*) e il « Cantico dei tre fanciulli » (Dan III 52–90: *Benedictus es, Domine, Deus patrum nostrorum*) glorificano Dio nelle creature. La somiglianza di questi due canti biblici con quello di san Francesco sta nel solo fatto che si chiamano alla glorificazione di Dio gli esseri viventi e inanimati. Senonchè nel Salmo e in Daniele l'uomo invita gli esseri a lodare la potenza di Dio, mentre nel *Cantico delle Creature* l'uomo si rivolge a Dio, lo loda e lo ringrazia per aver creato l'universo delle cose che vengono descritte come fratelli e sorelle dell'uomo, sotto le più positive e simpatiche categorie: bello e radiante il sole; chiare e preziose la luna, le stelle; fraternamente provvidenziali l'aria e il vento; umile e casta l'acqua; giocondo e forte il fuoco; madre di coloriti fiori e di erbe e di frutta la terra . . .; benedetti gli uomini che soffrono e perdonano; benedetta anche la morte.

Queste *L. cr.* del Santo hanno un carattere originale rispetto ai due cantici biblici per questo meraviglioso, tenero e insieme sublime ottimismo cosmico. Il quale, poi, non è un semplice « senso panico » nè, tanto meno, un « panteismo francescano », come fu detto — mal detto — da alcuni, poichè la natura è amata non già come realtà autonoma bensì come « creatura di Dio », proveniente da Dio come da primo principio e risalente a Dio come ad ultimo fine.

Il valore storico della breve lirica sta nel fatto che essa avvia la rinata poesia italiana; è significativo che il più grande lirico religioso che apre questo genere di poesia nel medioevo, JACOPONE da Todi (v.), sia un francescano; e il massimo poeta religioso che chiude, alla fine del Rinascimento, lo stesso genere di lirica, Tommaso CAMPANELLA (v.), era domenicano ma francescano di sentimento (o, se più piace, cristiano, senz'altra aggiunta) in quanto tutta la sua opera è un tentativo, più o meno felice, di dimostrazione filosofica del *Cantico delle Creature.* — Alla bibliogr. segnata sotto le voci cui si rinvia si aggiunga: M. CASELLA, *Il Cant. delle Cr.*, in *Studi mediev.*, 16 (Torino, G. Chiantone 1950) 102-34: la tradizione manoscritta e fonti di ispirazione; specialmente VITT. BRANCA, *Il Cantico di frate Sole. Studio delle fonti e testo critico*, in *Archivum francisc. historicum*, 41 (1948) 1-87 e separatamente, Firenze, L. S. Olschki 1950 (pp. 131) son tre appendici: fonti di ispirazione (altri opuscoli del Santo, Bibbia, Padri, liturgia) testimonianze antiche relative al Cantico, inventario degli studi consacrati al poema.

3) **L. Hincmari** (cosiddette da INCMARO di Reims [v.] non forse perchè fossero da lui composte, ma perchè furono da lui usate in circostanze solenni [cf. PL 125, 803 ss]) o *gallicanae, imperiales, regiae, carolingiae* . . . ; *triumphus* vengono chiamate in un pontificale di Parigi del sec. XII. Sono ACCLAMAZIONI (v.) sviluppate, apparse alla fine del sec. VIII nelle regioni dell'impero carolingio, forse in omaggio a sinodi e capitolari che raccomandavano di ricordare nelle preghiere della Chiesa il Papa, l'imperatore, i principi . . . Se ne conservano diversi testi abbastanza uniformi, di carattere antifonico e litanico. Cominciano con la formula: *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat* (ripetuta tre volte), che non si trova nelle L. romanae, ma si trova sempre, con una sola eccezione, nelle L. gallicanae ed è caratteristica di queste. Tien dietro la menzione del Papa, del vescovo (che manca nelle L. romanae), del sovrano, della sovrana, dei loro figli, dei magistrati, dei capi militari . . . : ogni menzione, introdotta con *Exaudi, Christe*, si conclude con l'augurio di *Vita, Salus, Victoria* . . ., cui seguono le formule supplicatorie *Salvator* o *Redemptor mundi, tu illum* (*-am, -os*) *adiuva*, *Sancte N. N. tu illum* (*-am, -os*) *adiuva*. Le L. terminano con formule di lode alla divinità, intercalate da *Christus vincit*, chiuse dal *Kyrie* e spesso da un triplice *Feliciter*. Ad es., riportiamo il testo più antico (fra quelli di data determinabile), conservato in un Salterio del sec. VIII (Bibliot. Nazionale di Parigi, fondo lat. 13159 fol. 163 r°) che, nominando papa Leone (salito al trono il 26-XII-795) e Carlo M. prima dell'incoronazione romana (25-XII-800), va situato entro queste due date.

Christus vincit, Chr. regnat, Chr. imperat (ter).

Exaudi, Christe. — Risponde il popolo: *Leoni summo Pontifici et universali Papae, vita.*
Salvator mundi. — R. *Tu illum adiuva.*
Sancte Petre. — R. *Tu ill. ad.*
Sancte Paule. — R. *Tu ill. ad.*
Sancte Andrea. — R. *Tu ill. ad.*
Sancte Clemens. — R. *Tu ill. ad.*
Sancte Syste. — R. *Tu ill. ad.*
Exaudi, Christe. — R. *Carolo excellentissimo et a Deo coronato, magno et pacifico regi Francorum et Longobardorum ac patricio Romanorum, vita et victoria.*
Redemptor mundi. — R. *Tu ill. ad.*
Sancta Maria. — R. *Tu ill. ad.*
Sancte Michael. — R. *Tu ill. ad.*
Sancte Raphael. — R. *Tu ill. ad.*
Sancte Johannes. — R. *Tu ill. ad.*
Sancte Stephane. — R. *Tu ill. ad.*
Exaudi, Christe. — R. *Nobilissimae proli regali, vita.*
Sancta Virgo Virginum. — R. *Tu illam adiuva.*
Sancte Sylvester. — R. *Tu ill. ad.*
Sancte Laurenti. — R. *Tu ill. ad.*

Sancte Pancrati. — R. *Tu ill. ad.*
Sancte Nazari. — R. *Tu ill. ad.*
Sancta Anastasia. — R. *Tu ill. ad.*
Sancta Genovefa. — R. *Tu ill. ad.*
Sancta Columba. — R. *Tu ill. ad.*
Exaudi, Christe. — R. *Omnibus judicibus vel cuncto exercitui Francorum, vita et victoria.*
Sancte Hilari. — R. *Tu illos ad.*
Sancte Maurici. — R. *Tu ill. ad.*
Sancte Dionisi. — R. *Tu ill. ad.*
Sancte Crispine — R. *Tu ill. ad.*
Sancte Crispiniane. — R. *Tu ill. ad.*
Sancte Gereon. — R. *Tu ill. ad.*
Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat.
Rex regum. — R. *Christus vincit.*
Rex noster. — R. *Chr. vin.*
Spes nostra. — R. *Chr. vin.*
Gloria nostra. — R. *Chr. vin.*
Auxilium nostrum. — R. *Chr. vin.*
Fortitudo nostra. — R. *Chr. vin.*
Liberatio et redemptio nostra. — R. *Chr. vin.*
Victoria nostra. — R. *Chr. vin.*
Arma nostra invictissima. — R. *Chr. vin.*
Murus noster inexpugnabilis. — R. *Chr. vin.*
Defensio et exaltatio nostra. — R. *Chr. vin.*
Lux, via et vita nostra. — R. *Chr. vin.*
Ipsi soli imperium, gloria et potestas per immortalia saecula saeculorum. — R. *Amen.*
Ipsi soli virtus, fortitudo et victoria per omnia saecula saeculorum. — R. *Amen.*
Ipsi soli honor, laus et jubilatio per infinita saecula saeculorum. — R. *Amen.*
Christe, audi nos (ter).
Kyrie eleison (ter).
Feliciter (ter).
Tempora bona habeas (ter).
Multos annos.
Amen.

In altri testi posteriori solitamente appare anche la menzione esplicita della regina (come nelle L. di Sangallo che risalgono al periodo 858-67: *Exaudi, Christe.* — R. *Hemmae reginae nostrae, vita. Sancta Felicitas, tu illam adiuva* . . .) e del vescovo del luogo (come nelle L. di Beauvais del periodo 1000-1002: *Exaudi, Christe.* — R. *Rotgerio huius ecclesiae pontifici et anni gregi sibi commisso, salus et vita. Redemptor mundi, tu illum adiuva*). Le L. di Chartres portano la menzione del vescovo alla fine, dopo il *Kyrie eleison*, così:

Hunc diem. — R. *Multos annos* (ter).
Dominum N.N. episcopum. — R. *Deus, conserva* (ter).
Salvator mundi. — R. *Tu illum ad.*
Sancte Leobine. — R. *Tu ill. ad.*
Sancte Caletrine. — R. *Tu ill. ad.*
Congregationem istam. — R. *Deus, conserva* (ter).
Redemptor mundi. — R. *Tu illam ad.*
Sancta Maria. — R. *Tu ill. ad.*
Sancta Dei genitrix. — R. *Tu ill. ad.*
Sancte Private. — R. *Tu ill. ad.*
Feliciter (ter).
Tempora bona habeant (ter).
Multos annos.
Amen.

Non è escluso che questa parte delle L., dedicata al vescovo, si cantasse alla fine della Messa, tra il *Postcommunio* e l'*Ite Missa est*, mentre la parte precedente si cantava tra la Colletta e l'Epistola. Comunque sia, è certo che anche alla fine della Messa si cantavano delle L., o, quanto meno, pezzi simili alle L., come fa fede la citata redazione delle L. di Beauvais e, più di un secolo prima, la ricordata redazione delle L. di San Gallo, la quale, dopo le L. da cantarsi tra la Colletta e l'Epistola della Messa, riporta questo pezzo, da cantarsi alla fine: « Post Missam dicat sacerdos. *Conservet Dominus Ecclesiam suam sanctam.* — R. *Amen.*
Fidem nostram inlaesam custodiat Dominus. — R. *Amen.*
Remissionem peccatorum omnium et vitam aeternam largiat Dominus. — R. *Amen.*
Memor sit Dominus domini nostri Hludouuici et omnes fideles Dei Ecclesiae salvet, protegat et benedicat. — R. *Amen.*
Nos protegat atque defendat ab omnibus malis et perducat nos in regnum gloriae suae. — R. *Amen.*
Conservet Deus omnes fratres nostros. — R. *Amen.*
Protegat, salvet et custodiat nos Dominus. — R. *Amen.*
Sit nomen Domini benedictum. — R. *Ex hoc nunc et usque in saeculum.*
Hunc diem. — R. *Multos annos.*
Dominum Hludouuicum regem. — R. *Deus conservet.*
Salvator mundi. — R. *Tu illum adiuva.*
Sancte Petre. — R. *Tu ill. ad.*
Sancte Paule. — R. *Tu ill. ad.*
Sancte Gereon. — R. *Tu ill. ad.*
Feliciter (ter).
Tempora bona habeat (ter).
Multos annos.
Amen. — E di queste false L. alla fine della Messa è rimasta traccia evidente nel Pontificale.

L'uso delle L., abbandonato in antico alla spontanea improvvisazione del popolo, regolato e fissato nei testi fin dai secc. VIII e IX, come fu detto, è segnalato da LECLERCQ (col. 1901) in numerose chiese di Francia: Limoges (sec. X), Beauvais (sec. XI e sec. XII), Soissons (fine sec. XII), Parigi (sec. XII), Chartres (sec. XII e sec. XIV) e, in epoche indeterminate, a Elne, Arles, Vienne, Lione, Orléans, Tours, Reims, Châlons-sur-Marne, Senlis, Laon, Rouen, Fécamp. A Reims e a Rouen l'uso delle L. persisteva ancora nella prima metà del sec. XVIII.

Erano cantate dopo la Colletta, in feste particolari, solitamente da ecclesiastici, cui rispondeva il coro, ma talora anche da laici (da cavalieri a Vienna e a Lione), che ricevevano dal vescovo un compenso (per le referenze v. LECLERCQ, *l. c.*).

La formula *Christus vincit* . . . appare dal secolo XII in poi anche sulle monete dei re di Francia (con Carlo VI anche nella forma: *Christus regnat, vincit et imperat*). Trova paralleli nella Chiesa bizantina. IC. XC. N. (Ἰησοῦς Χριστὸς Νικᾷ = *Jesus Christus vincit*) era scritto sulle ostie eucaristiche e, dal sec. VIII (imperatori Costantino V e Leone IV) al sec. XIV, anche sulle monete imperiali. E già dal sec. IV sul LABARO (v.) e sulle monete si leggeva: *Hoc signo victor eris* o frasi simili; del resto molte preghiere bizantine possono offrire analogie con le L. Queste peraltro rimangono originali, caratteristiche delle liturgie latine occidentali, e precisamente delle Chiese di Gallia dapprima, indi passate, con le necessarie modifiche, anche alla Chiesa Romana.

Di L. libere ed estraliturgiche a Roma si hanno antichi esempi. Nel 603, ricevute le immagini dell'imperatore Foca e dell'imperatrice Leonzia, nella basilica Giuliana alla presenza del senato e del clero, si gridò: *Exaudi, Christe. Phocae Augusto et Leonthiae Augustae, vita*. E all'incoronazione di Carlo Magno (25-XII-800) nella basilica di S. Pietro, i presenti gridarono: *Carolo, piissimo Augusto a Deo coronato, magno, pacifico imperatori, vita et victoria*, facendo seguire l'invocazione di vari Santi, come nelle L. Al Papa furono indirizzate acclamazioni dapprima fuori di Chiesa, nelle vie, nelle piazze, poi nell'interno del tempio: dapprima in forma libera, poi in forma determinata, regolata, come appare già in un *Ordo Romanus* compilato sotto Leone III (795-816), dove si stabilisce quando e come il popolo, le diaconesse, la schola cantorum ... debbono cantare le L.; in questo documento v'è anche un primo accenno alla forma antifonica delle L. (« *uno incipiente, ceteris respondentibus, in hunc modum canunt ei* [al Papa] *laudem: Dominus Leo papa, quem sanctus Petrus elegit in sua sede, multis annis sedere* »). Cf. Leclercq, col. 1899. Quivi anche saggi delle *L. Cornomanniae* cantate a Roma nel sec. XII davanti al Palazzo del Laterano dal clero e dal popolo in onore del Papa. Ma solo nel sec. XII le acclamazioni romane presentano un testo e uno schema che richiama evidentemente le L. già da molto tempo in uso nelle Chiese di Gallia (cf. *Ordo Rom. XI;* le L. sono ancora proferite fuori chiesa da cardinali, che terminano al *Kyrie*, e in seguito dai magistrati che cominciano con *Hunc diem*); e solo verso la fine del sec. XII sono cantate in chiesa nella liturgia, al loro posto definitivo, tra la Colletta e l'Epistola (cf. *Ordines Rom. XII-XIV*). — H. Leclercq in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, VIII-2, col. 1898-1910. — E. H. Kantorowicz, *Laudes regiae. A study in liturgical acclamations and mediaeval ruler worship. With a study of the music of the « Laudes » and musical transcriptions* di M. F. Bukofzer, Berkeley, Univ. of California Press 1946 (pp. XXI-292): studio fondamentale.

4) **L. pueriles** si dissero le acclamazioni e le canzoni popolari che cantavano a Roma i fanciulli girando di porta in porta, regalando auguri e ricevendo regali in varie circostanze (Natale, Innocenti, fine d'anno, capodanno, carnevale, metà Quaresima, Pasqua ...). Benedetto, canonico di S. Pietro, nel suo *Liber politicus* (c. 1140) ce ne conserva il testo, lacunoso, corrotto, parte in latino, parte in greco, ritmato secondo facili metri. L'uso dovette essere molto antico; forse risale già al sec. VII; ma ai tempi di Benedetto era già scomparso. — Duchesne, *Le « Liber censuum » de l'Eglise Romaine*, I (1910) 109-13. — H. Leclercq, *l. c.*, col. 1910-16.

LAUDESI. v. Lauda.

LAUDO, *Lauto, Laud* (francese, *Lô*), Santo (sec. VI), originario della diocesi di Coutances in Normandia, ne divenne vescovo verso il 529, partecipò in Orléans ai concili del 533, 538, 541, 549. Nel governo spirituale del suo gregge si ispirò agli indirizzi del vescovo di Rennes, S. Melanio. Si crede che la sua famiglia abitasse nel villaggio di Briovère (Saint-Lô), dove continua il ricordo del Santo. Si dice che le sue reliquie, per l'incursione normanna del sec. IX, furono portate a Bayeux (c. 875), poi a Rouen, Angers, Tulle, Thouars nel Poitou, oltrechè a Coutances (di cui è patrono principale) e a Saint-Lô. È tutt'ora aperto il problema se un certo S. Laon (*Launus de Thoarcio*) sia identificabile col nostro L. Invece il preteso S. Laudo, al quale sarebbe dedicata una cappella nella cattedrale di Dublino, è frutto di equivoco. Festa 21 sett. (22 a Coutances, 25 a Bayeux). — Acta SS. *Sept.* VI (Par. et Romae 1867) *die* 22, p. 438-448. — Analecta Bolland., LIII (1935) 417, LVII (1939) 451. — E. A. Pigeon, *Vies des Saints des dioc. de Coutances et Avranches*, I (Avranches 1892) 113-72.

LAUDOMARO, S. v. Launomaro.

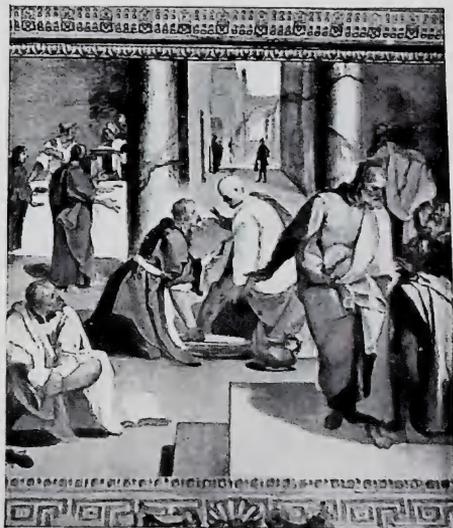
LAUER Luigi, O.F.M. (1833-1901), generale — primo di nazione tedesca — dell'Ordine, originario del Kassel, francescano dal 1850, ordinato sacerdote nel 1855, coprì degnamente varie cariche dell'Ordine a Fulda, in Olanda, in America, a Roma; fu, tra l'altro, professore di teologia morale per molti anni, superiore della Custodia di S. Elisabetta in Turingia (1867-81), definitore generale (1881), procuratore generale dei Recolletti (v.) e degli Alcantarini (1889-1895). Si prodigò per promuovere e difendere l'unione fra i 4 rami francescani e ad Assisi preparò sagge Costituzioni per la grande famiglia riunita. Eletto generale (1897) da Leone XIII, che aveva voluta ed effettuata l'unione, conseguì i fini proposti dal Pontefice. Fuse molte province, incrementò la disciplina regolare e l'osservanza della serafica povertà, favorì gli studi. Morì a Gorheim presso Sigmaringa. La sua memoria è in benedizione. — *Acta Ordinis Min.*, XX, p. 149. — G. Haselbeck, *Necrologium provinciae Thuringiae*, Quaracchi 1912. — *Thuringia Franciscana*, XIII, 261-272, 305 s.

LAUNOMARO (*Laudomarus, Launoniarus, Lamoviarus. . ., Laumer, Lomer*), S. (+ 19-I-593?), n. a Neuville-la-Mare (dioc. di Chartres) da modesta famiglia, mentre custodiva il gregge paterno attendeva agli studi sotto la guida del prete Cheriniro, s'esercitava nella penitenza, nella carità verso i poveri e nella pietà. Introdotto nella vita ecclesiastica e ordinato sacerdote, fu economo del Capitolo di Chartres. Ma sognava la solitudine: una notte fuggì e si riparò in una foresta, costruendovi una capanna. La fama delle sue virtù gli attirò discepoli, per i quali, nel luogo detto più tardi in suo onore *Bellomer*, costruì un monastero. Trasferitosi in altra località, a 6 leghe da Chartres, vi eresse (c. 575) il monastero di Corbion (chiamato più tardi Moutier-au-Perche) ordinandovi la vita religiosa sulla base della Regola di S. Benedetto (ond'è che i Benedettini lo considerarono dei loro). Il vescovo di Chartres invitò presso di sè l'abbate, che aveva nome di santo e di taumaturgo. L. accondiscese, ma pochi giorni dopo s'ammalò e morì.

Sepolto dapprima nella chiesa di S. Martin du Val presso Chartres, nel 595 fu trasferito a Corbion, indi ad Avranches, nel Mans, in seguito a Blois (874), dove le sue reliquie andarono distrutte nel 1567. Si dice che il capo era stato portato nel 912 a Moissac. Festa 19 gennaio. — *Vite* in Acta SS. *Jan.* II (Ven. 1734) *die* 19, p. 229-235, e in *Acta SS. O. S. B.*, I², 335-45; nessuna sembra anteriore al sec. IX. — Analecta Bolland. XXIV (1905) 94, n. 23; cf. p. 72, 78-81, 90-92. — Acta SS. *Oct.* XI (Par.-Romae 1870) *die* 25, p. 644 E. — E. A. Pigeon, *o. c.* sotto Laudo, p. 261.

Gesù di fronte a Pietro. Bassorilievo del sec. IV-V. Museo del Laterano.

Cattedrale di Pisa. Formella della porta di Bonanno Pisano (sec. XII).

Evangelario di Ottone III (c. 1000). Bibliot. di Monaco.

Raffaellino da Reggio. Affresco in una volta del secondo piano delle Logge di Gregorio XIII, Roma.

Lavanda dei piedi

Parte anteriore di un sarcofago del Museo Laterano. A destra, la L. dei piedi a Pietro.

Quadro di Sebastiano Conca.

Quadro di Vincenzo Frolli.

LAUNOY o *Launoi (de)* Giovanni (1603-1678), n. a Valdécie (Piccardia), m. a Parigi, sacerdote (1636), dottore della Sorbona, celebre per i suoi studi critici sia di storia ecclesiastica, sia di teologia positiva, peraltro inquinato di GALLICANISMO (v.). Nel campo agiografico, attacca decisamente le pie leggende dei MARTIROLOGI (v.), non senza esagerazioni. Scrisse contro la tradizione che vedeva in S. DIONIGI (v.) un vescovo di Parigi. Escluse l'evangelizzazione della Gallia nel sec. II. Con altre dissertazioni (*De Simonis Stochii viso, De sabbatinae bullae privilegio et de Scapularis Carmelitarum sodalitate*, all'Indice, 18 aprile 1689) combattè l'autenticità delle bolle pontificie sui privilegi dello SCAPOLARE (v.). Prevenne il Duchesne e il Vacandard negando la storicità della venuta in Provenza di LAZZARO (v.), MARTA (v.) e MARIA MADDALENA (v.) nella *Dissertatio de commentitio Lazari et Maximi, Magalenae et Marthae in Provinciam appulsu* (1660).

Nel campo teologico sostenne la superiorità del concilio sul Papa, combattè l'infallibilità pontificia e il dogma dell'Immacolata Concezione; giustificò il Martirologio di Usuardo secondo il quale la Chiesa non saprebbe dove si trova il corpo di Maria Vergine (opinione svolta in senso antiassunzionistico) e altre opinioni erronee.

Lasciò numerosissimi scritti pochi dei quali non furono condannati e non suscitarono formidabili proteste di uomini e di corporazioni. Ad esempio della sua multiforme attività erudita e dei suoi errori valga l'elenco delle sue opere all'Indice: *Inquisitio in privilegia Praemonstratensis Ord.* (13-XI-1662), *Censura responsionis qua fr. Norbertus Caillocius sese mendaciis atque erroribus irretivit* (17-XI-1664), *Explicata Ecclesiae traditio circa canonem « Omnis utriusque sexus »* (13-III-1679), *Contentorum in libro sic inscripto: « Domin. Galesii ecclesiastica in matrimonium potestas » erratorum index locupletissimus* (29-I-1686), *Regia in matrimonium potestas* (29-I-1686) dove attribuisce al potere civile il diritto di stabilire impedimenti dirimenti, *Epistolae omnes* raccolte da Guglielmo Sagwell in 8 parti e 1 vol. di tavole (Parigi 1664-73), condannate 2-IV-1686, 2-VII-1686, 24-IX-1686, 26-XI-1686, 27-V-1687, *De recta Nicaeni canonis VI et prout a Rufino explicatur intelligentia* (1-XII-1687), *Veneranda Rom. Ecclesiae circa simoniam traditio* (5-X-1688) dove, tra l'altro, mette in dubbio che la *Summa Theologica* sia opera di S. Tommaso, *De vera causa secessus S. Brunonis in eremum* (8-III-1689), *De controversia super exscribendo Parisiensis Ecclesiae Martyrologio exorta judicium* (8-III-1689), *Diversi generis erratorum quae in parthenicio Nicolai advocati Billiadi vindiciis extant specimen* (8-III-1689), *De auctore vero professionis fidei quae Pelagio, Hieronymo, Augustino tribui vulgo solet* (18-IV-1689), *Inquisitio* circa una carta di immunità concessa da S. Germano di Parigi a un monastero suburbano (18-IV-1689), *De vera notione apud Augustinum concilii* (18-IV-1689), *De Simonis Stochii*... cit. (18-IV-1689), *Dispunctio epistolae de tempore quo primum in Galliis suscepta est Christi fides* (21-XI-1689), *Dissertationes tres quarum una Gregorii Turon. de septem episcoporum adventu in Galliam, altera Sulp. Severi de primis Galliae martyribus locus defenditur, tertia quid de primi Cenomannorum antistitis epocha sentiendum sit explicatur* (21-XI-1689), *Inquisitio in chartam fundationis et privilegia Vindocinensis monasterii* (21-XI-1689), *Inquisitio in privilegium quod Gregorius papa I monasterio S. Medardi dedisse fertur* (21-XI-1689), *De Victorino episc. et mart.* (21-XI-1689), *Confirmatio dissertationis de vera plenarii apud Augustinum concilii notione* (29-V-1690), *Examen de la préface et de la réponse de monsieur David* all'opera precedente (29-VIII-1690), *Remarques sur la dissert. où l'on montre en quel temps et pour quelles raisons l'Eglise universelle consentit à recevoir le baptisme des hérétiques* (29-VIII-1690), *Capituli Laudunensis eccl. jus apertum in monasteria Praemonstratensium dioecesis* (21-XI-1690), *Examen du privilège d'Alexandre V* e di altri privilegi (21-XI-1690), *De mente conc. Tridentini circa contritionem et attritionem* (13-XI-1691), *Véritable tradition de l'Eglise sur la prédestination et la grâce* (breve di Clemente XI, 28-I-1704) apparsa postuma sotto il nome di Luigi Morais (Liegi 1702).

La sua prodigiosa erudizione può rendere anche oggi utili servigi; e oggi si è disposti a riconoscergli probità scientifica benchè i suoi nemici lo accusassero di aver praticato tutte le arti della malafede erudita e lo stesso Benedetto XIV, che confermò la condanna delle sue opere (23-XII-1757) gli rimproverò di aver « impudentemente mentito » a proposito di un decreto del conc. di Trento. Ma la sua critica, che pure talvolta è sicura, fondata, antiveggente, più spesso è temeraria, amante dell'inusitato e del singolare, del resto stilisticamente dura, acerba, fatta più di citazioni, con le quali, come si sa, si può provare ogni tesi, che di ragionamenti.

I protestanti ne trassero partito per combattere certe pratiche cattoliche. E venendo per giunta a ferire molti interessi e a suscitare molte passioni, si comprende come il L. dovesse scatenare fiere, interminabili polemiche. In particolare, era detto lo « snidatore dei Santi ». Bonaventura d'Argonne narra di lui: « Era formidabile al cielo e alla terra; ha cacciato dal cielo più Santi che dieci Papi non ve ne abbiano messi con la canonizzazione. Tutto gli faceva ombra nel Martirologio . . . ». Il parroco di S. Eustachio in Parigi diceva: « Quando incontro il dott. de L. lo saluto fino a terra, gli parlo soltanto col cappello in mano e con molta umiltà: tanta è la paura che mi tolga il mio S. Eustachio, attaccato a un filo ».

BIBL. — Opere a cura dell'abbate GRANET, Ginevra 1731-33, 5 tomi in 10 voll., con quanto di più notevole fu scritto in suo favore o contro di lui. — A. ARNAULD, *Elogium*, Londra 1685. — REISER, *J. Launoius theologus et sorbonista parisiensis, testis et confessor veritatis evangelico-catholicae . . . vindicatus*, Amsterdam 1685. — BAYLE, *Dictionnaire*, III (Amsterdam 1734[5]) 624-31. — FERET, *La faculté de théol. de Paris. Epoque moderne*, IV (1907) 1-35. — HURTER, *Nomenclàtor*, IV[3], col. 219-30. — J. CARREYRE in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 2-6.

LAUNOY o *Launoi* (*de*) Matteo (+ fine de, sec. XVI), n. a La Ferté-Alais (Seine-et-Oise)l forse era prete cattolico quando abbracciò la Riforma a Ginevra (1560), si sposò e divenne pastore

a Heidelberg (1573) e a Sedan. Di qui, accusato di adulterio, fuggì. Ritornò allora al cattolicesimo, giustificando il suo ritorno in una *Déclaration* (Paris 1577), seguita da una *Défense* (Paris 1578) contro le accuse dei calvinisti, e poi da una ampia *Réplique chrétienne* (Paris 1579) e da una *Réponse chrétienne* relativa alla transustanziazione (Paris 1581). Ricevuto un canonicato a Soissons e forse una cura d'anime a Parigi, fu uno dei più ardenti iniziatori e promotori della LEGA (v.). Gli fu attribuita la responsabilità dell'assassinio giuridico del presidente del Parlamento Barn. Brisson (15–XI–1591). Per sfuggire alle rappresaglie riparò in Fiandra e scomparve dalla storia. — Bibl. ragionata presso E. AMANN in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 6 s. — BAYLE, *o. c.*, p. 121–23, avverso («la sua condotta al tempo della Lega mostrò che era uno scellerato», p. 122). — HURTER, *Nomenclator*, III³, col. 14.

LAURA (dal greco λαύρα = piazza, strada, casolare e anche villaggio): così si denomina in Oriente l'insieme delle celle degli ANACORETI (v.) di un luogo, viventi da eremiti o reclusi sotto un abbate. (Forse trasse il suo nome dal fatto che la moltitudine delle celle sparse dava da lontano l'aspetto di un «villaggio»). Benchè molto spesso il termine L. sia scambiato con quello di MONASTERO (v.), la L. si distingue dal «monastero» perchè in questo stanno i MONACI (v.) che conducono vita «cenobitica» (v. CENOBITI) cioè in comunità sotto la guida di una REGOLA (v.) e di un ABBATE (v.) — e perciò anche il fabbricato risponde alle esigenze della vita comune —, mentre nella L vivono i solitari, uno o al massimo due per cella, separati tra loro, benchè sottomessi a un abbate, obbedienti a una Regola, partecipanti a un minimo di vita comune in locali comuni (in chiesa per gli uffici divini non tutti i giorni, refettorio, sala del Capitolo . . .). Cosicchè quando, come talora avveniva, i novizi si raccoglievano in un fabbricato apposito e vivevano in comune per essere formati alla vita religiosa, fino a che fossero preparati per vivere da anacoreti in cella, essi costituivano propriamente un monastero in seno alla L.

Come iniziatore di LL. si ricorda CARITONE (v.), cui si attribuiscono le LL. palestinesi (prima metà del sec. IV) di Pharan (presso 'Ain Fāra a 10 km. da Gerusalemme) e di Duka (Doch) presso Gerico. Le LL. si moltiplicarono nel deserto di Giuda, al Giordano, sul Mar Morto, sui monti Carmelo, Sion, degli Ulivi . . . Le LL. di Palestina furono organizzate nel sec. V da EUTIMIO il Grande (v.) . . . Sopra tutte la più celebre fu quella (La Grande L., a 3 ore da Gerusalemme) di S. SABA (v.), discepolo di S. Eutimio. Cf. del resto l'artic. MONACHISMO (v.). In Occidente possono rendere un'idea delle LL. orientali le fondazioni e la vita religiosa dei CERTOSINI (v.), dei CAMALDOLESI (v.), dei TRAPPISTI (v.), dei CARMELITANI SCALZI (v.), che in località veramente deserte accolgono i molto progrediti nella vita interiore. — Testi e referenze presso DUCANGE, *Glossarium*, IV (Ven. 1739²) col. 76 s. — J. TIXERONT, *La vie monastique in Palestine*, Paris 1911. — H. LECLERCQ in *Dict. d'Arch chrét. et de Lit.*, VIII–2, col. 1961–88.

LAURA, Santa leggendaria, vedova, abbadessa, martire, inventata da Tamayo de Salazar (*Martirologio ispanico*) e da Liutprando suddiacono di Toledo (*Adversaria*). Narra la leggenda: L., di illustre famiglia di Cordova, si maritò a un gentiluomo e ne ebbe due figlie. Rimasta vedova dopo 6 anni di matrimonio, si ritirò con le due figlie nel monastero Cuteclarense di S. Maria retto da S. Aurea, alla quale successe come abbadessa (856). Nove anni dopo, denunciata come cristiana ai Saraceni, fu variamente torturata e infine fatta morire in una caldaia di pece bollente (864). Fu venerata a Cordova e in altre chiese di Spagna, che ne posseggono reliquie. Festa 19 ottobre. Senonchè questa storia, a prescindere dalla generale inattendibilità degli autori, pecca in più punti: S. AUREA (v., 2) non fu abbadessa del detto monastero; per i Saraceni era punibile di morte non già l'essere cristiano bensì il parlar male di Maometto; le torture e il genere di morte subito dall'eroina erano contrari alla legge e alla pratica dei musulmani, per i quali la pena capitale era la decapitazione. — ACTA SS. *Oct.* X (Par.-Romae 1869) *die* 19, p. 590–92.

LAUREA. v. GRADI ACCAD.

LAUREATI Cattolici. v. INTELLETTUALI, V, B.

LAUREATI Giovanni, S. J. (1666–1727), di Macerata, visitatore delle missioni in Cina, egregio sinologo, circa il quale v. F. e G. LAUREATI, *P. Giov. L.*, Tolentino 1940. — P. TACCHI VENTURI, *Per la biografia . . .* di G. L. in *Atti e Memorie della Deputaz. di st. patria per le Marche*, 5ª serie, 5 (Ancona 1942) 102–08 pubblica una memoria inedita del p. L. diretta a Clemente XI alla fine della legazione del patriarca MEZZABARBA (v.) a Pechino (1–III–1721).

LAURENS (*du*) Luigi (1589–1671), n. a Montpellier, m. a Parigi. Dopo essere stato ministro dei riformati a Montpellier, si convertì ancor giovane al cattolicesimo. A Parigi, fattosi conoscere per abilità oratoria, fu incaricato dal RICHELIEU (v.), che l'aveva albergato nel suo palazzo, di discutere coi ministri protestanti in conferenze pubbliche. Morto il cardinale (1642), non se ne fece nulla. Il du L. entrò nell'Oratorio (9–I–1649) e nella casa di Saint-Honoré fu amico e commensale di Richard SIMON (v.), col quale, in forma di conferenza, discuteva i punti controversi tra cattolici e protestanti (il Simon era in veste di dottore riformato). Il progetto di Richelieu, proposto a MAZARINO (v.), non trovò consenziente il cardinale. — Oltre a diversi mss., il du L. lasciò una *Retraite* per 30 giorni (dialogo dell'uomo con Gesù, Paris 1649), prediche molto retoriche e opere di controversia, fra cui una *Dispute* sullo scisma di Lutero e di Calvino (Paris 1655) e *Le triomphe de l'Eglise Romaine* contro la religione cosiddetta riformata (Paris 1667). — Bibl. presso J. CARREYRE in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 7–9. Aggiungi: HURTER, *Nomenclator*, IV³, col. 60 s.

LAURENT Giovanni Teodoro (1804–1884), n. ad Aquisgrana da piissimi genitori, venne avviato al mestiere di stipettaio, ma poi il padre gli concesse di darsi agli studi. Nel 1824 potè frequentare i corsi di teologia alla univ. di Bonn, compiendoli poi (1827) nel Seminario di Liegi. Consacrato sacerdote a Namur (1829), fino al 1839 fu cappellano e poi parroco a Heerlen e (1835–39) a Gemmenich. Il 17–IX–1839 fu dalla S. Sede nominato vicario apostolico di Amburgo con giurisdizione su tutta la Germania del Nord e sulla Danimarca (consacrato in Liegi 27–XII-1839 vescovo titolare di Chersona). Questa carica, nuovamente istituita, suscitò le proteste dei governi tedeschi. Infine il L. vi ri-

nunciò. Nel 1840 fu a Roma, dove si adoperò molto e con buon successo per gli affari intricati della arcidiocesi di Colonia. Nominato vicario apostolico del Lussemburgo (I-XII-1841), vi si recò al principio del 1842 e vi esercitò, fra molte difficoltà, una azione politico-religiosa assai importante e feconda. Scoppiata nel 1848 la rivoluzione anche nel Lussemburgo, i nemici del L. l'accusarono presso il re e presso il Papa d'esserne stato l'eccitatore. Fu richiamato; potè pienamente giustificarsi a Roma e presso il governo e ottenere intera soddisfazione, in seguito alla quale (1856) rinunciò spontaneamente alla carica. Dopo il 1848 dimorò ad Aquisgrana, ed ebbe una parte notevole nel difendere i diritti dei cattolici durante il KULTURKAMPF (v.). Nel 1879 accompagnò nel monastero di Loreto presso Simpelveld (Olanda) le monache espulse da Aquisgrana. Là morì. Lasciò, tra l'altro: *Das hl. Evangelium* tradotto e commentato per laici (Friburgo 1878), *Jesus Christus* (1850), *Die zeitl. Segnungen des Christentums* (1851), *Die hl. Geheimnisse Mariä* (1856–70, 3 voll.), *Predigten christologische* (1860, 2 voll.) e . . . *hagiologische* (1866-71, 2 voll.). — K. MÖLLER, professore a Lovanio e amico del L., *Leben und Briefe van Joh. Th. L.*, 3 voll., Treviri 1887-1889. — Altre indicazioni bibliogr. presso F. LAUCHERT in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VI, col. 413. — *Hist.-polit. Blätter*, 21 (1848) 632-39; 99 (1887) 546-60, 659-73, 754-66; 101 (1888) 422-34; 103 (1889) 442-54. — *Stimmen aus Maria-Laach*, 29 (1885) 25-39.

LAURENTI Camillo, Card. (1861-1938), n. a Monteporzio Catone (Frascati), m. a Roma. Dal 1884 sacerdote, fu chiarissimo professore di filosofia nell'Ateneo di Propaganda Fide, officiale della Sacra Congregazione omonima, dal 1908 sottosegretario e dal 1910 segretario della stessa. Ebbe la porpora da Benedetto XV nel 1921 e nel 1922 da Pio XI la nomina a prefetto della S. Congreg. dei Religiosi. Dotto, pio, attivo, prudente, zelante, oratore distinto, brillò soprattutto per amore della umiltà e della vita nascosta e per il culto della carità verso poveri, per cui fu, tra l'altro, amico e patrocinatore di Don Luigi GUANELLA (v.). E in una delle istituzioni del Guanella, il Ricovero di S. Giuseppe, furono trasferite nel 1942 le sue spoglie. — GIUS. DE LIBERO, *Il Card. C. L.*, Roma Scuola Tip. « Don L. Guanella » 1942 (pp. 126).

LAURENTIUS Giuseppe, S.J. (1861–1927), n. a Krefeld, m. a Valkenburg. Ordinato prete (1891), studiò all'università Gregoriana e vi si laureò in diritto canonico sotto il P. Wernz (1894) e poi insegnò lunghi anni la sua materia a Valkenburg. Molto stimato per la sua scienza, fu eletto vicepostulatore per la causa di canonizzazione di S. Pietro Canisio, e da Pio X nominato consultore della Commissione pontificia per la codificazione del diritto canonico. Oltre a numerosi articoli di riviste, pubblicò: *Institutiones juris ecclesiastici*, Freib. i. B. 1903, 1914³, e curò la nuova edizione di *Jus Decretalium* del P. Wernz (3° e 4° voll., 1908, 1911). — L. KOCH in *Jesuitenlexikon*, 1934, col. 1078.

LAURENZIANA o *Medicea:* Biblioteca di Firenze, tra le più insigni nel mondo, che risale alla « libreria domestica » di Cosimo il Vecchio (1389–1464), arricchita da suo figlio Pietro (1416–1469) e specialmente dal nipote Lorenzo il Magnifico (1448-1492 e da LEONE X.

In seguito ai torbidi di Firenze (cacciata di Piero, figlio di Lorenzo), fu confiscata dalla Signoria, fu depositata presso i Domenicani di S. Marco, che quindi l'acquistarono. Coi tumulti del Savonarola (ottobre 1498) passò in custodia nel Palazzo pubblico. Riavutala (ottobre 1500), i Domenicani di S. Marco la vendettero al card. Galeotto Franciotto, nipote di papa GIULIO II (v.), che la comperò per il card. Giovanni de' Medici, poi papa LEONE X (v.), figlio di Lorenzo il Magnifico, e perciò fu trasportata a Roma nel palazzo dei Medici, dove s'arricchì notevolmente di codici. Nel 1522 il card. Giulio de' Medici, poi papa CLEMENTE VII (v.), la riportò a Firenze nel chiostro della basilica di S. Lorenzo: alla sua sede lavorarono insigni artisti da Michelangelo al Vasari; una bolla di Clemente VII (15-XII-1532) provvedeva alla sua conservazione. Inaugurata l'11-VI-1571, venne via via arricchendosi nella sede e nel patrimonio di libri; ma un decreto sovrano dell'8–VI–1783 ne trasferiva tutti i libri stampati alla Magliabechiana. — Contiene una raccolta di manoscritti profani e sacri preziosissima più per qualità che per quantità; le poche opere a stampa sono scelte fra quelle che giovino alla consultazione dei mss. Fra i codici d'interesse religioso, contiene un evangelario con 37 miniature di Filippo Torelli (1466); antifonarii con miniature di Francesco d'Antonio, Zanobi Strozzi, Fra Benedetto; un messale di Gherardo e Monte di Giovanni; un evangelario siriaco (fine sec. VI) che porta un'immagine del Crocifisso, con la *crux gemmata*, ornata di fiori e di pietre preziose, come si usava nelle prime rappresentazioni della croce. Famosa è la collezione di codici orientali. (La L. possiede anche caratteri orientali con relativi punzoni, che costituiscono la « Stamperia orientale medicea »). Con l'aiuto del governo fascista potè acquistare anche una notevole serie di papiri greco-egiziani e di *ostraka*. — Tra i suoi bibliotecari si ricordano Ant. Maria Biscioni (1741) che fece un catalogo dei codici ebraici, Ang. Maria Bandini (1757) i cui celebri cataloghi furono completati da Franc. del Furia (1803). — Cf. *Le biblioteche ital. nel 1898*, a cura del Ministero della Pubbl. Istr., Roma 1900, pp. 147–61 (E. ROSTAGNO). — E. MICHEL, *La Bibl. Mediceo-L.*, Torino 1912. — ENC. IT., XX, 629–31.

LAURENZIANO (Scisma). v. LORENZO antipapa.

LAURENZIO e derivati. v. LORENZO.

LAUREO Vincenzo, Card. (1425–1592), n. a Tropea (Calabria), m. a Roma. Fatti gli studi a Padova, fu in Roma al servizio dei cardinali Parisi, Gaddi, Franc. de Tournon (che seguì in Francia, e di cui scrisse la vita), Ipp. d'Este, dimostrando ottime qualità, per cui Pio V lo nominò vescovo di Mondovì (20–I–1566), nunzio presso Maria Stuarda (29-VIII–1566) in Scozia (ma non potè entrare nel paese per il prevalere dei protestanti). Gregorio XIII gli continuò la fiducia e lo fece nunzio in Polonia (1573–1578), dove il L. lavorò proficuamente per la restaurazione e il consolidamento del cattolicesimo, poi nunzio in Savoia (1580) e infine cardinale (dic. 1583). Nella sua diocesi, alla quale peraltro non potè consacrare tutta l'attività che desiderava, si mostrò modello di pastore secondo lo spirito del conc. Tridentino, particolarmente zelante nel convertire e immunizzare gli eretici, nel provvedere all'educazione della gioventù, per la quale aveva istituito un collegio. I molteplici incarichi di cui lo investiva di volta in volta la Curia

romana, presso la quale godeva immensa meritata stima, lo indussero a rinunciare alla sede vescovile (1587).

Fu sepolto in S. Clemente a Roma. Lasciò gran rimpianto; solo i maligni e gli invidiosi gli rinfacciarono infingimenti, astuzie e amore di splendidi conviti offerti agli amici. Un epitaffio in S. Clemente lo dice: *poeta, orator latine et graece eloquentissimus, omnique virtutum ac civilitatum genere summis principibus probatissimus.* — Ciaconius, IV, 89–94. — Pastor, *Storia dei Papi*, X, v. indice analitico.

LAURETANA (Croce; *Ordine della* **Milizia equestre); Lauretane (Litanie)**, ecc. v. Loreto.

LAURI Lorenzo, Card. (1864–1941), n. a Roma. Entrò nel 1878 al Pont. Seminario Rom. Finiti gli studi, nel 1882 fu prescelto per tenere una disputa di filosofia davanti a Leone XIII. Conseguita nel 1887 la laurea in teologia, il 4 giugno dello stesso anno veniva ordinato sacerdote e pochi mesi dopo veniva nominato professore di teologia nel Seminario Rom. e nel Collegio Urbano di Propaganda Fide, nel 1895 esaminatore apostolico del clero di Roma, nel 1897 membro del Consiglio di vigilanza della diocesi. Fatto da Pio X canonico di S. Lorenzo in Damaso, prelato domestico e sostituto del reggente della Cancelleria Apostolica, continuò nella Curia Romana il valido contributo della sua dottrina e del suo lavoro, ammirato per prudenza di consiglio e per pietà.

Nel 1911 veniva inviato come ablegato apostolico presso il re di Spagna, per portare la berretta destinata al card. arcivesc. di Valladolid. Nel 1917 Benedetto XV lo destinava Nunzio apostolico nel Perù, promovendolo arcivescovo titolare di Efeso. Nel 1921 fu destinato alla importantissima Nunziatura di Polonia succedendo a mons. Ach. Ratti, poi papa Pio XI.

In Polonia, come già in Perù, il L. s'acquistò grande stima. Tra i molteplici successi della sua attività diplomatica, è degno di menzione che egli condusse a termine il Concordato tra la S. Sede e la repubblica polacca, il quale comprendeva, tra l'altro, il riordinamento di tutte le diocesi del territorio: venne firmato dal Nunzio quale plenipotenziario della S. Sede il 10 febbraio 1925.

Per i suoi meriti fu elevato alla porpora da Pio XI, nel concistoro del 20 dic. 1926. Alcuni mesi più tardi era chiamato a presiedere la S. Penitenzieria. Fu prescelto nel 1932 legato pontificio al congresso eucaristico internazionale di Dublino: indimenticabile è rimasto colà il ricordo di quel soggiorno. Pio XII poi lo nominò camerlengo di S. Rom. Chiesa. Appartenne inoltre alle Sacre Congregazioni del Sant'Uffizio, Concistoriale, per la Chiesa Orientale, dei Sacramenti, del Concilio, degli Affari Ecclesiastici Straordinari, dei Seminari ed Università degli Studi.

Lasciò vasto rimpianto per la bontà, la carità generosa e per le eccellenti doti di serenità, di prudenza, di fermezza.

LAURIA (Brancati Lorenzo di), O. Min. Conv., Card. v. Brancati Lorenzo.

LAUS perennis. v. Ufficio divino.

LAUSIACA (Storia). v. Palladio.

LAUTERBACH Antonio (1502–1569), n. a Stolpen, m. a Pirna, dove dal 1537 era sovrintendente dopo essere stato diacono a Leisnig (1533) e a Wittenberg (1537). Fu discepolo, amico intimo e commensale di Lutero, lasciandoci materiale importante per la storia dell'eresiarca (in *Luthers Werke*, ediz. di Weimar, *Tischreden*, III–V, 1914–19, a cura di E. Kroker).

LAUTO, S. v. Laudo.

LAVABO. v. Abluzione.

LAVAL Giacomo Desiderato (1803–1864), della Congregazione dello Spirito S., apostolo dei negri dell'isola Maurizio, n. a Croth (dioc. di Evreux). Educato da uno zio curato a Tourville-la-Campagne, continuò gli studi nel Collegio Stanislao di Parigi, e, laureatosi in medicina a 27 anni, esercitò la professione a Saint-André-de-l'Eure, indi a Ivry-la-Bataille, indulgendo un poco alla mondanità. Dopo un incidente di cavallo, entrò a 32 anni nel Seminario di S. Sulpizio, fu ordinato prete (2-XII-1838) e fatto Curato di Pinterville, dove brillò come un altro curato d'Ars per lo zelo ardente (specialmente verso gli operai e i giovani) e per la eroica carità che gli faceva dividere i pasti e i vestiti coi poveri.

Sognando altri campi al suo divorante ardore apostolico, col consenso del vescovo il 6–VI–1841 partì con tre preti verso l'isola Maurizio (l'antica Ile de France, dal 1810 passata agli Inglesi), la quale contava molti negri strappati alle loro terre e trasportati schiavi in quella colonia per lavorarvi nelle piantagioni. Il L., che allora apparteneva alla Congr. dello Spirito Santo ed era discepolo del Padre Libermann (v.), chiese ed ottenne, dai superiori e dal vescovo dell'isola mons. Collier, di consacrarsi al servizio dei negri. Con un lavoro continuo, estenuante, tra difficoltà di ogni sorta, riuscì a organizzare delle piccole comunità cristiane, comprendenti c. 2000 fedeli sparsi qua e là, che non cessava di visitare. L'opera si sviluppò. L'epidemia di vaiolo del 1853 fece terribili stragi: L. si prodigò nell'assistenza ai suoi negri. Ma la sua salute, già provata dall'immane lavoro, ne fu compromessa. Dal 1860 dovette accontentarsi di fare il catechismo ai piccoli. Il 9–IX–1864 si spegneva santamente. Il mausoleo erettogli a Port-Louis, capitale dell'isola, divenne meta di pellegrinaggi popolari non solo di cristiani maan che di pagani. La sua causa fu introdotta a Roma il 18–VI–1918. — Delaplace, Beauvais 1877. — E. Beaupin, *Un apôtre des Noirs*, Paris, Bloud et Gay. — J. M. Pivault, Paris 1932. — J. Th. Rath, *Der Sklaven Knecht*, Donauwörth, Cassianeum 1949. — R. Piacentini. *Le « Pierre Claver » de l'Ile Maurice*, Issoudun 1949.

LAVAL *de Montmorency* **Francesco** (1623–1708), n. a Montigny-sur-Avre, uno dei promotori del Seminario delle Missioni Estere di Parigi, con Pallu (v.) e L. de La Motte (v.), Vicario Apostolico della Nuova Francia (Canadà) nel 1658, poi primo vescovo di Québec (1674). Aveva vinta a Parigi la lotta contro il traffico dell'acquavite che si faceva ai danni degli indigeni: aveva affidate le missioni dei selvaggi ai Gesuiti, la colonia canadese ai preti secolari, e il Seminario (donde poi si svilupperà l'università che porta il suo nome) ai Padri delle M. E. di Parigi. Dimessosi nel 1684, morì a Québec, in fama di santità. La sua causa fu introdotta nel 1890. — A. Gosselin, *Vie...*, Québec 1890, 2 voll.; Evreux 1909. — H. R. Casgrain, Québec 1901. — Gaillard de Champris, Paris 1924. — A. Launay, *Histoire générale de la Société des Missions-Etrangères*, Paris 1894, I, passim. — C. Rochemonteix, *Les Jésuites de la Nouvelle*

France, ivi 1895, p. 189 ss. — H. Têtu, *Les évêques de Québec*, Québec 1889.

LAVALETTE (*Lavallette*) Antonio, S.J., n. il 26-10-1708 a Martrin (dioc. di Rodez), m. il 13-12-1767 a Tolosa. Entrato nell'Ordine il 10-12-1725, ottenne di andare nelle Piccole Antille, dove, dopo un breve periodo di ministero parrocchiale, fu eletto procuratore con sede a S. Pierre di Martinica. I beni della missione da lui trovati in rovina e carichi di debiti, grazie alla sua oculata vigilanza diventarono attivi. Disgraziatamente si lasciò anche prendere dalla passione del commercio: comprò, contrasse debiti. Richiamato a Parigi dal ministro Rouillé, sotto l'accusa di speculazione, gli riuscì di scolparsi (1754). Avendo la missione subito vaste perdite per la guerra franco-inglese, L., tornato alla Martinica, tentò di ristorarle, e s'ingolfò in nuove imprese, contrariamente alle serie ammonizioni dei superiori; finchè i creditori fecero condannare l'Ordine a risarcire i danni, per sentenza del tribunale consolare di Parigi (30-1-1760), confermata dal Parlamento (8-5-1761). Il L. domandò il congedo dalla Compagnia; fu sospeso « a divinis » e dimesso; in seguito giurò le « libertà gallicane ». L'episodio fu nelle mani degli avversari un pretesto per condurre la lotta contro i Gesuiti; i quali, difatti, vennero dal Parlamento allontanati dalle colonie francesi. — C. De Rochemonteix, *A. L. à la Martinique*, con docc. inediti, Paris 1907. — Pastor, *Storia dei Papi*, XVI-1, p. 641-58. — B. Duhr, *I Gesuiti. Favole e leggende* II (Firenze 1908) 155-160. — Enc. It., XX, 639 *b*.

LAVALETTE (*Parisot de L.*) Giovanni (1494-1568) di antica famiglia che aveva dato scabini a Tolosa, cavaliere di Malta (v.), gran priore di S. Egidio della « lingua » di Provenza, luogotenente generale del gran Maestro dell'Ordine Claudio di La Sangle, cui successe nel 1557. Ristabilì la disciplina e la religione nell'Ordine, inducendo i priori e i commendatori di Germania e di Venezia a rientrare nell'obbedienza. Riparò le ingiustizie commesse sotto il governo del suo antecessore Omèdes. Ottenne che gli ambasciatori dell'Ordine sedessero al conc. di Trento tra i potentati della cristianità. Accrebbe la flotta e si rese formidabile in mare. In 5 anni conquistò 50 grandi galee dei Turchi (v.) e grandissimo numero di navi minori. Fu allora che il sultano Solimano giurò di sottomettere Malta: il 18 maggio 1565 la sua flotta, composta di 159 navi con più di 30.000 soldati comparve dinanzi all'isola stringendolo un assedio che durò 4 mesi. Infine i Turchi dovettero toglierlo, dopo aver perduti 20.000 uomini. Tutta Europa applaudì all'eroico L. che aveva resistito con tanto valore e costanza salvando le regioni mediterranee dall'invasione turca; fu detto appunto che l' « Ordine di Malta e forse l'Europa cristiana gli deve la sua conservazione ». Si narra che Pio IV gli offrisse il cappello cardinalizio. Il governo di Fra Giov. L. segnò l'apogeo dell'Ordine. Per fortificare Malta, baluardo della cristianità, fondò (18-III-1569) la città che da lui si chiamò La Valletta. Morì d'insolazione a Malta (21 agosto 1568). Gli ultimi suoi giorni furono rattristati dal dispiacere di aver dovuto eliminare dall'Ordine per mala condotta alcuni cavalieri spagnuoli, e per aver dovuto resistere a Pio V il quale, contro i diritti del gran Maestro, aveva conferito a un suo nipote il priorato di Roma. — Verbot, *Hist. des Chevaliers hospit. de St. Jean de Jérus.*, IV (Paris 1761). — Biogr. univ. LIX (Ven. 1830) 393-401. — Pastor, *Storia dei Papi*, VIII, v. indice anal.

LAVALETTE (Luigi di *Nogaret d'Epernon*), Card. di L. (1593-1639), terzogenito del duca di Epernon, n. ad Angoulême. Abbate di S. Vittore di Marsiglia, poi arcivescovo di Tolosa, cardinale (1621), senza aver ricevuto gli Ordini sacri, sostenne dapprima Maria de' Medici (e contribuì al suo rapimento dal castello di Blois), in seguito passò al card. di Richelieu (v.) con tanta servilità che suo padre lo chiamerà con disdegno il « cardinal-valet » (servo). Nel 1628 dimise la dignità arcivescovile e si diede alle armi. Richelieu lo creò suo luogotenente generale, governatore dell'Anjou e di Metz, generale dell'armata francese in Germania (1635-1637), dove collaborò col principe di Weimar, protestante, suscitando le proteste di Urbano VIII, generale in Lorena, in Fiandra, in Italia (1638), dove era anche plenipotenziario per trattare paci ed alleanze. Quivi fu colpito da morte a Rivoli prima di aver compiuto la sua missione militare e diplomatica. Superbo, avido, scostumato, le sue dimestichezze colla principessa di Condé suscitarono uno scandalo strepitoso. — Ne scrisse in morte l'elogio Vincenzo di Roano, del Terz'Ordine francescano, Tolosa 1643. — Giac. Talon, suo segretario, poi prete dell'Oratorio, compilò le importanti *Memorie* della sua vita, Parigi 1772, 2 voll. — De Noailles, *Le card. de L.* (*1633-39*), Parigi 1906. — Ciaconius, IV, 454. — Pastor, *Storia dei Papi*, XIII, p. 526 s (la riprensione di Urbano VIII, breve 25-IX-1635, contro il L., « generale col berretto da prete », come lo motteggiavano i suoi soldati, che aveva invaso le regioni cattoliche del Reno).

LAVALETTE (Luigi *di Tommaso de L.*), superiore generale della Congregazione dell'Oratorio (1678-1762), n. a Tolone da nobile famiglia, si trasferì settenne a Parigi. Entrato nell'Oratorio (1695) per amore di maggior perfezione si ritirò nella Trappa, ma il generale de La Tour (v., 3) lo richiamò all' Oratorio, lo nominò (1730) superiore della casa di S. Onorato e proprio assistente. Profonda pietà, affabilità e maestosità di tratto congiunta con umiltà e spirito di solitudine, disinteresse e spirito di povertà, talento oratorio pieno di unzione e di forza persuasiva, carattere conciliante e prudenza di governo lo indicarono come il più adatto a succedere al de La Tour. Accettò l'incarico solo per le pressioni dell'arciv. di Parigi, del card. di Fleury e del re. Il suo governo fu abbastanza tranquillo e fecondo per la Congregazione che egli salvò e restaurò in tempi difficili. Nell'assemblea del 1746 fece accettare la bolla Unigenitus (v.) come semplice regola disciplinare ecclesiastica e politica, non già come regola di fede. Era poco, e Benedetto XIV se ne lamentò (lettera al L. del 28-XII-1746); ma per ottenere quel poco il L. aveva dovuto lottare contro molti oratoriani; e dovette difendersi in seguito. Ad ogni modo con la sottomissione era riuscito a strappare ai giansenisti « uno dei loro baluardi più forti » (Pastor) che era appunto la Congregazione dell'Oratorio. D'accordo col card. di La Rochefoucald (v., 3), compilò un progetto per imporre silenzio a tutte le dispute, che non ebbe intera esecuzione per la morte del cardinale. Piene di senno e anche di dignità stilistica sono le lettere circolari da lui emanate per la convocazione delle assemblee generali della Congregazione. — Pastor, *o. c.*, XVI-1, p. 172.

LAVALLIÈRE Eva, nome d'arte di *Eugenia Fenoglio* (1866-1929), n. a Tolone da una disgraziata coppia italiana, passò a Tolone, indi (dal 1876) a Perpignano una tragica adolescenza, allietata solo dai primi fervori religiosi e dalle prime espansioni del suo temperamento artistico, ma incupita dalla noncuranza dei suoi genitori e soprattutto dalle loro continue discordie, orribilmente conchiuse il 6-IV-1884: il padre sparò contro la moglie (che morirà due mesi dopo all'ospedale) e si tolse la vita. La giovinetta, folle di terrore, saltò la finestra e fuggì. La zia Garnier le aprì la casa, ma non il cuore, e alla fine se ne sbarazzò collocandola in un orfanotrofio. Per la sua scatenata vivacità e fantasia, non corretta da solida educazione, la fanciulla sentì il collegio come un inferno. Scappò e ritornò presso la zia. Nel suo tormento interiore le balenò talora la tentazione del suicidio. Lavorò per due anni presso una modista, indi, torturata da un acceso desiderio del teatro e di libertà, lasciò Perpignano. Rifiutata dallo zio di Nizza, una sera, abbandonata, singhiozzante su una panchina in faccia al mare, trovò in uno sconosciuto la possibilità di recarsi a Parigi, l'inizio della sua ascesa artistica e della sua discesa morale. Divenne una celebrità fra le « stelle » dei caffè-concerto, delle « variétés » e dei teatri di Parigi. Re, principi, duchi rendevano omaggio a questa « *Eva* per piacere agli uomini, *Lavallière* per piacere ai re ». Ma, raggiunto il suo sogno d'arte, ne sentì crudamente la spaventosa vanità. Idoleggiata dalle folle e dai grandi, ricchissima, cumulata d'onori, d'amori e di piaceri, moriva di fame, di « tristezza indicibile ». E una notte fu lì lì per affogar nella Senna, con la sua vita, la sua delusione. S'era degradata al punto che durante una seduta spiritica a Parigi si consegnò a Lucifero promettendogli di essere sua e di non fare mai più il segno della croce purchè egli la ringiovanisse entro una settimana. Eppure la peccatrice aveva guizzi di rimorso (come quando offrì alla Vergine la figlia Giovanna — che poi si rivelerà maschio — avuta da Ferd. Samuel, « sentendosi indegna del bel titolo di madre ») e di pietà religiosa (come quando offriva alla Vergine i fiori dei suoi trionfi).

Dio la inseguiva destandole nell'anima retta e generosa l'angoscia della giovinezza sfiorita e della incipiente senilità, la paura della morte e dell'inferno, il gusto della fede antica e della preghiera, l'ansia della carità e della beneficenza, il disgusto della sua vita mondana, che le dovette apparire proprio allora lugubremente frivola e sterile di fronte alle stragi operate dalla guerra. Occasione alla sua conversione fu la prima Comunione della sua amica Leona Delbecq; strumento fu il sacerdote Augusto Desiderato Chasteigner, parroco di Chanceux sur Choisille in Turenna, dove L. villeggiò nel 1917. Quivi, dopo una sincera confessione, il 19-VI-1917 con Leona si accostò alla Comunione, in un salutare bagno di lacrime. Rinacque.

Abbandonò l'arte, le ricchezze, il lusso, gli onori, le amicizie d'un tempo, e si mise con risolutezza eroica sul cammino della espiazione e dell'amor di Dio. « Ruzzolando come un ciotolo » sotto l'urto delle circostanze, a ogni passo seguita dalla fedelissima Leona, vagabondò tra Chanceaux, Saint-Baslemont nei Vosgi (dove aveva un castello), Lourdes, Parigi, Guéthary, Marsiglia (dove si affidò alla direzione spirituale di mons. Lemaître, arciv. di Cartagine), Tolone... , perennemente pellegrina in cerca di una vocazione che le permettesse di espandere e consumare la sua vita nella preghiera preferita: « perdono, grazie, amore ». Sognò e tentò più volte la vita religiosa nel Carmelo, tra le suore dell'Immacolata di Lourdes, tra le Visitandine..., ma sempre le fu vietata, non foss'altro per la equivoca notorietà straordinaria del suo nome. Lemaître la entusiasmò per le missioni d'Africa, ma la nefrite cronica acuta di cui soffriva le impedì per allora di partire; Lemaître consacrò L. e Leona a Nostra Signora d'Africa e le rese, in patria, missionarie del Sudan. A Thuillieres presso Saint-Baslemont L. si costruì la sua « Betania » di penitenza, di contemplazione e di apostolato; e vi si iscrisse al Terzordine Francescano (9-IX-1920) sotto il nome di *Suor Eva Maria del S. Cuore*. Ristabilita un poco in salute e richiamata da mons. Lemaître, nell'autunno 1922 partì con Leona per l'Africa, dove, aggregata alle infermiere di Tunisi, si prodigò nelle visite ai villaggi musulmani. Ma il rincrudirsi del male la costrinse più volte a rimpatriare e nell'estate 1924 si stabilì definitivamente a Thuillières. Quivi, dopo 4 anni di atroce malattia, il 10 luglio 1929 si spense. Nel rogo della penitenza, dell'umiltà, della preghiera, dell'amore era morta la stella del teatro, ed era nata la stella del cielo. Strumenti della sua espiazione erano stati le conseguenze stesse del suo passato: la salute, il carattere, le capricciose abitudini, il figlio Giovanni, la curiosità del mondo. La sua grandezza è in questa confessione fatta nell'ultima lettera al « carissimo padrino » Don Chasteigner (settembre 1927): « Lotto per arrivare a perfezionarmi un poco. È difficile, ma tutto il mio essere, tutta la mia volontà tende a quest'unico scopo: amare amare quel Dio che mi ama tanto, nonostante tutte le mie miserie passate e presenti ». E Dio si offrì a quell'infocato desiderio, a quella appassionata preghiera: « Egli ha rifatto il mio cuore a contatto del suo Corpo divino, che ricevo ogni giorno, e l'anima mia miserabile si addolcisce e trema in lui come un uccello trepido nel cavo della mano ».

Bibl. — *Ma conversion*, Paris, Gallimard 1930[9], la più ricca raccolta delle lettere di L., con introduz. e note di P. Skansen; è riportata anche l'intervista che nell'agosto 1926 il celebre commediografo Rob. de Flers fece all'attrice, alla quale egli doveva in gran parte il successo delle sue com medie. — Altre lettere, con pagine di diar io e preghiere, sono in *Recueil spirituel d' Eve L.*, Paris, Libr. S. François 1932; in Lucie Delarue-Madrus, *E. L.* (Coll. « Les grandes repenties »), Paris 1935 (l'autrice si sforza di escludere il soprannaturale dalla conversione di Eva), e in H. Villette, *Une étoile. E. L., vie complète avec lettres inédites*, introduzione di Don Chasteigner, Paris, Téqui 1933. — Omer Englebert, *Vie et conversion d'E. L.*, Paris, Plon 1936, la vita più completa e documentata. — Id., *Ecrits spirituels d'E L.*, preceduti da biografia, Paris, Edit. francisc. 1935 (gli scritti più importanti e preziosi di L. sono le sue lettere indirizzate in massima parte a Don Chasteigner). — E. Maire, *Le vrai visage d'E. L.*, Paris, Bonne Presse 1936. — Maria Sticco, *L.*, Milano, Vita e Pensiero 1949[10]. — A. Fuselli, *E. L.*, Barcellona, Herder 1943 — M. Castiglioni Humani, *L. Dramma di una grande anima che cerca Dio nell'ansia e nel dolore e lo trova nel silenzio, nella rinuncia, nella morte di se stessa*, Roma, Ediz. Paoline 1950.

LA VALLIÈRE (*de la Baume-le-Blanc, duchessa de*) Luisa Francesca, in religione *Suor Luisa della Misericordia* (1644-1710), n. a Tours. Dama d'onore di Enrichetta d'Inghilterra, che era duchessa d'Orléans e cognata di re Luigi XIV, divenne la favorita dello stesso Luigi (1661), che aveva poco prima conosciuto a Fontainebleau. Ne ebbe 1 figlia e 3 figli, 2 dei quali morti in tenera età. La relazione adulterina divenne pubblica nel 1667 con la legittimazione, fatta dal re, della figlia Maria Anna di Borbone. Lievemente zoppicante, era più graziosa, amabile e fine, che bella; ed aveva l'incanto della modestia, profondità di sentimenti, rettitudine di coscienza, per cui, pur essendo sinceramente attaccata al re, fu sempre turbata dal rimorso religioso. A partire dal 1670 fu eclissata dalla Montespan. Fuggì due volte (forse per vendicarsi con uno scandalo?) prima nel convento di Saint-Cloud, poi nel convento di Chaillot, ma dovette ritornare alla corte; finchè il 20-IV-1674 prese definitivo congedo dal re, chiese perdono alla regina, la quale del resto l'amava per la sua modestia, e si ritirò tra le Carmelitane di Rue Saint Jacques. Il 4-IV-1675 faceva la sua professione e Bossuet, che s'era adoperato a quella conversione, le tenne il discorso. Si diede a dure penitenze, le quali, mentre erano una sconfessione e una riparazione del suo passato, poterono significare anche la sua pubblica condanna della rivale, del re e della loro relazione doppiamente adultera. Il re, che le aveva conservato tenerezza e che non aveva creduto alla sua vocazione religiosa, se ne sentì colpito. La regina le fece visita; la corte la complimentò in occasione del matrimonio di sua figlia Maria col principe di Conti (1679). Anche la Montespan (1641-1707), caduta a sua volta in disgrazia, venne al Carmelo di Saint-Jacques per ottenere consolazione dalla sua rivale; anch'ella, pur senza farsi religiosa, passò gli ultimi anni di vita nella preghiera, nella carità, nella penitenza, dove finalmente potè placare la paura della morte e dell'inferno che l'aveva turbata per tutta la vita. Suor Luisa le sopravvisse di 3 anni. Le si ascrive l'opuscolo: *Réflexions sur la miséricorde de Dieu*. — LOUIS BERTRAND, *La vie amoureuse de Louis XIV*, Paris 1924.

LAVANDA. v. ABLUZIONE, ACQUA. Per la L. degli altari, v. anche ALTARI, CHIESA (*Consacrazione e Dedicazione*).

LAVANDA dei piedi. Era uso comune all'antica ospitalità orientale (Gen XVIII 4, XIX 2, XXIV 32, XLIII 24; Giud XIX 21; I Re XXV 41; Lc VII 44), reso necessario dalle condizioni ambientali, dalla forma delle calzature e del vestiario. Tra gli ebrei era anche un precetto rituale per i sacerdoti prima di accostarsi all'altare (Es XXX 18-20).

I. Cristo stesso, nell'ultima Cena, lavò i piedi ai suoi Apostoli (Giov XIII 4-19): egli « signore e maestro » ha lavato loro i piedi per dare loro l'esempio dell'amore-servizio prescritto dal « nuovo comandamento ».

La scena è resa ancora più commovente dal momento solenne in cui si svolge. L'evangelista sottolinea che essa fu il più sublime insegnamento che il divino Maestro, spinto dall'amore, potesse dare alla vigilia della sua morte. Ad un certo punto dell'ultima Cena, tra la sorpresa dei discepoli, egli si cinge di un asciugamani, prende un catino pieno d'acqua e si china a lavare i loro piedi. Pietro, che è probabilmente il primo a essere oggetto dell'incredibile degnazione, scoppia in un grido di commozione e confusione: « Signore, tu lavare i piedi a me? ». E a Gesù, che insiste dolcemente dicendogli che capirà più tardi il significato della sua azione, replica: « No, tu non mi laverai i piedi in eterno ». Solo allora la parola del Maestro diventa più ferma e severa fino a sconcertare: « Se io non ti lavo (i piedi) tu non avrai parte con me ». « Non solo i piedi — prorompe allora col suo solito generoso impeto Pietro — ma anche le mani e la testa, lavami ». Pietro ha anche frainteso: crede che Gesù lo voglia così purificare per renderlo degno di partecipare al suo regno. In realtà Cristo non ha in mente alcuna idea di purificazione: altro è ciò che egli intende insegnare, e reagisce perciò all'interpretazione dell'apostolo. Egli è già mondo, e gli altri pure (eccetto uno, Giuda); non ha perciò bisogno di essere ulteriormente lavato: « chi ha preso un bagno non ha bisogno di lavarsi una parte del corpo ».

In seguito Gesù scopre le sue intenzioni quando, riprese le vesti che aveva deposto, si risiede a mensa: « Voi mi chiamate Maestro e Signore, e giustamente, poichè lo sono. Se dunque io, il Maestro e il Signore, ho lavato i piedi a voi, voi pure dovete lavare i piedi gli uni agli altri. Vi ho dato un esempio affinchè facciate altrettanto ».

Nulla fa supporre che l'insegnamento dovesse prendersi alla lettera; nè la Chiesa primitiva ebbe coscienza di venir meno a un desiderio di Cristo prendendo il suo atto come una lezione della quale si aveva da ritenere soprattutto lo spirito. Infatti l'umiltà e l'abnegazione nel servizio degli altri è ciò che Gesù vuole inculcare col suo gesto. Semmai si potrebbe domandare se esso non nasconda, al di là della lettera, qualche altro insegnamento. Il che non è impossibile nel Vangelo di S. Giovanni in cui la critica moderna scopre sempre più dei simbolismi; ma Lagrange e altri sono per la negativa. Lavare i piedi è gesto di umiltà più che di carità, servizio da schiavi (cf. I Sam XXV 41) e tutto il racconto tende verso quest'unico insegnamento (vv. 7, 8) che trova alla fine la sua più completa espressione nella didascalia di Gesù (vv. 12-17). Il « non avrai parte con me » del v. 8 non allude affatto all'unione con Gesù nella carità, come si pretende, ma indica la partecipazione alla sua sorte, al suo destino (cf. Mt XXIV 51; Lc XII 46; Col I 12) di dolore e di gloria. Si sente lo stesso insegnamento in Lc XXII 24-27, che adatta parole di umiltà tratte da Mc X 42-45 al contesto storico dell'ultima Cena. Qualsiasi idea di purificazione pare poi espressamente esclusa, come s'è notato, dal v. 10, in cui Gesù sembra correggere questa interpretazione in S. Pietro.

Così, lasciato nella sua nudità, il racconto offre, con rara potenza suggestiva, un sublime paradossale esempio di abbassamento.

Già i Padri sogliono vedere nella scena un rito simbolico. Origene e Girolamo la considerano un rito di purificazione, di preparazione dei piedi degli Apostoli alla predicazione del Vangelo. Maldonato riprenderà l'opinione di S. Cipriano secondo cui ci sarebbe qui il simbolo della penitenza che cancella i peccati gravi commessi dopo il battesimo. Più comunemente, dopo S. Agostino, è la remissione dei peccati leggeri che si vede qui simboleggiata.

I moderni critici, specialmente liberali, sono andati più lontano. Qualcuno vi ha visto un simbolo del battesimo (Campenhausen, Schweitzer), altri dell'Eucaristia (Goguel, Loisy e, ultimamente, Cullmann). Fanno notare questi ultimi che Giovanni parla sempre simbolicamente dell'Eucaristia: a Cana la descrive come mezzo di purificazione, nel discorso di Cafarnao come dono di vita, qui la descriverebbe come tramite e vincolo d'amore (per Giovanni « le rite de la Cène est le lavement des pieds », aveva già scritto Renan, *Vie de Jésus*). Anche parecchi cattolici sono propensi a vedere nella L. d. p. qualche simbolismo.

II. La L. d. p. passò nella pratica, specialmente nei servigi dell'ospitalità (cf. I Tim V 10). La testimonia S. Agostino per gli ospiti (*In Joh.*, 58, 4; PL 35, 1794). S. Cesario (G. Morin, *Opera omnia*, I. *Sermones*, Maredsous 1937, p. 11, 53, 68, 75...) vi insiste: per i cristiani è un dovere, un impegno in qualche modo promesso nel battesimo (*l. c.*, p. 204), quando essi accettarono per loro la L. d. p. rituale (*l. c.*, p. 778). In un sermone in appendice alle opere di S. Agostino (PL 40, 121 ss), già si delinea il nome « **mandatum** » attribuito alla L. d. p. Questo uso si acclimatò particolarmente nei monasteri: nella Regola di S. Benedetto la L. d. p. agli ospiti è un precetto. Cadde poi in desuetudine come omaggio ad ospiti ordinari, ma è praticata in molti monasteri, come primo rito di iniziazione monastica, a colui che si presenta per farvi professione.

Tuttavia nella Regola benedettina (c. 35) è prescritta una L. settimanale, al sabato, che si faceva, almeno nella tradizione posteriore, al canto delle antifone e delle salmodie, oggi inserite nel « mandato » del Giovedì Santo. Di questi canti uno dei più belli, perla della poesia religiosa medioevale, è: *Ubi charitas et amor* (alias *ubi charitas est vera*) *Deus ibi est*, composta originariamente di 15 strofe con ritornello ogni 5 strofe. È di origine monastica e forse Verona ne è la patria (A. Vilmart, in *La vie et les arts liturgiques*, 1924, p. 250, ss).

III. La liturgia latina conosce oggi una L. d. p. (« *mandatum* ») al Giovedì Santo, in relazione diretta con il giorno nel quale Cristo, istituita l'Eucaristia, lavò i piedi agli Apostoli. Gli *Ordines Romani* tacciono al riguardo fino all'*Ordo Rom. X* (PL 78, 1013 A) del sec. XI-XII, che prescrive la L. d. p. a 12 suddiaconi da parte del Papa. L'*Ordo Rom. XII* (PL 78, 1074 A e D) ne ricorda due: una dopo la Messa, ai 12 suddiaconi; l'altra dopo cena, ai 13 poveri. Ma molto prima già Amalario (*De eccl. off.*, I, 12; PL 105, 1019 A) conosceva la L. d. p. come rito liturgico abbinata con la pulizia (« lavanda ») della Chiesa, che poi diventa L. degli altari. Questa assume un significato mistico; ma forse ha la sua origine nelle prescrizioni benedettine, che nel giorno del *mandatum*, cioè ogni sabato, imponevano anche la pulizia della casa e della Chiesa (*Regula*, c. 35; Martène, *De ant. monast. ritibus*, II, 12, 10, Anversa 1753, p. 83).

Anche in Spagna la L. d. p. è nota: il conc. di Toledo del 694 la prescrive rigorosamente (infatti in alcune località, osserva il testo del concilio, era caduta in desuetudine, can. 3, Hefele-Leclercq, III-1, 586). Isidoro di Siviglia non ne parla, pur conoscendo l'uso della L. degli altari (*De eccl. off.*, I, 29; PL 83, 764 B) e derivando quest'uso precisamente dal fatto evangelico della L. d. p.

Un uso liturgico più antico relativo è la L. d. p. ai neofiti subito dopo o pochi giorni dopo il battesimo (cf. S. Agostino, *Ad Januar. epist. 55*, 18; PL 33, 220). Quest'uso non vigeva a Roma, come attesta chiaramente il *De sacramentis* III, 5 (PL 16, 432 C). Ritenendo il *De sacramentis* come opera di S. Ambrogio, lo scritto, confermato in questo punto dal *De mysteriis* di S. Ambrogio, VI, 31 (PL 33, 398), verrebbe ad attestare quell'uso nella Chiesa milanese. Il *De sacramentis* suole difendere teologicamente il suo punto di vista: nel battesimo, certo, *omnis culpa diluitur;* ma, oltre che purificati, bisogna essere anche fortificati in modo speciale contro il diavolo, che ha versato il suo veleno sui piedi di Adamo: *ideo lavas pedes ut in ea parte in qua insidiatus est serpens, majus subsidium sanctificationis accedat, quo te postea supplantare non possit* (III, 1, 7; ivi, col. 433 BC). Il *De mysteriis* va più avanti: i peccati propri sono rimessi nel battesimo, mentre la L. d. p. toglie i peccati « ereditari » (*ut haereditaria tollantur* VI, 32, ivi, col. 398). Contemporaneamente S. Agostino (*l. c.*) testimonia che quest'uso è variamente discusso, non da tutti accettato, perchè poteva esserci pericolo che si assumesse come un duplicato del battesimo.

Nel rito gallicano la L. d. p. postbattesimale è attestata dal *Missale Gothicum* (PL 72, 275 C), dal *Missale Gallicanum* (ivi, col. 370 A) e dal *Missale* di Bobbio (ivi, col. 502 D). In questi testi si legge: *Ego tibi lavo pedes; sicut Dominus noster Jesus Christus fecit discipulis suis, ita tu facias hospitibus et peregrinis.* La formula è interessante perchè richiama e spiega i testi citati di S. Cesario, dove si parla della promessa fatta nel battesimo di lavare i piedi agli ospiti e pellegrini. Si nota, però, che il rito non ha col battesimo diretta relazione, rimanendo un richiamo all'esercizio della carità di Cristo. Lo stesso uso e quasi identiche formule si trovano nel *Messale* di Stowe (ed. F. E. Warren, *The liturgy... of Celtic Church*, Oxford 1881, p. 217). Un vestigio del rito si conservava a Milano nel sec. XII (Magistretti, *Beroldus*, Milano 1894, p. 112). — A. Malvy in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 16-36. — H. Leclercq in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, VIII-2, col. 2000-2009.

LAVATER Giovanni Gaspare (1741-1801), n. e m. a Zurigo. Allevato dalla pia famiglia assai religiosamente, fece gli studi ginnasiali nella sua città, dal 1759 frequentò i corsi di teologia e in seguito venne ordinato pastore. Un ardito attacco al prepotente nobile Félix Grebel, governatore di Grüningen e nipote del borgomastro, rese d'un colpo celebre il giovine pastore appena ventunenne. Un viaggio con lungo soggiorno nel Nord della Germania lo pose in relazione con eminenti personalità. Restò a lungo presso il predicatore Giov. Gioachino Spalding a Barth. Anche Goethe e Herder strinsero con lui amichevoli rapporti. Tornato a Zurigo si sposò (1766) ed ebbe un posto nella chiesa dell'orfanotrofio come diacono (1769) e poi come parroco (1775). Tre anni dopo venne eletto diacono della chiesa di S. Pietro, nel 1786 parroco della stessa chiesa e membro del Concistoro. In questa carica rimase fino alla morte dimostrandosi valente oratore, zelante pastore, amico dei poveri, degli ammalati, degli afflitti. Dopo una breve celebrità, quasi tutti i suoi più ragguardevoli amici di Germania gli voltarono le spalle insultandolo come falso pro-

feta. Ma dal suo spirito profondamente religioso traeva sempre nuove forze. La sua fede simpatizzava col cattolicesimo, di cui venerava molti Santi e nel quale amava molti illustri personaggi del tempo. Ma come si entusiasmava, per es., di S. Carlo Borromeo, così s'entusiasmava non meno per Cagliostro e Mesmer. Lessing lo definì « pazzo entusiasta », e Herder un « caro chiacchieratore di Dio » (*lieb Gottesschwätzer*), mentre Nicolai lo accusava di criptocattolicismo e di gesuitismo. Dapprima vide con piacere l'iniziarsi del movimento rivoluzionario francese, ma ben presto gli si rivolse contro, combattendolo strenuamente con la parola e cogli scritti. Perciò fu perseguitato e deportato a Basilea; ma venne subito liberato. Il 26 settembre 1799, nell'ingresso di Massena a Zurigo, mentre curava i feriti, venne egli stesso ferito gravemente da un soldato che gli sparò addosso. In seguito a questa ferita morì, dopo lunghe sofferenze.

La più celebre fra le sue numerose opere è quella sulla Fisiognomia (v.), *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntniss und Menschenliebe* (4 voll. 1775-78), ammirata da Goethe, Herder, Hamann, e tradotta in quasi tutte le lingue. Essa manca però d'una vera base scientifica, ed oggidì non è ricercata che come una curiosità. Gli altri suoi scritti sono di indole religiosa ed apologetica. Non meno numerose poi sono le sue raccolte di inni e canzoni, quasi tutte religiose.

Bibl. — Una raccolta delle sue opere fu pubblicata ad Augusta 1834-38, in 6 voll. Giov. Gaspare Orelli pubblicò *Ausgewählte Schriften* (Zurigo 1841-44, 8 volumetti). — Bibl. presso Enc. It., XX, 642. — Georg Gessner, genero di L., ne scrisse ampiamente la vita (3 voll., Winterthur 1802-1803). — Minori biografie sono quelle di F. Herbst (Ansbach 1832), di U. Hegner (Leipzig 1836), di J. C. Bödemann (Gotha 1856), di F. Muncker (Stuttgart 1883), di O. Guinaudeau (Paris 1924), di A. Vömel (Neukirchen 1927)². — P. Wernle, *Der schweizer. Protestantismus im 18 Jahrh.*, III (1925) 221-84. — E. Staehelin, *Die amtlichen Akten über J. C. L.s Deportation vom J. 1799*, in *Zeitsch. f. schweizer. Gesch.*, 24 (1944) 531-80. — St. Atkins, *J. C. L. and Goethe* (problemi di psicologia e di teologia nei « Dolori del giovane Werther »), in *Publication of the modern language association of America*, 63 (Menasha 1948) 520-76. — O. Huppert, *Humanismus u. Christentum. Goethe u. L. Die Tragik einer Freundschaft*, Meiringen, Loepthien 1949 (pp. 65).

LAVEILLE Augusto Pietro, conosciuto come *Mons. L.* (1856-1928), n. a Neufbourg, studiò nel collegio di Avranches e poi nel Seminario di Coutances. Ordinato prete (1879), esercitò cura d'anime, insegnò nel Seminario di Mortain, indi fu cappellano del Buon Salvatore di Saint-Lô. Nel 1893 entrò nell'Oratorio e insegnò morale. Dopo la legge contro le Congregazioni religiose, passò ad insegnar dogmatica nel Seminario di Versailles. Nel 1907 era creato cameriere secreto del Papa e vicario generale di Meaux, dove morì. Si rese celebre per i suoi lavori agiografici su: Giov. M. de Lamennais, Grignion de Montfort (3 voll.), Chesnelong (sociologo e parlamentare), Marc. Champagnat, Giov. Batt. Debrabant (fondatore della S. Unione dei SS. Cuori), Teresa Durnerin (fondatrice della Società degli Amici dei Poveri), Enr. Chaumont, Gabr. Deshayes, Carré de Malberg (fondatrice delle Figlie di S. Franc. di Sales), Madre Saint-Paul, S. Teresa del Bambin Gesù, card. Mercier, Margher. Sinclair, Suor Teodorina della Passione (missionaria delle Figlie della Croce di Liegi) . . . , scritti con talento, eleganza di stile, grande senso storico congiunto all'intento di edificazione.

Ricordiamo ancora di L.: *Traité élémentaire de philosophie* (Tours, Cattier), *La civilisation chrét.* (in collaboraz., 2 voll., Paris, Bloud et Gay), *Jésus, l'ami du prêtre* (Ploërmel, Saint-Yves), *Prêtre et victime* (Arras, Mopty), *Un Lamennais inconnu* (corrispondenza inedita con Ben. d'Azy, Paris, Perrin), *Apôtre et apostat* (vita popolare di U. F. Lamennais, Paris, Desclée), *La guide spirituelle de Louis de Blois* (ediz. della vers. del Lamennais, con introduz. e note di L., ivi), *Le frère Cyprien* (Vannes, Lafolye), *Le général de La Moricière* (Paris, Desclée), *Mac-Mahon et Canrobert* (ivi), *Chateaubriand* secondo le « Memorie d'oltretomba » (ivi), *Histoire de la Congrégation de Savigny* (Paris, Picard, 3 voll.), *L'instruction primaire dans l'ancien diocèse d'Avranches avant la Révolution* (ivi), *Les écoles de Cherbourg avant la Révolution* (ivi), *Le Collège de Mortain* fino alla Rivoluz. (ivi), *Mortain et ses environs* (Le Hâvre, Lemale), *La retraite de Vannes* (Vannes, Lafolye). — Suo fratello E. Laveille, S. J., pur egli distinto agiografo, ne scrisse la vita, *L'âme d'un prêtre*, pubblicandone insieme la corta autobiografia, la corrispondenza e le note intime inedite (meditazioni e preghiere, pensieri, allocuzioni di circostanza . . .), Paris, Téqui 1931 (pp. X-276). — Cf. G. J. in *Dict. prat. des connaiss. relig. Supplém.*, col 1164.

LAVELLE Luigi (1883-1951) rinomato filosofo francese, n. a Saint-Martin-de-Villereal (Lot-et-Garonne), m. a Parranquet (ivi). Laureatosi in filosofia (1921) con la tesi *Dialectique du monde sensible* (Paris, Belles Lettres 1921), fu incaricato di filosofia alla Sorbona, ispettore generale al ministero della pubblica istruzione, professore al Collegio di Francia, membro (1947) dell'Accademia di scienze sociali e politiche.

Delle sue numerose opere citiamo: *La perception visuelle de la profondeur* (Paris, Belles Lettres); *La dialectique de l'éternel présent*: 1) *De l'être* (Paris, Alcan 1928; 1947³ presso Aubier), 2) *De l'acte* (Paris, Aubier 1937), 3) *Du temps et de l'éternité* (ivi 1945), 4) *De l'âme humaine* (ivi 1951); *La conscience de soi* (Paris, Grasset 1933); *La présence totale* (Paris, Aubier 1934); *Le moi et son destin* (ivi 1936); *L'erreur de Narcisse* (Paris, Grasset 1939); *Le mal et la souffrance* (Paris, Plon 1940); *La philosophie française entre les deux guerres* (Paris, Aubier 1942); *La parole et l'écriture* (Paris, L'artisan du livre 1942, 1950¹¹); *Introduction à l'ontologie* (Paris, Presses univ. de France 1947); *Les puissances du moi* (Paris, Flammarion 1948); *Quatre Saints* [Francesco d'Assisi, Francesco di Sales, Teresa d'Avila, Giovanni della Croce] (Paris, Albin Michel 1951); *Traité des valeurs*, I, *Théorie générale de la valeur* (Paris, Presses univ. de France 1951). L. fondò e diresse con Renato La Senne il movimento e la collezione di opere filosofiche (presso Aubier, Parigi) che va sotto il nome di *Philosophie de l'esprit*, la quale, abbandonato il fenomenismo e il relativismo scientifico, vuol riavvicinare la metafisica, la psicologia, la morale, sostituendosi al movimento della *Revue*

de métaphysique et de morale (« che non fu sempre fedele al suo titolo ») e raccoglie « tutti coloro che in questo momento partecipano nel mondo al rinnovamento della metafisica » (cf. il programma esposto dai due fondatori in *La métaphysique ou la science de l'intimité spirituelle*, in *Rev. internat. de philosophie*, 15 ottobre 1939). La « Philos. de l'esprit » vuole sganciare la filosofia dai metodi della scienza sperimentale e dallo scientismo imperversante e ricostituirla nella sua dignità di scienza autonoma, la quale ha un suo oggetto proprio, l'Assoluto, e si conduce con metodi propri irriducibili ai metodi delle scienze sperimentali. Filosofia dell'Assoluto è anche, anzi per ciò stesso, filosofia dell'esistenza individuale concreta e della persona, non già nel senso dell'Esistenzialismo (v.), che in generale è ametafisico, addirittura antimetafisico, e ateo, ma perchè l'esistenza postula l'Assoluto e gli è « attaccata » come sua « partecipazione » e l'Assoluto le è « presente » come « partecipante ». In questa solidalità dell'uomo con l'Assoluto sta il valore della persona, che L. vuol rivendicare contro le « filosofie della crisi », le quali, misconosciute le effettive dimensioni umane, abbandonano l'uomo alla disperazione del pessimismo, suggerendogli di dimenticarsi o nella sovresaltata « volontà di potenza », o nell'angoscia della solitudine. La coscienza della nostra continuità o parentela con Dio ci dà la certezza dei nostri valori positivi e della nostra « vocazione », che ci chiama non già a fuggire da noi e a sopprimerci, ma a vivere nella gioia e nella fiducia il nostro essere e ad espanderci verso una sempre più perfetta partecipazione dell'Assoluto. Il Santo è appunto l'uomo che, preso dell'Assoluto, è divenuto « presente all'universale ».

L., staccandosi dal Positivismo (v.) e dal kantismo (v. Kant) in cui era stato educato, si diè alla Metafisica (v.) e rinnovò lo « spiritualismo » francese della tradizione neoplatonica agostiniana di Malebranche, Ollé-Laprune, Blondel. ., senza disgiungere, come avevano fatto Maine de Biran (v.) e Lachelier (v.), la psicologia e la morale dalla metafisica. Di questa « filosofia dello spirito » il L., per fecondità di scritti, per profondità di pensiero, per efficacia d'espressione (meno « esoterica » che presso altri moderni, benchè sia sempre contaminata da una strana paura della chiarezza), per vastità di cultura e spirito di comprensione alieno dalla polemica e ansioso di sintesi, è a nostro parere il maggior rappresentante. Nullameno non crediamo che la voga di L. sia per durare a lungo.

La filosofia di L. fu detta « dialettica dell'eterno presente » e della « presenza totale », e « dialettica della partecipazione », perchè si costruisce sui concetti di « essere » e di « partecipazione ».

1) La metafisica è la conquista dell'Assoluto. L'Assoluto va ricercato non già fuori di noi, ma dentro di noi, nell'esperienza più intima, più profonda, più personale... È una « illusione metafisica » cercare la « cosa in sè », « fuori di me », estranea a me: un cosiffatto « in sè » è, per definizione stessa, il puro ignoto, di cui non v'è nulla da dire. La realtà di che si tratta dunque è sempre « soggettiva », cioè correlata col pensiero e inscritta nell'intimità della coscienza: il pensiero è sotteso dall'essere (contro l'Idealismo, v.), perchè, se c'è, è sempre pensiero dell'essere, ma, insieme, l'essere è sempre, come conosciuto, interno alla coscienza (contro il Realismo ingenuo, v.). A parte qualche intemperanza, anche L. sottolinea l'Intenzionalità conoscitiva (v.) e l'invalicabilità della coscienza. Sicchè la metafisica, scienza della realtà, è primamente scienza dello spirito, « approfondissement de la subjectivité ». E la psicologia ritrova tutta la sua dignità.

2) Un'esperienza interiore, spirituale (non sensibile esterna), cui partecipano intelletto, volontà, sentimenti, ci fa cogliere l'essere nostro. Ora questa esperienza originaria diventa subito « metafisica », perchè ci mette in presenza e in contatto con l'Essere totale, con l'Assoluto. Scoprendo il nostro io come « essere limitato » particolare, scopriamo insieme l'« Essere totale » senza limiti e avvertiamo la presenza dell'Essere in noi, o, più propriamente, la presenza dell'essere nostro nell'Essere (non già l'Essere è in noi, ma noi siamo interni all'Essere). Perchè? perchè « l'Essere, di cui abbiamo scoperto la presenza totale, e l'essere, che noi attribuiamo a noi stessi, sono un solo e medesimo Essere, considerato sotto due aspetti diversi »; « l'esperienza fondamentale di un essere limitato è l'esperienza dell'essere e dei limiti Ora, pensare i propri limiti è anche oltrepassarli infinitamente, è apprendere insieme l'identità di natura fra l'essere nostro e l'Essere infinito che lo contiene ». Infatti l'essere, ovviamente, non si distingue dall'essere, ma è solidale, in continuità con ogni essere: è una « sfera ben arrotondata » (Parmenide), uno ed unico, semplice ed omogeneo, ingenerabile e incorruttibile, infinito: è la stoffa comune in cui sono tagliati tutti gli esseri particolari. In termini scolastici: l'Essere è *trascendente* (ogni realtà è essere, interna all'Essere; perciò l'Essere si applica a tutti i suoi inferiori e a tutte le differenze dei suoi inferiori); è *univoco* (i molteplici non sono esseri diversi ma soltanto forme diverse dello stesso Essere: « l'être est univoque comme il est universel »).

Questa Ontologia (v.) di L., che riecheggia quella eleatica, costituisce il peccato capitale del suo sistema: *a*) egli non avverte che la *nozione* di Essere non è perfettamente una e che il *termine* Essere è analogico, non già univoco; *b*) egli confonde la *nozione* di Essere come tale, termine di un'Astrazione (v.) speciale (detta di III genere, o metafisica o trascendentale), con la *realtà* fisica dell'Essere, totale e dell'Assoluto: ora, che l'Essere come tale si realizzi in una realtà fisica non si pone nè per astrazione, nè per esperienza, ma soltanto per dimostrazione inferenziale (a posteriori), la stessa che termina all'affermazione di Dio. La qual dimostrazione manca del tutto in L.; se l'avesse condotta, come doveva, avrebbe fondato in seno all'Essere la distinzione di almeno due province (l'essere infinito causante, l'essere finito causato), che solo « analogicamente » si lasciano descrivere dallo stesso termine di Essere, e avrebbe evitato il pericolo del Monismo panteistico (v.), che invece rovina il suo sistema. Per difetto di analisi del prestigioso concetto di Essere, egli ripete l'illusione in cui caddero già Parmenide, il platonismo, per qualche aspetto Scoto, Malebranche, Spinoza, Rosmini...

3) Per purgarsi dal monismo e giustificare la molteplicità degli esseri, L. si scosta ancor più dall'ontologia classica e, accogliendo le suggestioni del dinamismo di Fichte, di Hegel, di Maine de Biran, di Bergson, presenta il suo Essere come *Atto*, senza limitazioni, « operazione per cui l'Essere pone se

stesso eternamente », e quindi come « libertà pura ». Se si concepisse l'Essere come « sostanza », attesa l'univocità dell'Essere, si dovrebbe ammettere la unicità della sostanza e quindi il panteismo di Spinoza. L. crede di evitare questo scoglio introducendo i concetti di « atto » e di « partecipazione ». L'Essere non è dato, oggetto, sostanza, ma è atto, soggetto, libertà. La vecchia concezione sostanzialistica prospettava l'atto come emanazione dell'essere (« operari sequitur esse »). In realtà il rapporto va invertito: l'atto non è proprietà derivante dall'essere, bensì radice dell'essere, espansione interiore per la quale l'essere è nello stesso tempo che si fa. Di questa autocreatività dell'essere ci offre un'idea l'esperienza della volontà, che è appunto operazione creativa, causativa. Il nostro essere è l'atto stesso di pensare e di volere, per il quale l'io (mentre coglie se stesso e la presenza totale dell' Essere) dà a se stesso l'esistenza. L'essere di Dio è un Atto puro, infinito, eterno, origine di se stesso e di tutto il reale.

4) Che Dio sia origine del reale è spiegato da L. col concetto di *partecipazione*. Essa « mette in rapporto l'essere con l'Essere, l'atto che ci è proprio con l'Atto infinito », è « un accesso nell'Essere », « ci unisce a un Essere vivente e concreto di cui noi riconosciamo dovunque la presenza, con il quale noi formiamo società e stabiliamo dei legami di amicizia ». Naturalmente, la « partecipazione » fonda una distinzione radicale, un « intervallo » incolmabile fra l'Essere infinito partecipatore e l'essere finito partecipato. L'essere finito parziale del mondo, come « partecipato », è « degradato » per un essenziale difetto ontologico rispetto all'Essere infinito, totale. Come nell' esperienza esteriore il corpo prende un luogo determinato in seno al mondo materiale, così l'atto stesso che fonda l'esistenza dell'io partecipa alla presenza infinita dell'Atto totale, che pure trascende senza misura tutti gli atti parziali. La nostra libertà è appunto questo atto di « esistenza » col quale costruiamo la nostra « essenza », cioè la nostra individualità (per L. non è l'essenza che determina l'esistenza, ma è l'atto di esistenza che crea l'essenza, cioè l'io): e questo atto è la « partecipazione » a una Attività totale, la quale ha un carattere infinito ma si esprime sempre, senza esaurirsi mai, attraverso esseri finiti...

5) Tale metafisica sembra ripetere motivi classici. Ma, per poco che si rifletta, appare irriducibile alla metafisica classica.

a) Primamente incorre in tutte le aporie gravanti su ogni « attualismo » o « dinamismo » che pretenda costituire l'essere come atto, senza una « sostanza » o « essenza » cui « inerisca ».

b) Inoltre l'attualismo partecipazionistico di L. non raggiunge neanche lo scopo, particolare, per cui fu introdotto, di eliminare l'istanza del panteismo. L. tiene fede alla « univocità » di quest'Essere — Atto: « è impossibile che Dio, nella generosità senza reticenza dell'Atto creatore, chiami le cose a beneficiare di un'esistenza diversa da quella di cui Egli stesso gode eternamente. Non c'è esistenza diminuita o bastarda... ». Come dire: l'esistenza delle creature è la stessa esistenza di Dio. Il concetto di « partecipazione » ci obbligherà a pensare la derivazione delle cose da Dio come l'« emanazione » descritta da Plotino e, meglio ancora, da Scoto Eriugena; e l'attualismo lavelliano conferirà a questa « emanazione » la qualifica di « dinamica ». Emanatismo dinamico, dunque: che è pur sempre panteismo.

Il concetto di « partecipazione », e quindi di causalità efficiente, pone tra Dio e il mondo una distinzione sufficiente, quando esso sia inteso a dovere (ed è inteso a dovere solo quando il suo contenuto è determinato da una dimostrazione causale, cioè dalle « vie » della teodicea tradizionale). Ma L. non lo intende correttamente e lo deriva dalla « trascendenza » dell'essere come tale (v. ONTOLOGIA): l'essere si dice « trascendente » in quanto è immanente in ogni suo inferiore e in ogni differenza dei suoi inferiori, e non si lascia mai esaurire da essi. Per L., appunto, la partecipazione è la progressiva immanentizzazione dell'Essere in noi, la progressiva appropriazione dell'Essere da parte degli esseri, che lascia sempre all'Essere infinito la sua trascendenza in quanto l'essere finito non esaurisce mai l'Essere infinito. Senonchè siffatta « trascendenza » dell'Essere non supera l'immanenza panteistica, poichè, per la parte di Essere realizzata in noi, « noi abbiamo con l' Essere una reale comunità di essenza ».

c) Questa disavventura poteva essere scongiurata se L. avesse « costruito » con la debita dimostrazione il concetto metafisico di « partecipazione ». Invece lo pone a orecchio — un orecchio fine, colto, senza dubbio, ma che non basta a far filosofia — descrivendolo con immagini pittoresche, che non sono dimostrazioni ma decezioni (come capitò talora a Platone col concetto di « metessi »). Anzi, per un residuo di AGNOSTICISMO (v.) kantiano, egli non crede alla possibilità di una dimostrazione: « Dio non è un'idea, non è un oggetto che si contempla e si prova; egli si scopre a me nell'atto stesso mediante il quale io mi scopro come individuo ». Sia pure; ma come Dio si scopre « nel cuore stesso della mia soggettività »? Non induttivamente, dagli effetti prodotti, poichè, secondo L., la prova induttiva porrebbe Dio nella regione della tenebra, dell'ignoto. Dell'ignoto che è noto come ignoto, risponde la teodicea classica; che è noto non già immediatamente nell'esperienza, ma mediatamente nella dimostrazione a posteriori, l'unica conoscenza che ci sia concessa a proposito di Dio. Invece per L. Dio si scopre nell'« esperienza » metafisica originaria, in una INTUIZIONE (v.). Con che non riusciamo più a comprendere il concetto di « partecipazione » (e il connesso concetto di Dio) che, in verità, non appare nell'esperienza e non può essere fondato se non da una dimostrazione causale. Questa manca in L. che, tradito da una frettolosa concezione dell'Essere, credette senz'altro evidente che l'essere particolare è una « partecipazione » dell'Essere totale. Adduce, a titolo di analogia, l'esperienza della nostra volontà, la quale ci appare come potere causativo, operativo, e *quindi partecipa* dall'Atto puro. Ma quel *quindi* va rigorosamente provato; è ben vero che tutta la vita spirituale è un atto, ma che quest'atto sia « partecipazione dell'Atto puro » e quindi postuli l'Atto puro come « causa totale », fonte, « principio interiore e onnipresente », deve essere dimostrato. È ben vero che l'atto puro partecipatore e l'atto limitato partecipato, se ci sono, non sono estranei alla nozione di Essere; ma la semplice nozione di Essere, se non interviene una congrua dimostrazione, non basta a farci concludere che quegli esseri esistono di fatto e sono distinti. Sembra che L. abbia avvertita questa

grave lacuna del suo sistema e abbia tentato di colmarla rifugiandosi nel FIDEISMO (v.): è la fede che afferma «l'indivisibilità dell'Essere totale, cioè l'unità del partecipato e del non partecipato», è la fede che afferma un Essere che ci sorpassa, col quale aspiriamo ad unirci»; è la fede che ci induce al passaggio dall'esperienza dell'atto limitato all'Atto puro... In verità, non molta consolazione.

Indubbi sono i sentimenti cattolici di L. Grande e nobile è la sua aspirazione a ricostruire una METAFISICA spiritualista (v.). Ma temiamo che la sua generosa impresa abbia fornito all'IRRAZIONALISMO (v.) e al PROBLEMATICISMO (v.), i più duri nemici moderni del pensiero classico, una nuova arma: lo spettacolo penoso di un ideale che riceve scacco e rimane ancora da realizzare.

BIBL. — L. L., R. LE SENNE, A. FOREST, *La filosofia dello spirito*, passi scelti a cura di M. F. SCIACCA, Torino 1951. — O. M. NOBILE, *La filosofia di L. L.*, Firenze, Sansoni 1947. — J. COLLINS, *L. L. on human participation*, in *The philosophical Review*, 56 (New-York 1947) 156-83. — P. G. GRASSO, *L.*, Bressia, La Scuola 1949. — MICH. JURINO, *La filosofia di L. L.*, in *Riv. di filos. neoscol.*, 41 (1949) 444-72. — B. M. I. DELFGAAUW, *Het spiritualistisch existentialisme van L. L.*, Amsterdam, Noord-Hollandsche U. M. 1947. — M. F. SCIACCA, *La filosofia, oggi*, Milano 1945, p. 304 12. — L. STEFANINI, *Esistenzialismo ateo ed esistenzialismo teistico*, Padova 1952.

LAVENHAM Riccardo. v. LAVINGHAM.

LAVEZZUOLI (*Lebezio*) Jacopo, umanista ferrarese, canonico regolare lateranense. Lasciò scritti di varia cultura umanistica: 4 libri di *Poesie* e un poemetto dal titolo *Helicon*, accolto ai suoi tempi molto favorevolmente. Dotto filologo, è noto anche per la versione dei 7 Salmi penitenziali dall'originale ebraico in sonanti versi latini. — TIRABOSCHI, *Storia della lett.*, VII-4 (Ven. 1796) 1342.

LAVIGERIE Carlo Marziale Alemanno, Card. (31-X-1825 - 26-XI-1892), n. a Huire (Bayonne), m. a St. Eugène (Algeri), fondatore (ad Algeri, 18-X-1868) dei **Missionari d'Africa**, detti *Padri Bianchi*. v. RELIGIOSI VI, 44.–N. da una famiglia di funzionari civili, entrò nel piccolo Seminario di Parigi e fu allievo di Dupanloup (1841-43). Passò poi ai Sulpiziani di Issy (1843-44) e in seguito al grande Seminario di Parigi (1845-47) dove ebbe a compagno E. Rénan. Fu ordinato sacerdote nel 1849 da mons. Sibour, l'arcivescovo che sarà pugnalato nel 1857. Dottore in lettere (1850) e poi supplente di storia ecclesiastica alla Sorbona (1853), fu eletto direttore dell'*Opera delle scuole d'Oriente* (1856), donde ebbe l'impulso alle più grandi iniziative della sua vita movimentata. Il viaggio compiuto in Siria per distribuire i soccorsi della carità ai poveri Libanesi sopravvissuti ai massacri del 1860, lo mise in contatto col mondo orientale cristiano e non cristiano, che egli studiava attentamente, e verso cui si orienterà definitivamente l'opera sua, dopo la breve parentesi del vescovado a Nancy ('63-'66), che gli servì, indirettamente, di preparazione. La proposta successione alla sede arcivescovile di Algeri (dopo la morte di mons. Pavy), fattagli dallo stesso governatore dell'Algeria, il maresciallo Mac-Mahon, lo trova pronto all'accettazione (1867) appunto in vista degli orizzonti che gli si aprono sul continente africano: «... fare della terra algerina la culla di una nazione grande, generosa, cristiana..., diffondere attorno a noi la vera luce di una civiltà di cui il Vangelo è la sorgente e la legge: portarla al di là del deserto fino al centro di questo immenso continente ancora immerso nella barbarie... », ecco il suo programma episcopale enunciato nella sua prima lettera al clero e al popolo.

Cominciò dalla riorganizzazione degli studi ecclesiastici, imponendo lo studio della lingua araba, come condizione per l'ordinazione dei novelli sacerdoti, ed erigendo orfanotrofi per gli orfani della peste, colera, carestia degli anni 1867-68, per cui entrò in conflitto col governatore timoroso di offendere la coscienza araba. Fu questo l'inizio della missione araba (1868-69), per cui fondò la Società dei Missionari d'Africa detti anche Padri Bianchi. Nominato (1868) delegato apostolico del Sahara, Sudan e Fezzan, fece i primi tentativi di penetrazione nel Sudan (1875, massacro di tre missionari presso i Tuaregs; 1881, altri tre caduti presso i Chambas): il Sudan fu più tardi raggiunto per la via dell'Occidente.

Intanto nel 1869 L. fonda la Congregazione femminile, utilizzandola subito nei villaggi arabi cristiani da lui fondati. Nel 1878 abborda le regioni dei grandi laghi, scoperte o rivelate da Livingstone e Stanley, sottoponendo il suo piano a Pio IX. Di qui si svilupparono le fiorenti missioni equatoriali dei Padri Bianchi, che non costarono poco (massacro del 1886: Martiri di Uganda). Nel 1881 dopo l'occupazione francese, il L. fu fatto amministratore apostolico di Tunisi, dopo che (1875) aveva già installato a Cartagine tre Padri Bianchi come cappellani del rinnovato santuario della tomba di S. Luigi re di Francia. Nel 1884, risorta Cartagine a nuova vita, ne è arcivescovo e primate; vi crea il museo archeologico. Anche in Palestina diede nuova vita al santuario di S. Anna (1877) e vi creò un Seminario per le vocazioni degli orientali (1882).

Cardin. nel 1882, per suggerimento di Leone XIII intraprese quella campagna antischiavista attraverso le grandi capitali d'Europa, che ebbe un'eco grandiosa ed un influsso decisivo per l'abolizione della schiavitù africana.

La sua iniziale tendenza gallicana, respirata alla Sorbona, cedette del tutto ed egli godette della piena fiducia di Leone XIII, che l'incaricò pure di farsi interprete della sua politica del «raillement»; donde il famoso «brindisi» di Algeri (12 novembre 1890).

Come fondatore dei «Missionari d'Africa» e organizzatore delle missioni, il L. ha un posto eminente. Caratteristica dell'Istituto è la stretta organizzazione e, sul campo, l'adozione di un metodo seriamente studiato (adattamento dei missionari all'ambiente, apostolato soltanto indiretto coi musulmani, preparazione di quattro anni per i catecumeni, attività economico-sociale per l'elevazione degli indigeni e il finanziamento delle missioni).

Le missioni attuali dei Padri Bianchi. Nell'Africa Nord: *Cabilia*, *Ghardaia* e altre regioni. Nell'Africa orient. franc.: *Bamako*, *Bobo-Diulasso*, *Gao*, *Kayes*, *Nouna*, *Nzérékoré*, *Ouagadugu*, *Ouayigouya*, *Sikasso*. Nell'Africa occident. ingl.: *Navrongo* e *Oyo*. Nell'Uganda: *Uganda*, *Ruwenzori*, *Masaka*. Nel Tanganyka: *Bukoba*, *Musoma-Maswa*, *Mwanza*, *Tabora*, *Kigoma*, *Karema*, *Tukuyu*.

Nella Rhodesia e Nyassaland: *Bangweolo*, *Lwangwa*, *Nyassa-sud*, *Nyassa-nord*, *Fort-Jameson*. Nel Congo belga: *Baudoinville*, *Kivu*, *Lago Alberto*, *Ruandà-Urundi*. Nel Mozambico: *Beira*. I cattolici in tutto sono 2.333.000; catecumeni 750.000; i missionari esteri 1150; i preti indigeni 332; le suore 993 estere e 931 indigene (*Missions d'Afrique, des Pères Blancs*, Quebec, mai 1949, p. 144-45).

BIBL. — BAUNARD, *Le Card. L.*, Paris 1896, 2 voll., la più completa biografia. — ED. RENARD, *L.*, Paris 1925. — G. GOYAU, *Un grand missionnaire: Le Card. L.*, Paris 1925. — L. M. GARNIER-AZAÏS, *L., le Card. missionnaire*, Paris 1937 (Coll. Idéalistes et Animateurs). — JALABERT, *Un grand Africain, le Card. L.*, in *Etudes*, 20 sept. e 5 oct. 1925. — GOYAU, *Documents inédits sur le conflict entre mgr L. et le maréchal de Mac-Mahon au sujet de l'apostolat missionn. en Algérie*, in *Revue d'hist. des missions*, 1 sept. 1925. — MAZÉ, *Les ideés principales du Card. L. sur l'évangélisation de l'Afrique*, ivi. — *La Société des Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs)*, Paris 1924. — P. LESOURD, *Les Pères Blancs du Card. L.*, Paris 1935. — J. PERRAUDIN, *L., ses principes missionnaires*, Fribourg 1941 — R. POTTIER, *Le Card. L., apôtre et civilisateur*, Paris 1947. — G. DINDINGER, *Missionsschriften von und über Kard. L.*, in *Miscellanea P. Fumasoni-Biondi* I (1947) 105-191. — Notizie statistiche in *L'Osserv. Rom.*, 29-30 ott. 1951. — A. TOSI, *Un cardinale di ferro e di fuoco*, Milano, Ediz. Africa 1952.

LAVINGHAM (*Lavenham, Lavihan*) **Riccardo**, O. Carm. (✝ 1381 o 1383), n. a Suffolk, carmelitano a Ipswich, studiò a Oxford e quivi insegnò teologia. Fu confessore di re Riccardo II. Secondo alcuni fu ucciso a Londra il 14-VI-1381 durante una sommossa popolare con l'amico Enrico Sudbury arcivesc. di Canterbury; secondo altri morì a Bristol nel 1383. Si oppose energicamente alla dottrina e al movimento di VICLEF (v.) e dei LOLLARDI (v.). Gli si attribuiscono parecchi scritti di filosofia, teologia, etica, storia, scienze naturali . . . , commenti alla Bibbia, alle Sentenze, ad Aristotele (mss. a Cambridge, Londra, Vienna, Torino, Venezia). Ricordiamo: *Logica*, *Summulae logicales*, *De fallaciis*, *Physica*, *In ethicam Aristotelis*, *De distantia planetarum*, *Determinationes contra Lolhardos et Wicleffistas*, *Contra John. Purveum*, *Compendium Gualteri Reclusi*, *De origine carmelitici Ordinis*, *Historia trium Magorum*, *Determinationes nobiles pro libro Revelationum S. Brigittae* lette a Oxford e a Londra. — Commenti alle Sentenze, commenti biblici e scritti contro Lollardi e Wicleffiti lasciò pure un **Riccardo di Maideston** (Maidston) nel Kent, pur egli carmelitano e dottore di teologia a Oxford (✝ 1396). — FABRICIUS, *Biblioth. lat.*, VI (Patavii 1754) 81 s con bibliogr. antica. Aggiungi: *Biblioth. carmelitana* di COSMA DE VILLIERS (Orléans 1752), nuova ediz. di G. WESSELS, II (Roma 1927) 679 ss. — R. MC CAFFREY, *The vhite Friars*, Dublino 1926, p. 136 ss.

LAVINHETA Bernardo, O. Min. Conv., dottore in teologia, professore a Parigi nel 1515, divulgò la dottrina di RAIMONDO LULLO (v.) con l'insegnamento e con gli scritti, tra cui *Ars brevis illuminati doctoris mag. Raym. Lulli* (Lione 1514), *Janua artis Lulli* (Colonia 1516), *Raym. Lulli Ars magna* (Lione 1517), *Dialectica seu logica nova ven. eremitae R. Lulli* (Parigi 1518), *Practica compendiosa artis R. Lulli* (finita l'1-III-1523 a Lione, Lione 1523; riedita in parte da Giov. Enr. ALSTET, protestante, in *Bern. de L. opera omnia*, Colonia 1612).

L'editore Alstet ricorda di L. *tractatus theologicos* (*De sacramentis*, *De potestate S. Pontificis* et consimiles), che egli eliminò dalla sua ediz. Si segnala ancora del L. un trattato *De Incarnatione Verbi* contro Pier Lombardo e i suoi seguaci, con la confutazione dei nominalisti, degli ebrei e dei musulmani (Colonia 1516). — La *Dialectica* e parte della *Practica compendiosa* si trovano anche in *Raym. Lullii opera* a cura di VAL. DE VALERIIS, Strasburgo 1651. — EDOUARD d'ALENÇON in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 36 s.

LAVINI Giuseppe, umanista, vissuto a Osimo, dove fu canonico della cattedrale. Gli diede nominanza il poema *Paradiso riacquistato*, scritto con intendimenti apologetici. Ha molti volumi di rime di vario argomento e di vario valore.

Si distingua da **Lavino** (*Lavini*) **Gius.**, patrizio romano e canonico della cattedrale di Fano, autore di lodate *Lezioni sacre e morali* sull'epist. di S. Paolo ai Corinti (Ancona 1769).

LAVIOSA Bernardo (1737-1810), n. e m. a Genova, della Congregazione dei Chierici Regolari Somaschi, nella quale fu professore di lettere, superiore nelle case di Ferrara, Napoli, Genova, provinciale per la Liguria, vicario e assistente generale. Zelo per le cose di religione, carità e soavità di modi, vasta dottrina, fervida immaginazione, tenero sentire e fine discernimento lo resero caro a tutti e, inoltre, buon poeta. Di lui si leggono ancora con godimento: *Cantici melanconici* (all'amico Mario Romellino, Pisa 1802) e *Storia della vita della ven. Suor Maria Francesca delle cinque Piaghe di Gesù Cristo* (il fratello di L., **Gaetano**, pure somasco, ✝ 1810 a Napoli in odore di santità, aveva zelato la beatificazione di quella vergine).

LAVITRANO Luigi, Card. (1874-1950), n. in Forio d'Ischia, perdette ben presto i genitori nel terremoto (1883) di Casamicciola. Nell'Istituto della Provvidenza a Castelmorrone, l'orfano compì gli studi elementari, rivelandovi la vocazione sacerdotale. Mandato a Roma, entrò nella « Scuola Apostolica », fondata dal P. Filippo Valentini, lazzarista, frequentò le scuole di Propaganda Fide e dell'Apollinare per gli studi classici, teologici e giuridici, conseguendo le lauree in filosofia, teologia e diritto. Seguì anche i corsi di alta letteratura nell'Istituto Leonino e quelli di fisico-matematica nella università di Roma. Il 24 marzo 1898, veniva ordinato sacerdote.

Si dedicò nei vari ministeri specialmente presso istituti di educazione. Nell'Istituto Leonino, fondato nel 1902 per la superiore formazione ecclesiastica, il L. fu ripetitore, poi professore di teologia pastorale, indi (1910) rettore. Nel frattempo esercitava felicemente l'avvocatura presso il tribunale della S. Rota e della Segnatura Apostolica, prestando pure apprezzata opera presso le Sacre Congregazioni Romane, specialmente presso quella dei Riti. Pio X affidò al L. la direzione della rivista *Monitore ecclesiastico* (gennaio 1914, dopo la morte del card. Cas. Gennari). Il 25-V-1914 fu creato vescovo di Cava e Sarno, che governò fino al 1925, avendo in più, dal 1922 in poi, l'amministrazione apostolica di Castellammare di Stabia. Il 16 luglio 1924

veniva promosso alla sede metropolitana di Benevento, dove restò fino a quando (1929) fu trasferito alla sede di Palermo, e nel contempo creato cardinale (16 dic. 1929). Il governo episcopale del L. era distinto dalla sollecitudine per i Seminari, dalle frequenti visite pastorali, dai sinodi diocesani, dalla costruzione di case canoniche, dalle fondazioni di asili per l'infanzia e per orfani di guerra. A Palermo poi il suo zelo rifulse specialmente negli anni di guerra (quella sede fu tra le prime in Italia ad essere bombardata) e dell'immediato dopoguerra. Presente dovunque fossero miserie da soccorrere, il L. provvide più che mai alle necessità spirituali; tra l'altro, pur in mezzo a mille difficoltà, fondò numerose chiese parrocchiali nella periferia di Palermo.

Alcuni anni prima della guerra 1939-45, secondando i voti dei dirigenti di alcune opere intese a ricondurre i dissidenti all'unità della Chiesa, formò il Comitato Nazionale delle Opere per l'Unità della Chiesa, che, sotto la sua condotta, riuscì a coordinare le varie attività sorte in questo campo. Nel 1933 si recava a Istambul, dove poteva studiare più davvicino certi aspetti dei problemi orientali; nel 1934 ebbe parte di protagonista nella III Settimana orientale a Venezia, come nel 1937 al Convegno dell'Oriente cristiano a Roma e nel 1940 al Sinodo di Grottaferrata.

Riordinata l'Azione Cattolica Italiana con nuovi statuti, Pio XII chiamò il L. (1939) a presiederne la Commissione cardinalizia, carica che L. mantenne fino al 1945. Fu insieme presidente del Comitato nazionale per la celebrazione del giubileo episcopale di Pio XII. Nominato (11-V-1945) Prefetto della S. Congregazione dei Religiosi, dopo trent'anni di governo episcopale, il L. tornava a Roma, prodigando nella nuova carica tesori di dottrina e di esperienza.

Era pure membro delle Congregazioni per la Chiesa Orientale, dei Sacramenti, del Concilio.

Augusta testimonianza delle sue benemerenze fu la lettera di Pio XII (marzo 1948) per il cinquantesimo anniversario della sua prima Messa.

Mitissimo d'animo, umile e semplice, lascia il ricordo di una esistenza edificante, illustrata da eminente scienza e fiorita in molteplici altissime attività. — Necrologio in *L'Osservatore Rom.*, 4-VIII-1950.

LAVORO. *Sommario*: *I.* Definizione. — *II.* Personalità del L. — *III.* Positività e penalità del L. — *IV.* Dignità del L. — *V.* Obbligatorietà del L. — *VI.* Socialità del L. — *VII.* Diritto al L. — *VIII.* Il L. nella produzione. — *IX.* Divisione del L. — *X.* Psicologia del L. — *XI.* Retribuzione del L. — *XII.* Limiti del L. — *XIII.* Il L. dei fanciulli e delle donne. — *XIV.* I giovani lavoratori. — *XV.* L'evoluzione del L. — *XVI.* Il movimento operaio. — *XVII.* La soluzione della questione operaia: *A*) La Chiesa: *a*) Il M.O.C..; *b*) Le Confraternite del L. in Spagna; *c*) Le A.C.L.I ; *d*) Il problema rurale, il Boerenbond; *B*) Lo Stato; *C*) La società internazionale e l'O.I.L.; *D*) Gli operai; *E*) I padroni. — *XVIII.* Irreligiosità e santificazione del mondo operaio. — *XIX.* I Cappellani del L. — *XX.* L'ascetica del L. — *XXI* Bibliografia.

I. Definizione. In senso molto largo il L. può definirsi la esplicazione dell'attività umana. La *storia* lo studia nelle molteplici forme successive della sua attuazione; la *sociologia*, nell'insieme della vita sociale e in rapporto agli altri fattori dello sviluppo sociale; l'*economia*, come uno dei fattori della ricchezza; la *fisiologia*, nei suoi rapporti con l'organismo umano; la *psicologia*, in relazione alla attività psicologica; la *filosofia*, nelle sue cause ultime e quindi nei suoi rapporti con la persona, col cosmo, con Dio; la *religione*, nella sua conformità con la volontà divina, e quindi come azione soprannaturale, strumento di merito e di santificazione.

Com'è comunemente inteso nel campo sociale, può definirsi: « l'esercizio delle facoltà umane rivolte direttamente alla produzione della ricchezza » (Toniolo, *La produzione*, Firenze 1909, p. 14), ovvero (col *Codice sociale* di Malines): « lo sforzo intellettuale o manuale dell'uomo impiegato allo scopo di ordinare secondo i bisogni e lo sviluppo della sua vita le risorse che Dio gli offre » (n. 69). Per Alfr. Marshall il L. « è uno sforzo mentale o corporeo sostenuto in parte o del tutto in vista di qualche bene che non sia il piacere direttamente derivante dal L. stesso » (*Principî di economia*, vers. di A. Albertini, Torino 1927, p. 124). Per A. Comte è « une transformation utile du milieu extérieur avec l'homme pour agent » (*Système de politique positive*, II, 2). Più semplicemente Leone XIII lo definisce « l'attività umana ordinata a provvedere ai bisogni della vita e specialmente alla conservazione » (*Rerum nov*, n. 34). Alcuni degli elementi impegnati in queste definizioni, come « bisogno », « utilità », « bene », « ricchezza », richiedono chiarificazioni, se si vuole che la definizione abbia significato univoco preciso, ma, essendo ovvie, siano presupposte in questo luogo, dove si mira non già a tracciare una teorica completa del L. bensì soltanto a metterne in rilievo le dimensioni e le esigenze umane, morali, religiose.

II. « Personalità » del L. La caratteristica originaria del L. umano, radice di tutte le sue prerogative, è appunto la sua qualità di *atto umano, personale*, cioè emanazione cosciente e libera di una Persona (v.) Perciò il L., considerato oggettivamente nel suo risultato (ad es., un manufatto), potrà anche essere definito in termini di fisica e di chimica, valutato quantitativamente e perciò venduto o acquistato; ma, considerato soggettivamente come attività umana personale, è irriducibile alle coordinate della meccanica, della chimica, della fisiologia animale, incommensurabile con qualsivoglia valore terrestre: non è un fenomeno meccanico, come il precipitar di una valanga o il rotare di un motore, nè un fenomeno chimico, come la combustione, nè un fenomeno fisiologico, come un esercizio muscolare, ma è un fenomeno ineffabile che si installa nel *mondo etico*, pur utilizzando a vantaggio del soggetto tutte le ricchezze dei sottostanti regni della natura.

La personalità del L. è gravida di conseguenze. Anzitutto essa condanna come assurda la concezione del ***L. schiavo***, che fu l'ignominia della paganità (giustificato perfino da Aristotele), riscattato dalla civiltà cristiana (v. Schiavitù), ma oggi ripreso dai paesi bolscevizzati (v. Lavoro forzato). Del pari condanna come assurda la dottrina del ***L. merce***, invalsa nell'era capitalistica. Infatti nella concezione della economia classica, che culmina nell'ipostatizzazione di un « homo oeconomicus », il L. fu violentemente separato dalla persona umana, cioè spogliato dal suo carattere di attività umana « per-

sonale » e gettato sul mercato come una merce o una cosa qualsiasi, quantitativamente misurabile, oggetto di scambio (principio crematistico). Questa scuola, che si tradusse in prassi, riesumò per molti aspetti il vecchio schiavismo, e generò, tra l'altro, il disordine denunciato da LEONE XIII: « un piccolissimo numero di straricchi ha imposto alla infinita moltitudine di proletari un giogo poco men che servile... È veramente indegno dell'uomo abusare dell'uomo, come di cosa, a scopo di guadagno, e non stimarlo più di quel che valgono i suoi nervi e le sue forze materiali » (*Rerum nov.*). E PIO XI, calcando le orme di Leone XIII, deplora « che gli imprenditori trattino i loro operai come macchine, senza curarsi delle loro anime, e senza neppure pensare ai loro interessi superiori » (*Quadragesimo anno*).

È ben vero che si fanno « *contratti di L.* » tra imprenditori e operai. Non è qui il luogo di discutere quale sia propriamente l'oggetto di queste convenzioni salariali; basti osservare che, secondo il parere comune, esso non è nè la persona dell'operaio, nè le sue potenze sia corporee che spirituali, nè l'esercizio di esse e neppure il prodotto di questo esercizio in quanto quel prodotto porti lo stampo incommensurabile della persona. Del resto questi stessi contratti stanno a provare la « personalità » del L., poichè presuppongono che il prodotto del L. — o almeno quella parte incorporata nel prodotto, la quale si cede in vista di un determinato SALARIO (v.) — appartenga in PROPRIETÀ (v.) al lavoratore e che quindi sia legittima per costui la richiesta di una « retribuzione » o di un salario; ora, il concetto di proprietà è un corollario inerente al concetto di persona.

Come fu cura e merito della Chiesa antica sradicare in dottrina e nell'organizzazione sociale la concezione schiavistica, così fu cura e merito degli ultimi Pontefici liberare la dottrina e la pratica del L. dalla interpretazione materialistica puramente economica, e ristabilire il L. nella sua dignità di irradiazione viva, cosciente della personalità umana.

III. Positività e penalità del L. Il L. è naturale all'uomo. Dio, creando l'uomo, gli ha dato il dominio della natura, perchè ne utilizzasse le ricchezze nascoste al bene della vita (cf. Gen I 26 ss). Anche se l'uomo non fosse caduto nel PECCATO originale (v.), avrebbe avuto il mondo a teatro del suo L. (cf. Gen II 15); in quel caso, però, il L. non sarebbe stato faticoso o penoso, sia per l'equilibrio perfetto delle umane facoltà, sia per la perfetta rispondenza della natura ai bisogni umani. Nello stato attuale di natura decaduta, l'aspetto « faticoso » o « penoso » del L. è, invece, « castigo » e insieme « espiazione » del peccato: *maledicta terra in opere tuo: in laboribus comedes ex ea cunctis diebus vitae tuae... in sudore vultus tui vesceris pane* (Gen III 17-19; cf. *Catech. Rom.* II 5, 65, IV 9, 8 e 13, 5).

Il progresso della tecnica e la educazione possono migliorare di continuo le condizioni materiali e psicologiche del L., e l'ascetica cristiana può infondere grandi consolazioni nel lavoratore e trasformare la sua pena in ambito mezzo di santificazione, come insegna l'esempio di Gesù, di S. GIUSEPPE (v.), patrono degli operai, e la Sacra Famiglia di Nazaret. Tuttavia il L. conserverà sempre un aspetto doloroso di « fatica »: la tecnica, non toglie, anzi aggrava spesso la pena del L., (ad es., facendo sempre più stretto il vincolo di dipendenza del lavoratore da ordinamenti superiori), e la promessa: *Fatica senza fatica* di A. BARATONO (Torino 1923) sarà sempre una utopia.

Nullameno, anche in stato di natura decaduta, il L. conserva una radicale, naturale positività. Non solo la filosofia, ma anche la Bibbia e la teologia spiegano il fatto che fra tutti gli animali solo l'uomo sia adatto e obbligato a lavorare, ammettendo che conseguenza del peccato è soltanto la pena del L., ma che il L. in se stesso è retaggio naturale, diritto nobilissimo dell'uomo. L'uomo lavorando si avvicina a Dio più che in qualunque altra manifestazione, perchè Dio è azione (cf. Giov V 17). L'uomo diventa simile a Dio quanto più partecipa della causalità di Dio, collaborando con lui a trasformare ed a perfezionare l'universo da lui creato. E partecipa della sua gloria quando ne seconda la volontà e si adopera a compiere (« completare », cf. Col I 24) l'opera sua. Noi riceviamo da Dio e dal mondo; noi diamo col L. a Dio e al mondo, per riceverne di nuovo in maggior misura: è la circolarità essenziale della vita, che da questo punto di vista si definisce come L. (cf. Giob V 7).

Ad una deiformità ancor più alta ci richiama la teologia del L.: la somiglianza che la creatura viene a contrarre con Dio nell'ordine della soprannaturalità per Cristo. Infatti il L., imitazione e partecipazione della vita stessa di Cristo lavoratore, diventa tramite tra l'uomo e Dio, un dovere e un diritto sociale che ci rende partecipi della dignità di Cristo e per Cristo, adottivamente, della dignità di Dio. Chi non lavora è avulso dalla comunità e dal Regno di Dio, dal Corpo Mistico di Cristo. Si comprende, quindi che, a prescindere dalla fatica, conseguenza del peccato, il L. sia una altissima prerogativa, indice della perfezione dell'uomo.

Per questo (o, almeno, *anche* per questo) suo valore spirituale, il L. manuale e solitamente il più duro L. campestre fu praticato da ANACORETI (v.) e MONACI (v.), sia orientali che occidentali, e inculcato, accanto alla preghiera (cf. « ora et labora » dei Benedettini), nelle loro REGOLE (v.): « questi indomabili faticatori hanno coltivato le anime dei padri nostri ugualmente che il suolo dell'Europa cristiana... Dovunque si interroghino i monumenti del passato non solo in Francia ma in tutta l'Europa, nella Spagna come nella Svezia, nella Scozia come in Sicilia, da per tutto sorgerà la memoria del monaco e la traccia mal cancellata dei suoi lavori, della sua potenza, dei suoi benefici, dall'umile solco da lui per prima tracciato nelle lande della Bretagna o dell'Irlanda fino alle estinte splendidezze di Marmoutier e di Cluny, di Melrose e dell'Escurial » (MONTALEMBERT, *I monaci d'Occidente*, vers. di A. Carraresi, I, Firenze 1874, p. 5, 8). — PHILIBERT SCHMITZ, *Histoire de l'Ordre de S. Benoît.* II, *Oeuvre civilisatrice*, Les éditions de Maredsons 1942. — La Regola benedettina, facendo del L., fin'allora considerato occupazione da schiavi, un articolo fondamentale, l'ha « sollevato nella stima dei popoli » e fu la « prima artefice dell'importanza assunta dall'idea di L. nella civiltà moderna » (M. SCADUTO, in *Civ. Catt.*, 1944-III, p. 236).

IV. Dignità del L. La « personalità », la « naturalità » e la « soprannaturalità » del L. costituiscono la genuina « dignità » del L., la quale, evi-

dentemente, può essere salvaguardata soltanto dalla filosofia spiritualistica cristiana e dalla teologia insegnata dalla Chiesa, mentre è cancellata radicalmente da ogni concezione materialistica della vita; sotto questo rispetto il più micidiale nemico del L. è proprio il COMUNISMO (v.), che pur pretende di confiscare a suo vantaggio esclusivo l'onore di aver « riabilitata » e difesa la dignità del L.

Beninteso, superata la concezione pessimistica del L., occorrerà evitare le suggestioni superbe e ingiuste: che il L. possa costituirsi come fine della vita, anzichè come mezzo: che esso conservi il suo valore anche quando venga sganciato dalla causalità prima di Dio, di cui invece siamo semplici collaboratori, e dalle leggi divine, il cui rispetto è invece la condizione indispensabile e la garanzia della dignità del L.: che il « nostro » L. particolare, ad es. un L. manuale, concentri in sè la totalità dei valori del L. e misconosca la naturale gradazione gerarchica della dignità del L. Quest'ultimo punto merita un chiarimento. L'intelligenza umana, laboratorio di idee e di forze, ha due compiti: ricevere le idee disseminate nella realtà dalla Intelligenza prima (compito speculativo, che fa la vita spirituale) e restituire alla realtà le idee trasformate (compito pratico, che fa la civiltà). Vi è dunque: 1) un L. di estrazione e di elaborazione delle idee (*scienza*) e 2) un L. di applicazione delle idee a se stessi o ad altri nell'*educazione* e nella *politica*, alla realtà estraumana nell'*arte*, nel *L. manuale*, nell'*industria* . . . . Tutte queste attività meritano il nome di L., inteso in senso largo. E tutte sono nobili perchè in tutte si ritrova la personalità sia naturale che soprannaturale: esse sono l'uomo stesso che imprime il suo pensiero e colloca la sua energia in qualche cosa che lo prolungherà. Ora, attesa la specifica natura intellettiva dell'uomo, sarà più nobile il L. dove più l'idea domina e dove si dispensa più energia spirituale; il L. che concepisce e contempla è più alto (sarà anche il L. dell'eternità) del L. materiale che applica ed eseguisce. Certamente, se si abbandona la considerazione metafisica della natura umana e si assume come criterio di valutazione il carattere e il fine peculiare di una società particolare, il giudizio di valore resta modificato, per cui, ad es., in una società di trasporti un autista val meglio di un ottimo metafisico. Ma, per parte nostra, crediamo grave jattura che la società, nelle sue dimensioni più generali, nazionali e internazionali, oggi sia costituita in modo da non dare al L. intellettivo un riconoscimento e una retribuzione adeguati alla sua dignità assoluta.

Comunque sia, è certo che « il L. fa le nazioni più della forza delle armi e della forza dello spirito. Solo il L. conserva e feconda ciò che le armi conquistano: solo il L. realizza e accresce ciò che l'intelligenza ha potuto » (SERTILLANGES, *Notre vie*, II, Paris 1926, p. 117).

V. L'obbligatorietà del L. Agevolmente appare provata da diversi motivi di carattere sia individuale che sociale. Pur considerando soltanto il L. produttivo economico, esso è imposto:

a) *Per legge naturale* come mezzo primario indispensabile per cui l'uomo procura a sè e ai suoi familiari il fabbisogno (alimento, alloggio, indumenti, farmachi . . .), cogliendo e adattando all'uso e al consumo i beni terrestri;

b) *Per legge positiva divina*, che viene ad esplicitare e a confermare, dopo il peccato originale, la legge di natura (cf. Gen III 19; Eccli XL 1 e paralleli). Essa trova in S. Paolo una formula violenta, paradossale: « Chi non vuol lavorare non mangi » (II Tess III 10). È evidente che quest'obbligo di lavorare, per il titolo che qui si considera (necessità di provvedere il sostentamento), è rigorosamente universale rispetto a un minimo di bisogni fondamentali ineliminabili, e rispetto a un minimo di attività richieste al soddisfacimento di quel minimo di bisogni. Ma è condizionato e limitato per due aspetti. Primamente non impone di accumulare nuove ricchezze a colui che già ne possiede in misura sufficiente per soddisfare i suoi bisogni individuali e familiari (« chi non abbia altro modo di sostentar la vita è tenuto al L., di qualunque sorta esso sia. Questo appunto vuol dire l'Apostolo . . . : ciascuno è tenuto al dovere del L. come è tenuto al dovere di alimentarsi. Se, quindi, per ipotesi, qualcuno potesse vivere senza cibo non sarebbe [per questo titolo] tenuto al L. », *S. Theol.*, IIª-IIªᵉ, q. 187, a. 3). Inoltre, il principio paolino, legando la necessità del L alla necessità naturale insopprimibile del sostentamento, vuol bensì insinuare che il L. è obbligatorio per tutti « in generale », « nelle comuni condizioni » di vita, ma non vuol significare che il L. sia l'unico titolo legittimo per aver diritto di possedere, di ricavare mezzi di sussistenza e di soddisfare i propri bisogni (« la sentenza dell'Apostolo è proferita contro quelli che si astengono dal L. quando potrebbero e dovrebbero lavorare; e ammonisce di usare alacremente del tempo, delle forze del corpo e dell'anima, di non pesare sugli altri quando noi stessi possiamo provvedere alle nostre necessità. Ma non insegna punto che il L. sia l'unico titolo per ricevere vitto e proventi », *Rerum novarum*); cosicchè, ad es., anche coloro che non esercitano un L. economicamente produttivo, per necessità (come i malati, gli infermi, i bambini) o per vocazione (come gli insegnanti, i sacerdoti . . .), possono avere, a determinate condizioni, un vero diritto di ricevere congrui mezzi di sussistenza.

c) *Per motivi morali*, poi, è imposta a tutti e a ciascuno la fuga dell'Ozio (v.) e l'operosità. Oltre l'obbligo di conservar la vita materiale (mezzo, condizione, non già fine dell'uomo), si ha il dovere di sviluppare la vita spirituale. Ora il L. è un mezzo comune ma efficacissimo sia di rinvigorire la potenza intellettiva e volitiva, sia di perfezionare la educazione e la vita morale. Che « l'ozio sia il padre dei vizi » (cf. Eccl XXXIII 29; Prov XII 11) non ci permette di concludere che, dunque, il « L. è padre delle virtù », ma almeno ci permette di asserire che il L. toglie un grave ostacolo al progresso morale. « Dio pose il L. a sentinella della virtù », canta Esiodo, cui fa eco lo Zend-Avesta: « chi produce grano produce insieme santità ». Infatti, scrive il LE PLAY (*La réforme sociale*, I, Paris 1864, p. 238 s. cit. da BRUCCULERI, *Il L.*, Roma 1942³, p. 28), « il L. esercita un'influenza manifesta sul progresso morale dell'umanità. L'uomo non si assuefà al L. regolare se non dominando, con volontà robusta, gli istinti sensuali e la propensione, per qualche aspetto animalesca, che tende a distoglierlo da ogni sforzo penoso. La reazione continua dell'anima contro gli organi fisici è in fondo la cultura migliore della virtù: quella almeno più accessibile a tutte le condizioni umane . . . Anche

F. C. Ermanno von Uhde Gesù nella casa dei contadini. (Parigi, Museo del Lussemburgo).

L'Hermitte: Gesù, l'amico dei lavoratori.

Leone Frédéric: Le fasi della vita operaia. (Parigi, Museo del Lussemburgo).

il L. più ordinario costituisce per la maggioranza degli uomini un'efficace palestra pedagogica; e quando si esercita in un ambiente sociale nobilitato dalla religione e si tramanda per tradizione familiare, esso conferisce anche a semplici operai un alto valore intellettuale ».

Poichè il mondo di chi chiacchiera è più vasto del mondo che ragiona, si osò dire da qualcuno che il cristianesimo ha svalutato il L.: Gesù stesso ha distolto gli uomini dalle preoccupazioni per il « domani », inculcando in essi la fiducia nella PROVVIDENZA (v.), additando ad essi l'esempio dei « gigli di campo » e degli « uccelli del cielo » che non lavorano e pur vivono splendidamente, richiamando ad essi il gran principio: « Cercate prima il Regno di Dio e la sua giustizia, e tutto il resto vi sarà dato per giunta », predicando ad essi l'imminenza della « fine dei tempi » . . . Ma è facile vedere che in questo abbandono alla Provvidenza non vi ha nulla che cancelli la necessità naturale e il precetto biblico del L., tanto meno che condanni il L. come inconciliabile con la vita cristiana. Di fatto lavorarono Gesù stesso e la sua famiglia, gli Apostoli e S. Paolo, che convalidarono l'esempio con la dottrina; gli stessi MONACI (v.), consacrati a una vita più perfetta, fecero gran posto al L. manuale. Il dovere del L. — sia quello per servire a Dio, sia quello per sovvenire ai bisogni propri o altrui — non fu mai rinnegato dai cristiani (cf. A. T. GEOGHEGAN, in bibl.).

d) Infine il L. è anche un *dovere sociale*.

VI. Socialità del L. Pur rimanendo ordinato « primo et principaliter ad victum quaerendum » (*S. Theol.*, l. c.) e pur conservando la sua natura di funzione « privata » (non già pubblica o delegata dalla società ai suoi membri) in quanto l'uomo ha il diritto e il dovere di provvedere col L. ai suoi bisogni indipendentemente dalla sua convivenza in società, il L. è una funzione sociale, « secondariamente » ma naturalmente rivolta al bene comune. Questo carattere sociale dell'attività umana si fonda sulla naturale socievolezza dell'uomo, che, nelle condizioni comuni — tranne una tipica eccezione, cioè la vita solitaria abbracciata per maggior perfezione e legittimata dal fatto che la vita associata è soltanto un mezzo al fine completo dell'uomo, cf. *S. Theol.* II^a-II^{ae}, p. 188, a. 8, ad 5^{um} — non può sottrarsi senza sua colpa e senza detrimento proprio e altrui ai doveri di solidarietà coi suoi simili nell'ambito della vita familiare, locale, nazionale, internazionale. Questa socialità del L. presuppone una certa, ordinata divisione di compiti e insieme la sviluppa e l'affina; si manifesta poi in incremento, fatto di contributi individuali, del benessere collettivo e del progresso della civiltà; a lor volta il progresso del benessere e le esigenze tecniche della divisione del L. costituiscono essi stessi nuovi titoli che sollecitano una sempre più perfetta adesione dell'attività individuale ai fini sociali. « Il vero e genuino ordine sociale richiede che i vari membri della società siano collegati da un saldo vincolo in vista di un unico fine. Questa forza di coesione si trova sia nell'identità dei beni da prodursi o dei servizi da farsi — in cui converge il L. riunito dei datori e prestatori di L. della stessa categoria — sia in quel bene comune a cui le diverse classi, ciascuna per parte sua, devono insieme e amichevolmente concorrere. Tale concordia sarà tanto più forte e più efficace quanto più fedelmente i singoli individui o i vari corpi professionali si studieranno di esercitare la propria professione e di segnalarsi in essa » (*Quadrag. anno*). L'ordine è appunto « l'unità dei diversi ».

« Unità »: quindi, da una parte, superamento dell'INDIVIDUALISMO liberalistico (v.) che fa della vita associata una semplice casuale capricciosa coesistenza di atomi dispersi e folleggianti, e, dall'altra, superamento della darwinistica « lotta per l'esistenza » e della marxistica « lotta di classe »: vittoria dell'armonia, della coordinazione e della cooperazione delle classi sull'antagonismo, la separazione e la guerra di esse. Assai prima della RIVOLUZIONE francese (v.) e del MARXISMO (v.), il principio di unità aveva trionfato non solo nella dottrina, ma anche nella vita concreta, negli istituti corporativi, nelle confraternite e in tutte le società del MEDIOEVO (v.), maturando splendidi frutti di civiltà cristiana. Il principio dell'antagonismo classista comincia a manifestarsi col RINASCIMENTO (v.) e colla RIFORMA (v.). Comunque sia, se anche — il che si nega — la STORIA (v.) effettiva desse ragione a Marx, che nel cammino dell'umanità vedeva una perenne lotta economica di classi, bisogna riconoscere che questa non è la legge normale del progresso umano, bensì la deformazione patologica dell'organismo sociale e remora al suo avanzamento.

Unità « di diversi »: quindi varietà di funzioni, tutte volte al bene comune, come veri *officia* (nel senso definito da S. Isidoro di Siviglia: « officium est ut quisquis illa agat quae nulli officiant, idest noceant, sed prosint omnibus »; cf. S. TOMMASO, *S. Theol.*, II^a-II^{ae} q. 183, a. 3). « La cooperazione non può essere in tutti nè uguale nè la stessa » (*Rer. novarum*); ed è grossolano errore — quando non sia anche doppiato da malizia polemica — ritenere che al bene comune conferisca soltanto il L. manuale. « Si totum corpus oculus, ubi auditus? et si totum auditus, ubi odoratus? ». Ora, la società ha bisogno di mani, ma anche di « occhio » di « odorato », di intelligenza direttrice, di idee, di buoni costumi, di libertà . . . E le persone che si consacrano alla scoperta e alla diffusione del vero, alla difesa e all'incremento della religione e della morale, all'organizzazione della giustizia, della carità, della scienza, della tecnica, lungi dall'essere parassiti dannosi o, quanto meno, passività dell'organismo sociale, compiono funzione sociale di gran lunga la più nobile e più benefica al progresso, la quale — per chi vuol ragionare soltanto in termini economici — si tradurrà, indirettamente se non immediatamente, anche in progresso economico. E contro la facile volgare ironia di cui è fatta bersaglio la « comoda improduttività » degli apostoli della scienza, dell'arte, della morale, della religione, valgano le osservazioni di S. AGOSTINO (*De opere monachorum* 29, PL 40, 576 s; *Sermo 339*, 4, PL 38, 1481), il quale, se si fosse lasciato guidare dal criterio della « comodità », non avrebbe esitato ad abbandonare il compito ponderoso di dottore per assumere un ben meno oneroso L. manuale.

VII. Diritto al L. Dall'obbligo che Dio ha fatto all'uomo di guadagnarsi la vita con il suo L. (Gen III 19), deriva il cosiddetto « diritto al L. »:

a) Questo esige un tale ordinamento dell'umano consorzio, che ad ogni uomo venga data la possibilità di lavorare per il proprio sostentamento.

b) Benchè non esista nell'individuo uno stretto

diritto di essere fornito di L. lucrativo dallo Stato, esiste nello Stato il dovere generico di procurare l'impiego a quanti col L. devono guadagnarsi la sussistenza.

c) Non esiste però un « diritto del L. » tale che al lavoratore non si possano imporre nè dallo Stato, nè dalla professione i vincoli di un necessario ordinamento e coordinamento (cf. *Codice sociale*, n. 70).

VIII. Il L. nella produzione. L'abbondanza dei beni che costituisce la condizione esterna del progresso della civiltà, scaturisce da tre fattori: *Natura*, *Lavoro*, *Capitale*, fra i quali il L. ha la parte preponderante, decisiva, non solo in dignità gerarchica (come azione di una « persona »), ma anche in efficacia produttiva. La natura è un tesoro, affidatoci da Dio, di ricchezze (sostanze ed energie) inesauribili, ma senza l'applicazione della attività umana il tesoro cosmico rimarrebbe, pressochè interamente, allo stato potenziale di scrigno chiuso. Il « capitale » poi, non è che una parte della ricchezza prodotta dal L. dell'uomo nello sfruttamento della natura.

Orbene, la storia della vita economica testimonia che il L., pur essendo il fattore prevalente, fu quasi sempre economicamente sottovalutato. In regime di SCHIAVITÙ (v.) e di servitù della gleba il L. fu soverchiato dai detentori dei beni di « natura », e nell'industrialismo moderno fu soverchiato dal « capitale ». Come reazione a queste ingiustizie sorse una esagerazione in senso opposto: la dottrina marxista (v. MARX) e il conseguente movimento del COMUNISMO (v.), il quale pretende esaurire nel L. tutti i valori e tutti i diritti, che la SOCIOLOGIA cattolica (v.), guidata dalle encicliche: *Rerum novarum*, *Quadragesimo anno* e *Divini Redemptoris*, ha il compito ed ha avuto il merito di collocare al giusto posto.

IX. Divisione del L. È una esigenza delle attività umane rivolte al bene sociale, la quale, attraverso una educazione incessante, porta l'uomo dal suo L. isolato ad una consociazione sempre più intima e specificata di sforzi collettivi.

a) Sta alla radice una specie di *divisione etnica* del L., in quanto le condizioni climatiche, geografiche e fisiologiche determinano forme diverse di attività produttive.

b) Più profonda si è fatta la *divisione professionale*, che, specificandosi sempre maggiormente, utilizza da una parte doti particolarmente adatte alle diverse esigenze di attività, e dall'altra aumenta la perfezione dei prodotti e ne diminuisce il costo.

c) In seno alla professione si determina poi la *divisione tecnica*, che, suddividendo lo stesso mestiere in tante funzioni semplici e coordinate, moltiplica i vantaggi della divisione professionale.

d) Un approfondimento di questo sistema ha generato ultimamente la *organizzazione scientifica del L.*, che dal suo iniziatore — l'ing. americano Frederick Winslow Taylor (1856-1915) — ha preso il nome di ***Taylorismo***, mitigato poi dal ***Neo-Taylorismo***.

La SOCIOLOGIA cristiana (v.) e il citato *Codice sociale* mette innanzi delle riserve contro una troppo spinta specificazione e razionalizzazione del L., per il timore che l'operaio decada allo stato di macchina automa, con danno del suo sviluppo mentale e con pregiudizio del fondamentale carattere « personalistico » del L. Peraltro pensiamo che questi timori possono essere (e, se non erriamo, presto saranno) resi vani, perchè da una parte il detto processo di divisione va riducendo, con i suoi vantaggi economici, la durata e la pena del L. lasciando all'operaio la possibilità di una sempre maggiore formazione intellettuale, e dall'altra, trovandosi il lavoratore conglobato nei grandi complessi della produzione moderna, può aprirsi a orizzonti immensamente più larghi che non nell'artigianato: e i lamentati difetti possono trovare un ampio compenso.

X. Psicologia del L. Un limite alla produttività e alla divisione del L. è costituito dal « fattore umano » del L., come si dice, cioè dalla psicologia e fisiologia del lavoratore, alla quale attualmente si rivolge attento studio, al fine di diminuire la fatica, i pericoli, i danni del L., aumentando il benessere dell'individuo e della società.

Ormai si ammette generalmente che bisogna staccarsi dal vecchio concetto della organizzazione scientifica del L. intesa come meccanicizzazione e superdivisione degli atti della produzione, volta all'unico scopo di aumentare il rendimento e il guadagno immediato del lavoratore; e si tiene conto delle conseguenze dannose, prossime e remote, che un mal regolato e mal dosato sforzo fisico e psichico apporta al lavoratore. Già nel 1927 Atzler asseriva che i procedimenti lavorativi vanno studiati e ordinati non solo dall'ingegnere e dal tecnico, ma anche dal psicologo e dal fisiologo, in quanto il processo di L. deve essere adattato al « motore umano » e il maggior rendimento si deve perseguire non già lungo la via che tecnicamente può apparire la più breve, bensì lungo quella che per il lavoratore è la più comoda. Questo concetto, che occorra adattare, nel comune interesse della produzione e della sanità fisica e morale della società, non l'operaio al L., ma il L. all'operaio, parve ostico a qualche settore industriale, ma è solidale con tutta la concezione cristiana del L. È d'uopo dunque una stretta collaborazione tra tecnico, psicologo e fisiologo, poichè dalla psicologia e dalla fisiologia può essere determinata quella via più comoda che in ultima analisi è la più produttiva. È noto, ad es., quale importanza abbia nella vita del lavoratore il fenomeno cosiddetto della « tristezza operaia », e cioè della noia dolorosa, nata dal disinteresse e dalla mancanza di affetto alla propria opera, che prova l'operaio obbligato a ripetere all'infinito il medesimo atto parcellare, senza vedere, se non in minima parte, quel prodotto completo alla cui formazione ha partecipato. Un giorno era ignota o irrilevante, poichè, stante il carattere artigiano della produzione, il lavoratore eseguiva praticamente egli stesso tutto il ciclo di lavorazione o, quantomeno, lo aveva tutto sott'occhio.

Infiniti problemi si pongono al psicologo nel campo del L. industriale, come quello dell'adattamento dell'ambiente (inteso l'ambiente non solo nel senso strettamente edilizio ed igienico, ma anche in senso psichico, morale), quello del tempo libero che deve essere impiegato nella maniera più idonea al restauro delle energie fisiche e spirituali, quello delle relazioni umane coi compagni di L. e coi dirigenti, quello delle reazioni psicologiche alle forme di retribuzione ... A sua volta il fisiologo ha da studiare gli aspetti biologici della fatica professionale, dei riposi intercalari, della alimentazione razionale, e tanti altri problemi essenziali al raggiungimento del superiore fine sociale.

Oggi la psicologia del L. deve tendere soprattutto a compensare i danni prodotti dalla crescente meccanicizzazione (che pure comporta per l'operaio notevoli benefici), proponendo tutto ciò che può risparmiare od evitare stanchezza morale, noia, irascibilità, irrequietezza . . . , come la fisiologia è chiamata a ridurre la stanchezza fisica, ambedue del resto strettamente interdipendenti.

In questo settore così importante della vita sociale resta ancora moltissimo da fare. All'avanguardia sono gli Stati Uniti e l'Inghilterra (che hanno forte capacità industriale e posseggono complessi di produzione che si prestano particolarmente a lunghe e minuziose esperienze), la Germania, la Francia, la Svizzera e, si dice, la Russia. L'Italia, che pure vide i primi studi sull'argomento di Mosso, Maggiora, Lombroso . . . , ha fatto poco, in maniera disorganica, sia nel campo dell'indagine scientifica, sia nel campo dell'attuazione pratica (A. Gemelli, *Nuove idee e nuove proposte sulla organizzazione del L. industriale*, in *Vita e Pens.*, 30 [1947] 465-72).

XI. **Retribuzione del L.** La « personalità » del L., — per cui il lavoratore non cessa di essere uomo, padre di famiglia, cittadino, membro di una religione . . . , con tutti i diritti e i doveri che queste figure comportano — e la funzione del L. nel processo produttivo e nelle attività sociali, debbono influire nella soluzione di uno dei più difficili problemi sociali di ogni tempo, entrato in fase acuta ai nostri giorni: misurare i meriti spettanti al L., e organizzare la distribuzione della ricchezza in modo che il L. non venga defraudato della giusta ricompensa. v. Salario.

XII. **Limiti del L.** Il Liberalismo economico-sociale (v.) del secolo passato, esaltando le libertà di iniziativa e di organizzazione, ha favorito una specie di schiavitù a danno dei lavoratori, « che furono sottoposti a un giogo poco men che servile » (Leone XIII). Il L. deve avere dei limiti, che salvaguardino la personalità fisica e spirituale dell'uomo, e vengono determinati dalle esigenze: *fisiologiche, sociali, morali, religiose* del lavoratore.

La *Rerum novarum* ha formulato per i governanti un programma legislativo capace di realizzare questi scopi, suggerendo che:

a) il L. non sia così prolungato, così intenso e duro, da superare la ragionevole possibilità delle forze umane (perciò lo *stakhanovismo* sovietico, falsa mistica del L., non ha luogo nella sociologia cristiana che non esalta il L. a detrimento dell'anima del lavoratore);

b) la pesantezza di certi lavori sia compensata da minore durata;

c) alla donna vengano fatte condizioni speciali convenienti al suo sesso e alle sue funzioni;

d) i fanciulli non vengano ammessi all'officina prima che abbiano raggiunto sufficiente sviluppo fisico e mentale, e che i lavori siano proporzionati alle loro forze;

e) siano stabiliti convenienti turni di riposo;

f) sia garantito il riposo festivo;

g) nella disciplina del L. sia assicurato il rispetto delle leggi morali, specialmente della onestà della donna. — Questo programma di Leone XIII ha ottenuto nel periodo successivo quasi intera applicazione in tutti gli Stati di Europa; e la meta socialista delle 8 ore di L. giornaliero, che sembrava quasi una utopia non molti decenni or sono, fu superata con la introduzione in parecchie nazioni delle 40 ore settimanali.

XIII. La profonda giustizia e sapienza di queste richieste sociali è evidente a chicchessia. Basta pensare alla piaga del **L. dei fanciulli e delle donne**, che sollecitò la prima legislazione sociale.

I danni del ***L. dei fanciulli*** sono gravi e molteplici. 1) *Danni fisici.* Il L. precoce dei f. quando l'organismo ancora trovasi nell'epoca evolutiva, può produrre in essi sviluppi anormali (come ipertrofia degli organi impiegati ed atrofia degli altri), deviazioni della spina dorsale, deformità (come il rialzo d'una spalla nei giovinetti obbligati troppo presto al maneggio della lima), malattie d'occhi..., con incremento della mortalità generica ed anche di quella specifica per le malattie professionali. Inoltre l'inesperienza imprudente, propria della prima età, rende più facili e numerosi gli infortuni sul L. e più frequenti i casi di invalidità permanente o temporanea. 2) *Danni intellettuali.* La fabbrica toglie al fanciullo il tempo e la voglia di frequentare la scuola. La sua mente, concentrata per gran parte della giornata nella ripetizione monotona della stessa operazione, perde elasticità e si atrofizza. La stessa vivacità naturale del fanciullo scompare, soffocata dalla disciplina dell'opificio e il senso di osservazione, fonte di progresso, viene a spegnersi. 3) *Danni morali.* Il fanciullo, messo a servizio della macchina, in ambienti chiusi, in mezzo o alle dipendenze di operai adulti, si degrada e si corrompe. Staccato innanzi tempo dalla famiglia, perde l'amore della vita domestica e si arroga una infausta indipendenza precoce, primo passo verso il pervertimento. Le pratiche religiose gli sono rese difficili dall'ambiente irreligioso, o, non foss'altro, dai pesi della vita d'officina. Il contatto con gli operai adulti sciupa la sua innocenza, lo abitua al turpiloquio, lo prepara al vizio. D'altronde, la sua disorganizzazione fisica, causata dalle influenze dette sopra, lo rende più facile preda dell'alcoolismo e della corruzione, a cui lo traggono già gli esempi dei compagni più maliziosi. La concezione materialistica viene a uccidere in lui i germi di idealità più elevate; la bestemmia e lo scherno banale lo fanno empio nell'età dell'innocenza.

E nessuno vorrà credere che il vantaggio « economico » d'un salario compensi questi danni. Del resto si sa che questo salario dei fanciulli fu una nefanda ignominia di tempi (non ancora del tutto) passati; e si sa che il figlio fa concorrenza al padre, e ne abbassa il salario: due sfruttati guadagnano insieme quello che il capo famiglia dovrebbe lecitamente lucrare senza sfruttamento.

Non meno gravi sono i danni del ***L. delle donne***. 1) *Danni fisici.* L'operaia è donna e madre. Come donna, ha un organismo più debole, più bisognoso d'un ambiente sano, più esposto alle malattie, sì ordinarie che professionali, ed alla mortalità; l'anemia, la scrofola, il rachitismo, la tisi . . . menano fra le donne lavoratrici la più larga strage. Come madre, l'operaia logora nell'officina non solo il suo corpo, ma anche quello del bambino che porta in seno: i figli delle operaie rappresentano la massima percentuale della rivedibilità nelle statistiche di leva militare, della mortalità nelle statistiche mortuarie. Spaventevole è la frequenza degli aborti e la mortalità dei bambini, derivante dall'esercizio materno di un'industria insalubre, 2) *Danni morali.* La donna, sottratta all'ambiente della famiglia, è esposta

a facili seduzioni, specialmente dove si mantiene la promiscuità dei sessi nel L.: il sensualismo arriva più facilmente a dominarla quanto più è distaccata dalla sua vita normale, dal marito, dai figli, dalla religione. Se poi è costretta ad arruolarsi anche per il L. notturno, gli inconvenienti raddoppiano di gravità: l'impiego di notte deprime maggiormente le forze, guasta il carattere, favorisce disordini morali tristissimi, specialmente nelle operaie più giovani. 3) *Danni sociali*. La famiglia si dissolve: il bambino non ha più mamma ed è abbandonato a mani mercenarie, con grande pregiudizio della sua salute e della sua educazione; il marito non ha più moglie, e cerca altra compagnia; la casa, è privata della sua naturale reggitrice. Così la famiglia si sfascia e cade: s'estingue quella che fu chiamata « la fontana di giovinezza ».

La gravità del pericolo fece sì che appunto in questo campo, vinti i pregiudizi del liberalismo classico e le resistenze della borghesia industriale, si aprì la prima breccia della legislazione sociale. E bisogna ricordare che i cattolici furono all'avanguardia in questa nobile lotta per la salvezza della donna e del fanciullo. Fino dal 1871 KETTELER (v.), eletto deputato al *Reichstag* di Berlino, lanciava uno schema di programma sociale parlamentare, con questi 5 postulati: *a*) divieto del L. ai fanciulli fino ai 14 anni; *b*) divieto del L. delle donne maritate negli stabilimenti industriali; *c*) fissazione legale della giornata di L. a 10 ore; *d*) prescrizione obbligatoria del riposo festivo; *e*) nomina degli ispettori del L. da parte dello Stato. Sulle orme del grande vescovo di Magonza, i cattolici si mossero dappertutto efficacemente in questa provvida campagna; talora incontrarono le opposizioni degli stessi socialisti, come quelli tedeschi, che per, più anni ostacolarono aspramente le sagge e urgenti leggi sociali avanzate dal Centro cattolico in favore delle classi lavoratrici, delle quali, invece, i socialisti amavano veder acuite le miserie perchè si sentissero spinte più in fretta alla rivoluzione.

XIV. Anche la classe dei giovani lavoratori pone alla società esigenze e richieste (preparazione scolastica, scelta professionale, apprendistato, retribuzione, preparazione alla famiglia, tutela fisica e igienica, tutela morale, attività sportive, ricreative, diritto al L. durante il servizio militare . . .), che la sociologia cristiana mette in luce e si sforza di soddisfare. Il II Congresso naz. della G. I. O. C. (Gioventù Ital. Operai Cattolici) tenutosi a Mondragone il 6-7 agosto 1949, le ha riassunte in questa « Carta del Giov. Lavoratore »:

a) La scuola deve preparare il ragazzo alla sua vita reale di G. I. con programmi e metodi che rispondano efficientemente alle sue esigenze umane, morali e professionali. — *b*) La scuola e gli enti a finalità educativa devono concorrere, nel pieno rispetto della libertà della persona, alla identificazione delle attitudini e delle caratteristiche orientatrici della scelta professionale e predisporre i mezzi e le condizioni economiche per soddisfare, nel limite del possibile, le aspirazioni e la volontà del giovane. Lo Stato è tenuto ad affiancare, incoraggiare e sostenere le istituzioni che assolvono a questo servizio. — *c*) L'apprendistato è una scuola per l'acquisto di una capacità professionale, nella quale si dà particolare rilievo al tirocinio pratico. La legge deve stabilire per l'apprendistato il rapporto fra il tirocinio pratico, che deve normalmente attuarsi nelle aziende, e la istruzione teorica integrativa. Le associazioni e le aziende private che diano sufficiente garanzia di serietà, possono organizzare dei corsi per apprendisti. Le aziende o i reparti di azienda dovranno essere classificati in rapporto alle concrete possibilità, per la pratica attuazione del tirocinio professionale. La conclusione dell'apprendistato deve dare la possibilità di accedere ad una qualifica professionale, per mezzo di una prova d'arte. — *d*) La retribuzione del G. I. deve avere distinte caratteristiche a seconda che la sua attività si esplichi nel normale ciclo produttivo o nell'apprendistato. Per il giovane adibito a normale attività produttiva il salario deve essere fondato sulle caratteristiche comuni agli altri lavoratori. La retribuzione del giovane apprendista, tenendo conto che parte di essa è costituita dalle possibilità di acquistare una capacità professionale, deve fondarsi: sull'età dell'apprendista; sulla anzianità di tirocinio; sull'impegno personale; sulla capacità acquisita. I contratti di L. devono stabilire le tabelle per gli scatti di aumento e le modalità per assegnarli coi criteri del merito e della capacità. Adeguati assegni e prestiti prematrimoniali dovranno facilitare al G. I. la costituzione della propria famiglia. — *e*) Le condizioni di L. devono rispettare le esigenze psicofisiche dei G. I. con orari non superiori alle 6 ore giornaliere e la esclusione da lavori nocivi e pesanti fino ai 18 anni di età. Per i giovani superiori ai 18 anni deve essere possibilmente evitato, o comunque graduato, il L. notturno, festivo, a turni e in genere la lavorazione in serie ed a cottimo. Per tutti i G. I. devono essere stabiliti convenienti turni di riposo e adeguati periodi di ferie. — *f*) Per la tutela fisica del G. I. deve essere regolamentata e scrupolosamente controllata la sicurezza igienica degli ambienti di L. e dei servizi. L'assistenza sanitaria e mutualistica deve estendersi fino alla completa guarigione e convalescenza, o fino al ricovero nel caso di cronicità. Devono essere adottati tutti i provvedimenti atti a prevenire infortuni sul L., con particolare rilievo alla istruzione sopra l'uso dei mezzi preventivi. L'assistenza di malattia deve essere integrata da adeguate forme di sussidi straordinari o di pensioni, ove sopravvenga la inabilità a continuare la normale prestazione. I lavoratori invalidati devono essere riqualificati per il reimpiego in altre forme di prestazione. — *g*) Il G. I. nella prestazione della sua attività lavorativa deve essere salvaguardato nella sua dignità morale. Devono essere stabiliti ed applicati adeguati provvedimenti a carico dei datori di lavoro che direttamente o indirettamente adibissero i giovani in lavori o prestazioni nocive alla loro integrità morale. — *h*) I G. I. rivendicano il diritto di organizzarsi in libere associazioni per il divertimento, lo sport e il riposo. La legge, nel tutelare le attività sportive e ricreative, deve escludere ogni monopolio o privilegio a favore di particolari organizzazioni e stabilire a favore delle associazioni libere adeguati contributi. — *i*) La società deve sollecitare tutte le condizioni atte a rendere effettivo per i giovani il diritto al L. Deve essere favorita l'emigrazione individuale e collettiva dei G. I. professionalmente preparati, realizzandone la tutela con forme contrattuali atte a salvaguardare i loro diritti economici ed umani. Le organizzazioni sindacali e i governi dei paesi liberi devono

orientarsi ad una politica di porta aperta e ad un trattamento degli immigrati uguale a quello dei propri lavoratori. — *l*) I G. l. devono poter esporre, a parità di condizioni con tutte le altre rappresentanze, le proprie rivendicazioni in tutti quegli enti di carattere sociale, aziendale e professionale in cui vengono affrontati problemi che riguardano direttamente l'affermazione e la tutela dei loro diritti. — *m*) Risponde ad una profonda esigenza di giustizia conservare il posto di L. al G. l. chiamato al servizio militare di leva. Durante tale periodo, agli aventi diritto devono essere corrisposti gli assegni familiari. Il periodo di leva deve essere computato agli effetti della anzianità di L. — *n*) Deve essere facilitata, con adeguate provvidenze e mezzi, la possibilità per i G. l. che diano seria garanzia di capacità e di volontà, di soddisfare le loro aspirazioni sociali e professionali. Lo Stato, gli enti e le imprese devono soccorrere alle esigenze dei G. l. che, per assecondare le proprie aspirazioni, sono costretti ad interrompere o a limitare le proprie prestazioni di L. Deve essere libero e facilitato ad ogni G. l. l'accesso a qualsiasi titolo di studio e responsabilità sociale.

A questi programmi per ora rispondono, in parte, iniziative private parziali — nei paesi cattolici per lo più promosse o ispirate dai cattolici e da associazioni cattoliche come la J.O.C. (v.) —, mentre la legislazione, anche negli Stati più progrediti, è ancora lontana sia dall'attuazione, sia dalla prospettiva di tali esigenze, non foss'altro perchè il persistente incubo della guerra ha frenato il lusinghiero e ben avviato moto della civiltà verso l'organizzazione della giustizia sociale.

XV. L'evoluzione del L. Avvenne da diversi punti di vista.

a) Nello sviluppo delle relazioni sociali: dal L. degli schiavi nell'epoca pagana, si passa a quello dei « servi della gleba » nel feudalismo, indi a quello corporativistico medievale; dal sistema salariale del proletariato di ieri si passa a quello sindacale di oggi.

b) Nella forma di L.: da quello individuale degli antichi a quello sempre più collettivo e organizzato dei tempi moderni.

c) Ancora più importante è l'evoluzione dal L. faticoso dell'uomo primitivo, schiavo della natura, a quello in cui l'uomo, diventando sempre più padrone delle forze naturali, grazie ai progressi della scienza e della tecnica, sottomette a se stesso sempre più perfettamente la natura, trasformando progressivamente il suo L., da manuale, in forma sempre più intellettuale.

Più rapida e profonda è stata l'evoluzione del L. nell'età contemporanea, caratterizzata da un triplice orientamento: 1) La progressiva elevazione del L. da oggetto a soggetto. Il L. è sempre più considerato dalla legislazione sociale, si è organizzato nei sindacati, ha dato origine a una nuova branca del diritto (il cosiddetto diritto del L.), ha fatto sentire sempre più la sua voce negli organismi aziendali; 2) una migliore concezione del profitto che non si considera più come obiettivo dell'attività economica. Il mondo economico non si preoccupa soltanto di produrre ricchezza concretabile in moneta, ma anche di produrre una ricchezza idonea a soddisfare i bisogni umani; non si produce soltanto o prevalentemente in vista del guadagno, ma anche e soprattutto in vista del consumo. Ciò appare dal volume di reddito sempre maggiore che gli Stati devolvono a scopi sociali; e appare pure dall'instaurazione di sistemi di sicurezza sociale in tutti i paesi progrediti; 3) una tendenza sempre più marcata verso la collaborazione. Negli Stati nei quali i movimenti marxisti hanno avuto il sopravvento, la collaborazione è fissata dall'alto con criteri implacabili; nelle altre nazioni la tendenza alla collaborazione emerge dai nuovi atteggiamenti che assumono i sindacati — dotati di maggiore esperienza e formati dalle maestranze più evolute —; atteggiamenti non solo di difesa e di rivendicazione, ma soprattutto di presenza consapevole e responsabile nella vita economica.

Questi orientamenti sono in armonia con l'ordine gerarchico obiettivo dei valori, quando siano purgati dagli errori dottrinali e dalle deviazioni pratiche che vi impresse il marxismo. Tuttavia ancora fanno difetto gli organismi capaci di dare ad essi una forma concreta che si faccia valere in seno alla società. Abbozzi di tali organismi possono considerarsi: nell'ambito aziendale i consigli d'impresa, in quello nazionale i consigli economici, sorti gli uni e gli altri con forme e denominazioni diverse in quasi tutti i paesi di avanzato progresso economico. Per ciò che concerne la professione, non esiste che il tentativo belga (i consigli di professione) e quello olandese in via di elaborazione.

Infine mancano del tutto gli organi specifici dotati della competenza e degli attributi esigiti dalla natura del mondo economico, mediante i quali lo Stato adempia anche in quel settore la funzione armonizzatrice e integratrice. Negli Stati moderni il rapporto intercorrente fra economia e politica non ha ancora trovato una chiara espressione giuridico-funzionale. Ai nostri tempi è assegnato l'arduo compito (e sarà riservata la gloria) di organizzare tutto il mondo economico-sociale in rispondenza ai nuovi obiettivi in esso con sufficiente indicazione già emersi, ossia di attuare una organizzazione della convivenza nella quale la persona umana, lungi dal trovare inciampi economico-giuridici, abbia invece mezzi idonei e incentivi efficaci al suo integrale sviluppo e a una ricca espansione (fc. Pietro Pavan in *L'Osservatore Rom.*, 5-XI-1949).

XVI. Non si vuol tracciare qui la storia del L. e nemmeno della recente legislazione sociale. Il **movimento operaio**, che si batte per la **questione operaia**, parte prevalente della **questione sociale**, ormai è entrato nella storia dei tempi moderni come un protagonista, solidale con tutte le fasi dell'evoluzione storica di tutti i paesi. Sorto col sorgere della grande industria, il movimento operaio si affermò lottando per ottenere ai lavoratori, insieme a salari più elevati ed a vari provvedimenti assistenziali, delle condizioni di vita migliori. E oggi il movimento operaio può esser preso come caratteristica della nostra civiltà, anzi addirittura come sinonimo di « movimento del mondo » (Albert Dominique). A documentazione storica delle valutazioni generali esposte sopra, valga un solo esempio: quello, particolarmente significativo, del movimento operaio francese.

Le prime reazioni al sistema di vita degli operai francesi nella prima metà dell'800, si presentano come tentativi frammentari, episodici, spontanei, poichè ogni associazione raggruppante più di 20

persone era vietata dalla legge Le Chapelier (1791) e lo sciopero era posto fuori legge. Tali reazioni raggiungono il loro momento più drammatico nel 1831 e nel 1834, durante gli scioperi di Lione e di Parigi. La solidarietà operaia comincia a manifestarsi sul piano nazionale, con la creazione di casse mutue e di numerosi giornali, quasi sempre effimeri, e sul piano internazionale con la fondazione di associazioni clandestine, tra cui quella degli operai tedeschi rifugiati a Parigi che dovevano nel 1864 riorganizzarsi nella Prima INTERNAZIONALE (v.). Altri operai, invece, preferiscono lottare per la causa del proletariato in seno alle società segrete di Blanqui e di Barbès. Intanto una folta schiera di intellettuali e agitatori denuncia al pubblico le penose condizioni dei lavoratori. Vari tentativi operai di collaborazione con le classi dirigenti falliscono miseramente, come dimostrano le violenze rivoluzionarie del '48 e quelle del '71.

Al periodo di reazione spontanea, incoerente e disordinata, succede, specialmente per l'influsso del MARX (v.), un periodo di lotta organizzata: i sindacati si costituiscono, si federano nella C.G.T. (*Confédération Générale du Travail*) e si fondono con le Borse del L. Sfasciatasi la Prima, sorge la Seconda INTERNAZIONALE (v.); il 1° maggio diventa la festa internazionale del L. e giornata di rivendicazione delle 8 ore lavorative giornaliere. È l'epoca dei conflitti tra sindacalisti e dirigenti della II Internazionale; questi, quasi tutti intellettuali e teorici, pretendono assorbire i sindacati per i loro scopi politici e per l'attuazione integrale del marxismo, mentre gli esponenti del SINDACALISMO (v.) hanno una mentalità piuttosto libertaria. Contemporaneamente pensatori cattolici lavorano tenacemente per un sindacalismo cristiano, il quale incontra numerose diffidenze tanto da parte dei datori di lavoro, quanto da parte dei lavoratori.

Nel 1918 la C.G.T. conta 2.500.000 aderenti; dopo un periodo di crisi, dovuto soprattutto al trionfo del bolscevismo, arriva nel 1936 a 5.000.000 d'iscritti. Un'altra conseguenza della vittoria dei Sovieti è la scissione della vecchia S.F.I.O. (Sezione Francese dell'Internazionale Operaia, cioè il partito socialista francese) fondata nel 1904, aderente alla II Internazionale, e la fondazione della S.F.I.C. (partito comunista, di obbedienza moscovita). I due partiti collaborano prima nel Fronte comune, poi nel Fronte popolare, ma restano profondamente divisi nel piano tattico, e, in parte, anche nelle finalità da raggiungere.

Dopo la Resistenza, che vide i comunisti e i loro accaniti avversari combattere uniti contro le armate italo-tedesche, l'euforia della liberazione fece sperare la collaborazione con gli esponenti della III INTERNAZIONALE (v.). Numerose riforme sono tentate, specialmente nel campo della nazionalizzazione e della socializzazione. Ma ben presto la nuova scissione del mondo in due blocchi opposti (l'occidentale-americano democratico, e l'orientale-russo comunista) ha delle ripercussioni anche in Francia, dove i comunisti non riescono ad impadronirsi dei posti di comando.

Le difficoltà economiche in cui si dibattono tutte le categorie sociali della nazione, la diminuzione del prestigio di cui godevano una volta i dirigenti fan sì che la vita sindacale non è più alimentata da quella fiamma d'entusiasmo che le è necessaria per rispondere efficacemente alle esigenze dei lavoratori. Mentre il numero degli iscritti è in continua diminuzione, il marasma viene aumentato dalle numerose scissioni che si verificano in seno ai sindacati. Attualmente oltre la vecchia C.G.T. infeudata al comunismo, esistono in Francia una C.N.T. (Conféd. Nation. du Travail) che si richiama alle idee libertarie degli antenati del moderno sindacalismo, e la C.G.T. « *Force ouvrière* », anti-comunista, vista di buon occhio anche dal partito socialista. Tuttavia la C.G.T. rimane la più forte organizzazione operaia francese. Esiste anche una Confederazione Francese Lavoratori Cristiani (C.F.T.C.) costituita nel 1919, che si è rifiutata di fondersi con la C.G.T. ed è libera da influenze politiche. Essa ha dato prova, in questi ultimi tempi, di serietà e di dinamismo; ha un suo bollettino (*Reconstruction*); la sua « scuola normale operaia » (E.N.O), creata già prima della guerra, pubblica una interessante rivista mensile (*Formation*).

XVII. Alla soluzione della questione operaia in forma pratica e stabile sono chiamate e impegnate tutte le forze della società: la Chiesa, lo Stato, la stessa classe operaia e i padroni, come lucidamente insegna la *Rerum novarum*.

A) L'intervento della Chiesa ha il primo posto. Leone XIII spiega: « Entriamo fiduciosi in questo argomento, è di nostro pieno diritto; giacchè si tratta di questione, di cui non è possibile trovare uno scioglimento che valga, senza ricorrere alla religione e alla Chiesa ». Infatti « la Chiesa trae dal Vangelo dottrine atte a comporre, o quanto meno a diminuire l'asprezza del conflitto »: dottrine vitali, circa i veri interessi dell'anima e del corpo, che la Chiesa predica ai ricchi e ai poveri, ai padroni e ai dipendenti, per formare in tutti quella coscienza sociale cristiana, che è la premessa indispensabile di una efficace e costante azione sociale cristiana.

Mentre nel suo atteggiamento magisteriale la Chiesa predica imparzialmente la verità oggettiva a tutte le classi sociali, ai dipendenti non meno che ai padroni, nel suo atteggiamento materno di assistenza, di conforto, di aiuto, favorisce ovviamente i più bisognosi, cioè i poveri, gli operai, i diseredati, i perseguitati, gli afflitti, che si accaparrano le tenerezze privilegiate della Chiesa, come un giorno quelle di Gesù. Il quale, scrive Toniolo, « sembra dimenticare quasi la universalità della sua missione per non curarsi che degli ignoranti, dei miseri, dei derelitti. Dall'agricoltore, dal mietitore, dal vignaiolo, dall'operaio che attende il lavoro sulla piazza, dal mendico che langue alle porte degli epuloni, trae l'argomento delle sue più eloquenti parabole. Alle donne, afflitte e piangenti, agli infelici ammalati, ai lebbrosi, ai reietti, i suoi miracoli più strepitosi. Alle moltitudini che, avide e languenti, lo seguono, le sue conversazioni più intime e protratte, in cui rivela ai semplici e umili i segreti della sapienza, denegati ai superbi . . . Dal dì che questa dottrina veramente novella fu annunziata al mondo attonito, fu fondata nella sua essenza la democrazia; da quel dì, qualunque fosse il suo significato anteriore, venne ad esprimere un ordinamento di forze sociali converso al bene comune, nel quale però legittimamente, per virtù di giustizia e di carità, tiene un posto predominante il benessere delle classi operaie ». E tutta la storia cristiana, come ognun sa, documenta queste predi-

lezioni di Gesù, assunte in carico totale e fedelmente continuate dalla Chiesa.

La conversione dei popoli guerrieri muove talora dai capi, perchè le è strumento e via la disciplina. Ma Remigio, Etelberto, Venceslao, Olaf... sono eccezioni: la conversione dei popoli liberi e pacifici sale dalla plebe proletaria, conculcata, sofferente, che sente nel Sermone della montagna e nell'azione di Gesù, e trova attuato dalla Chiesa di Gesù, quel che essa reclamava. È nel popolo la custodia più fedele e più tenace del divino Maestro Redentore. Segni della cristianità furono ritrovati, dopo secoli di apostasia pagana, nelle case dei poveri, dove la fede si conservò, talora più profonda della stessa consapevolezza del soggetto, come venerato, nostalgico, inviolabile patrimonio dei padri. C'è nel popolo, sempre, il pronto intuito di Gesù e della sua verità, che si fa vivo anche nelle circostanze più avverse: sulle barricate della Comune, quando vi comparve l'arcivescovo Affre, nei docks di Londra, paralizzati dallo sciopero, allorchè il Manning fu salutato « ambasciatore di Cristo »... Tutta la storia è piena di questi fatti che, mentre provano l'apertura dell'anima popolare verso il messaggio cristiano, documentano anche l'attenzione privilegiata con cui l'anima popolare fu educata e nutrita dalla Chiesa.

È noto che l'appello cristiano: « andate al popolo », riecheggiato da Leone XIII prima di ogni democrazia moderna, lungo tutti i secoli della storia cristiana fino al secolo scorso, fu accolto e attuato soltanto dalla Chiesa, sulla quale cadde l'enorme peso e alla quale spetta l'immenso merito della difesa dei diritti umani e cristiani di tutti i deboli, della organizzazione della carità e della pedagogia in mille forme a favore di tutti i bisogni e per la elevazione sociale delle classi umili. La bufera anticlericale del sec. XIX non solo strappò alla Chiesa le sue iniziative sociali, senza saperle sostituire, ma tentò anche, riuscendovi in parte, di cancellare dalla memoria del popolo quanto il popolo aveva dalla Chiesa ricevuto.

Eppure anche quando i « preti » furono cacciati dalle amministrazioni delle innumerevoli opere di assistenza e di soccorso che essi avevano creato a vantaggio della classe lavoratrice, cercarono di aiutare il popolo in altri modi molteplici. Promossero i primi sindacati operai, s'affaticarono a costituire in ogni paesino da una parte Cooperative di vario genere, dall'altra Casse rurali, Casse di risparmio, e riuscirono perfino ad erigere un grande Banco nazionale in Roma. I risparmiatori accorsero fiduciosi a depositare presso le Banche dei « preti » i loro guadagni. Senonchè la stessa borghesia liberal-massonica che aveva rubato (incamerato, si dice, con eufemismo) i patrimoni popolari della Chiesa, aveva creato, con la sua organizzazione bancaria creditizia, una gigantesca piovra, che non rinnovò più le « cambiali dei preti », riducendo a morte le Banche cattoliche e in prigione i cooperativisti cattolici.

Oggi la Chiesa non è più sola nel tutelare i diritti e nel provvedere ai bisogni dei lavoratori, ma resta sempre la forza prima, all'avanguardia (come prova la stessa propaganda comunista che addita nella Chiesa la « principale » nemica degli operai!), sia nella predicazione per il valore dottrinale e storico del suo insegnamento sociale — le encicliche sociali sono avvenimenti di importanza mondiale —, sia nell'azione per la potenza, la vastità, la varietà delle sue opere culturali, caritative, assistenziali, episodiche o permanenti, esercitate, promosse o sostenute dal Clero, Congregazioni e Istituti religiosi, soprattutto dai LAICI (v.) cattolici, in particolare di AZIONE CATTOLICA (v.), che nei consessi politici lottano per una cristiana legislazione sociale e nelle innumerevoli associazioni cattoliche si prodigano per rispondere adeguatamente a tutti i bisogni. v., ad es., J.O.C. Per l'Italia, v. ITALIA, IX; X, L, R, S; XIII; XVIII (opere culturali, stampa, formazione e apostolato, assistenza); XVI, tutto il paragrafo (AZIONE CATTOLICA, associazioni affini); in XVI, C 11, 12, 14 cenni su *A.C.A.I.*, *G.I.O.C*, *G.R.* — Cf. anche, in generale, APOSTOLATO, CARITÀ, INFANZIA, INFERMI, POVERI, PASTORALE, SOCIOLOGIA, SCHIAVITÙ, GIUSTIZIA SOCIALE... A titolo di esempio semplicemente indicativo si fanno cenni su alcune istituzioni cattoliche recenti.

a) Il « ***Mouvement Ouvrier Chrétin*** » (M.O.C.). I cattolici belgi da molto tempo lavoravano a favore degli operai. Nel 1891 fu costituita a Lovanio la « Ligue Démocratique Belge » con lo scopo di elevare la situazione morale e materiale dei lavoratori e di realizzare, attraverso la religione, la pace tra capitale e L. secondo gli insegnamenti della *Rerum novarum*. Era una federazione di opere sociali già realizzate in precedenza in vari settori. Nel suo primo congresso (1892) la Lega si pronuncia per la formazione di sindacati composti unicamente di operai. Fino allora la maggioranza dei cattolici progressisti si orientava verso i sindacati misti.

La generosa attività sviluppata da queste forze non ebbe il successo che si sperava. Molti lavoratori si staccavano per dirigersi verso i socialisti. Dopo la guerra 1914-18 la situazione si aggravò. Eppure i cattolici si erano in mille modi adoprati per soddisfare le legittime aspirazioni del L. Il Padre Rutten nel 1901 aveva fondato il Segretariato dei Sindacati Cristiani, la mutualità cristiana già funzionava prima del 1900, le scuole cattoliche erano numerose, la stampa cattolica era bene organizzata, le Società di San Vincenzo de' Paoli erano attive, il potere politico era nelle mani dei cattolici (gabinetti cattolici omogenei senza interruzione dal 1883 al 1914). Invece i socialisti erano partiti con capi provenienti, in maggioranza, dalla borghesia liberale. La loro stampa ed i loro mezzi finanziari erano limitati, la loro rappresentanza in Parlamento era ancora debole, il loro spirito ostile alla Chiesa si urtava contro la forte tradizione cattolica delle popolazioni operaie. Ma essi avevano programmi e toni audaci, rivoluzionari e la povertà del proletariato industriale ne rimaneva ammaliata.

Apparve allora che le organizzazioni sociali cattoliche: 1) non avevano quel carattere nettamente operaio necessario per ispirare fiducia agli operai; 2) mancavano di un programma positivo, costruttivo, progressista; 3) non si mostravano abbastanza potenti per fronteggiare i bisogni.

Occorreva, dunque, un'organizzazione che colmasse tali lacune. Siffatta organizzazione sorse nel 1921 col M.O.C. Il successo riportato dal M.O.C. è dimostrato da queste statistiche sindacali, dove si confrontano gli iscritti ai sindacati socialisti e cristiani nei vari anni.

Anni	Social.	Crist.
1898	13.727	—
1901	21.125	11.000
1910	68.984	49.478
1913	126.745	102.177
1920	718.410	65.000
1922	618.871	162.036
1930	537.379	209.311
1933	629.532	300.713
1939	550.000	350.000
1945	511.851	342.500
1947	500.000	420.022
1949	—	500.239

Una triplice idea presiede alla struttura del M.O.C.: 1) *Totalità:* il M. tiene presente tutto l'uomo come personalità umana; 2) *Complessità:* i bisogni della classe operaia sono molteplici e diversi; ad essi si provvede con iniziative diverse; 3) *Unità*: questi sforzi non possono essere isolati, ma, pur realizzando una pluralità organizzativa, devono essere, per ovvie ragioni, organicamente coordinate.

L'unità delle organizzazioni è appunto il *M O.C.* per la parte francese-belga, lo *Algemeen Christelijk Werkersverbond* (*A.K.W.*) per la parte fiamminga.

Le organizzazioni specifiche sono le seguenti: 1) Economico-sociali: — sindacati cristiani (*C.S.C.* o *Confédération des Syndicats Chrétiens*); — mutue cristiane (*Alliance Nationale des Mutualités Chrétiennes*); — cooperative cristiane (*Fédération Nationale des Coopératives Chrétiennes*); — Comitato Politico Nazionale.

2) Culturali, sociali ed apostoliche: — gioventù operaia maschile (*K.A.J.* o *Katholieke Arbeiders jeugd*; *J.O.C.* o *Jeunesse Ouvrière Chrétienne*); — gioventù operaia femminile (*V.K.A.J.* o *Vrouwelijke Katholieke Arbeidersjeugd*; *J.O.C.F.* o *Jeunesse Ouvrière Chrétienne Féminine*); — operai adulti (*K.W.B.* o *Katholieke Werkliedenbonden*; *Equipes Populaires*); — donne operaie (*K.A V.* o *Katholieke Arbeiders Vrouwengilden*; *L.O.F.C.* o *Ligues Ouvrières Féminines Chrétiennes*).

b) Le **Confraternite del L.** in Spagna Sorsero nel 1948 come iniziativa del Movimento apostolico sociale di Madrid, realizzata dal Segretariato sociale diocesano sotto gli auspici del vescovo.

Il Movimento non è sindacale e non si propone di regolare i rapporti economici fra capitale e L.; neppure è Azione Cattolica. Si potrebbe dire «azione sociale cattolica» che, superato il mito marxista della «classe sociale», mira alla elevazione cristiana e professionale dei lavoratori. Le Confraternite del L. sono raggruppamenti di lavoratori delle diverse categorie, che raccolgono come in una grande famiglia tutti i lavoratori di una impresa. Fanno proprio il motto delle antiche corporazioni: « Gli uni per gli altri e Dio per tutti ». Chiedono all'associato di: «essere un lavoratore modello, con spirito combattivo, decisione, carità e personalità propria; vivere in stato di grazia abituale ed avere effettivo desiderio di santificarsi; far parte attivamente dell'avanguardia di cristianità che il Papa chiede per la salvezza del mondo ».

Le Confr. hanno personalità giuridica (essendo iscritte al registro della direzione generale di sicurezza e osservando la legge sulle associazioni del 1887). I fini delle Confr. sono: incorporazione a Cristo dei lavoratori con la professione della fede e la elevazione morale dei costumi; incorporazione dei lavoratori nella missione storica della Spagna cattolica; abilitazione tecnica del lavoratore ottenuta con una appropriata preparazione professionale; unione « fraterna » fra gli associati, e mutua assistenza sociale; raggiungimento di più cristiane condizioni di vita, giusta distribuzione della ricchezza, partecipazione azionaria degli operai alla proprietà dell'azienda. Le Confr. della diocesi sono regolate da un Consiglio diocesano, presieduto da un delegato diocesano ecclesiastico rappresentante del vescovo.

Nel febbraio 1951 si contavano già 25 Confr., tra maschili, femminili, miste. Solo a Madrid il numero degli associati supera i 25.000 ed è in continuo aumento con il sorgere di nuove Confr. I compiti specifici si sviluppano per sezioni: *Religioso:* quotidiane funzioni religiose nella cappella, esercizi spirituali, ritiri, attività missionarie, pellegrinaggi; *Studio:* circoli e corsi formativi, biblioteche, pubblicazioni, scuola per dirigenti; *Propaganda:* scuola per propagandisti, conferenze, stampa; *Azione apostolica:* le attività indicate dal programma; *Azione sociale:* informazione, carità, collocamenti, gestioni, sedi estive e di riposo, sanitaria, magazzini, villeggiature e abitazioni; *Formazione professionale:* già funzionano molti istituti di cultura e di istruzione specializzata; altri sono in formazione o in progetto; *Arte:* fisarmoniche, cori, danze, trattenimenti, rappresentazioni teatrali, cinema; *Sport:* palla al cesto, calcio, escursioni, scacchi.

Il Consiglio diocesano di Madrid ha nel centro della città un vasto edificio di 61 piani con cappella, cinema, bar, circoli, sale di riunioni, di soggiorno e da gioco, clinica; ha organizzato un servizio gratuito di infermiere diplomate a domicilio, scuole diverse, una cooperativa di consumo; a El Espinar (50 km. da Madrid, oltre 1000 m di altezza) tiene la Casa Betania come sede di villeggiatura, a prezzi modicissimi, durante l'estate, e per il resto dell'anno come casa degli esercizi spirituali. Le statistiche del bene fatto da queste pur recenti creazioni spagnole hanno un'imponenza suggestiva. Cf. *Informazione spagnola* (bollettino d'informazione dell'ufficio stampa dell'ambasciata di Spagna presso la S. Sede), febbraio 1951, p. 2-3; riportato in *L'Osserv. Rom.* 10-III-1951.

c) Le ***A.C.L.I.*** (= Associazioni Cristiane Lavoratori Italiani), nate nel 1944, ricevevano l'11 marzo 1945 in un discorso di Pio XII, a chiusura del primo convegno dell'Italia centro-meridionale, un riconoscimento ufficiale solenne. In esso erano chiamate « cellule dell'apostolato cristiano moderno », destinate a procurare « alle altre società ed opere di assistenza delle classi lavoratrici un aiuto prezioso..., i loro migliori membri, i loro più sicuri dirigenti... ». Veniva chiaramente affermato « quale importante dovere ed ufficio di impulso, di vigilanza, di preparazione e di perfezionamento spetta alle A.C.L.I. nei riguardi del lavoro sindacale... », allora svolto nella Confederazione Generale Italiana del Lavoro (C.G.I.L.), che raccoglieva lavoratori di ogni partito e di ogni religione. Le A.C.L.I. però non dovevano limitarsi al solo compito di preparazione al sindacato, ma dovevano dare al lavoratore cristiano «la possibilità di estendere il suo sapere e il suo potere agli altri campi della vita privata e pubblica»; dovevano quindi essere un movimento completo che prepara il lavoratore a tutta la vita religiosa, morale, sindacale, familiare e politica.

Nel 1946 per esigenze contingenti le A.C.L.I. si definivano « espressione della corrente sindacale cristiana

in seno al sindacato unitario ». Nel 1948 la corrente sindacale cristiana usciva dalla C.G.I.L., essendovi impossibile condurre una seria azione sindacale a causa della faziosità politica della corrente comunista. Nello stesso anno si costituiva la Libera C.G.I.L. per opera delle A.C.L.I., che assumevano allora una definizione più confacente alle loro origini chiamandosi (sett. 1948) « movimento sociale dei lavoratori cristiani ».

Per promuovere l'elevazione degli operai e preservarli dalle contaminazioni marxistiche le A.C.L.I. vogliono: 1.° portare i lavoratori cristiani a posti di sempre maggiore responsabilità nella vita amministrativa dei comuni e delle province, nella vita sindacale, nella vita politica e nelle attività sociali; 2.° svolgere opera educativa e formativa completa per preparare spiritualmente e tecnicamente la classe lavoratrice e, in particolare, i suoi migliori elementi ad assumere le responsabilità di cui sopra: all'uopo servono ritiri spirituali, scuole e corsi sociali generali e specializzati, conferenze formative...; 3.° organizzare tra lavoratori i servizi sociali per lavoratori; i quali servizi mentre procurano vantaggi concreti agli assistiti, sono palestra di formazione per chi li organizza e permettono di penetrare nella massa lavoratrice per orientarla cristianamente e per individuarvi gli elementi più capaci.

I principali ***servizi*** delle A.C.L.I. sono: *a*) patronato A.C.L.I.: ente di diritto pubblico per l'assistenza ai lavoratori nello svolgimento delle pratiche necessarie ad ottenere i benefici stabiliti dalle attuali leggi sociali; *b*) scuole professionali per ragazzi e per disoccupati, che mirano a qualificare la mano d'opera (Ente Naz. A.C.L.I. Istruzione Professionale: E.N.A.I.P.); *c*) attività economiche: vari tipi di cooperative, anche spacci bevande, e circoli ricreativo-culturali; *d*) sport, turismo, folklore popolare...; *e*) pensioni familiari ai monti e al mare.

Particolare importanza ha assunto il ***Patronato A.C.L.I.***, nazionale, riconosciuto giuridicamente con D. M. 24-12-1947. Svolge la sua attività attraverso la Sede centrale di Roma, 92 patronati provinciali, una ventina di patronati all'estero, c. 7000 segretariati del popolo. Oltre alla assistenza morale e all'educazione sociale del lavoratore affinchè conosca i diritti che promanano dalle leggi sociali della previdenza e del L., il Patronato esplica tutte le pratiche necessarie a conseguire: le indennità e le rendite per infortunio sul L.; le pensioni di invalidità, vecchiaia e morte; le indennità, le cure e ricoveri per tubercolosi, malattie professionali e malattie in genere; gli assegni familiari, di nuzialità e natalità; i sussidi di disoccupazione ed i sussidi di guerra; il risarcimento dei danni; le pensioni civili e militari; la riparazione dei danni di guerra; la liquidazione dei fondi di previdenza e delle indennità di quiescenza; aiuti e soccorsi della beneficenza pubblica e privata; tutti i diritti consacrati dalla legge del L. e da altre leggi.

Il Patronato assiste ancora: nei rapporti con le pubbliche amministrazioni; nelle richieste di atti notori e di stato civile; nella formulazione di istanze e ricorsi; nell'avviamento al L. all'estero. A queste funzioni aggiunge la consulenza in tema di: legislazione del L.; legislazione igienico sanitaria e protezione del L.; legislazione tributaria...

La S. Congr. Concistoriale in data 1 dicembre 1950 ha deciso che l'unico Patronato dei cattolici è il Patronato A.C.L.I.: la decisione è stata presa nei confronti dell'O.N.A.R.M.O.

Le A.C.L.I. hanno l'organizzazione di Circolo, di Nucleo aziendale e di Categoria. Il Nucleo aziendale A.C.L.I. è l'unica organizzazione cristiana che opera nelle aziende e coordina l'attività di tutti i militanti cristiani dell'azienda.

I rapporti delle A.C.L.I. con la gerarchia ecclesiastica sono enunciati nell'art. 56 dello Statuto: « I circoli lavoratori e gli organi mandamentali diocesani, provinciali, regionali e centrali hanno un Assistente ecclesiastico nominato dalle competenti autorità. L'Assistente eccles. cura che l'attività delle A.C.L.I. si svolga in armonia con i principii della morale cristiana e con le direttive della Chiesa; esso attende all'opera di educazione e di elevazione religiosa dei soci in conformità agli scopi di cui all'art. 2 ». I dirigenti laici hanno quindi autonomia nelle attività puramente economiche e tecniche: dipendono invece dall'autorità eccles. per la parte religiosa e morale del loro programma e per l'indirizzo generale del movimento. (Perciò le A.C.L.I. si distinguono dall'Azione Cattolica, che in tutto dipende dall'autorità eccles., dalla quale riceve il mandato).

« Occorre che quanti hanno a cuore l'elevazione e il vero benessere, oltre che materiale, morale e religioso dei ceti operai in Italia, vedano nelle A.C.L.I. lo strumento, nelle presenti circostanze più adatto e meglio rispondente al raggiungimento di sì alto scopo, ne approfondiscano il programma e indirizzino alla sua felice attuazione ogni possibile sforzo » (lettera della Segreteria di Stato di S. S. al Consiglio naz. A.C.L.I., 15 settembre 1949).

***d*) I problemi rurali. Il Boerenbond.** Il bucolicismo idilliaco poetico, col quale si suol considerare il L. e il lavoratore agricolo (del resto in parte fondato da alcuni veri motivi), non basta a farci dimenticare i gravi problemi tecnici, economici, morali e religiosi che travagliano il mondo agricolo: l'ambiente morale, sociale, economico, psicologico dei contadini, l'industrializzazione agricola e suoi rapporti con il mondo dell'industria, la proprietà rurale, la cooperazione, l'istruzione professionale, l'organizzazione sindacale, la sicurezza sociale, la istruzione e l'educazione religiosa...: problemi che in questi ultimi tempi le devastazioni e gli squilibri prodotti da guerre immani hanno enormemente acuito (cf. *I problemi della vita rurale*, ICAS, Roma 1948; *L'Osserv. Rom.*, 29-VIII-1951). Il mondo rurale è oggi caratterizzato da una grande irrequietezza che, partendo da motivi economico-sociali, si allarga fino al campo dello spirito e della religione. I contadini, specialmente i braccianti, si vanno orientando verso il comunismo, nel quale sono invitati a vedere il miraggio allettante di prosperità e di giustizia sociale, lungamente desiderate. D'altra parte la classe agricola fu per lungo tempo trascurata dalla legislazione sociale e, anche dal lato religioso, non ebbe cure così attente e assidue nè iniziative così aggiornate come le altre classi sociali.

Il pensiero della Chiesa sui problemi rurali è enunciato in solenni documenti del Papa, dei vescovi, dei sociologi cristiani (v. *La Chiesa e il problema rurale*, in *Aggiornam. sociali*, maggio 1950, p. 129-36), che, riconosciute l'importanza e la complessità del problema rurale come problema religioso-morale, economico, sociale, e l'urgenza

della sua soluzione, propone le condizioni per una equa soluzione: 1) evitare sia la sfrenata libertà di concorrenza, sia il despotismo interventistico dello Stato; — 2) subordinare i valori economici ai valori superiori della persona e della famiglia; — 3) combattere il latifondismo e i grandi trusts terrieri favorendo la piccola proprietà; — 4) incrementare l'azienda agricola familiare, che presenta grandi vantaggi economici, sociali, morali, ed è la condizione più adatta per l'elevazione della classe agricola; — 5) assicurare agricoltori competenti, aperti al progresso, onesti; — 6) promuovere l'organizzazione professionale degli agricoltori in sindacati e in associazioni, che ne tutelino i giusti interessi, li assistano tecnicamente nella produzione e nel commercio dei prodotti; — 7) favorire la cooperazione degli agricoltori (ad es., le cooperative di produzione, di credito, di consumo..., i contratti di società per i salariati rurali); — 8) armonizzare gli interessi della classe agricola con gli interessi della comunità nazionale e con le esigenze della pace sociale. Cf. Radiomessaggi di Pio XII, Pentecoste 1941 e I-IX-1944, in I. Giordani, *Le encicliche sociali*[2], p. 509, 562; Discorso di Pio XII ai coltivatori diretti italiani, 16-XI-1946, in *L'Osservatore Rom.*, 17-XI-1946, p. 1; Messaggio di Pio XII alla Settim. sociale del Canadá, 31-VIII-1947, AAS 1947, p. 478, e alla Settim. soc. di Napoli, 15-IX-1947, e conclusioni di questa settimana in *I problemi della vita rur.*, Roma, ICAS 1948, p. VIII, 273 ss; Disc. di Pio XII ai delegati della FAO (Food agriculture organization, organismo creato dall'ONU, che si occupa del problema agricolo e alimentare di tutto il mondo), 21-II-1948, in *L'Osservat. Rom.*, 22-II-1948, p. 1; Pastorale dei vescovi dell'Italia meridion., 25-I-1948, in *Docum. cath.*, 6-VI-1948, col. 748; Dichiaraz. della *Nation. Cath. Rural Life Conference* degli Stati Uniti, 15-IV-1947, in *Docum. cath.*, l. c., col. 754; Dichiaraz. dell'*Unione di Malines*, 28-IX-1948 in *Cahiers d'act. relig. et soc.*, 1-III-1950, p. 143 ss; *Carta di Malines sui problemi rurali*, in *Aggiornam. soc.*, genn. 1950, p. 23 s.

Per lungo tempo la Chiesa fu sola a tentar di realizzare questi programmi, specialmente attraverso l'opera oscura ma preziosissima dei suoi parroci di campagna.

Ma poichè le iniziative delle parrocchie rurali non sembrano più bastevoli la Chiesa chiama all'opera anche i laici e promuove iniziative più vaste come il **Movimento Rurale** recentemente sorto in seno alla GIAC: con conferenze, corsi di studio, pubblicazioni, organizzazioni di feste e di giochi tipici delle campagne, soprattutto col contatto continuo, i giovani del Movimento Rurale s'adoprano per reintegrare nel mondo agricolo il senso cristiano della vita. — Grandiosa iniziativa è la **National Catholic Rural Life Conference** sorta nel 1923 a Saint Louis (Missouri) per dare assistenza morale e tecnica ai rurali, e potenziare, mediante l'educazione e la formazione religiosa, l'unità familiare seriamente insidiata dall'immoralità e dal progresso disordinato. Nel giugno 1951 promosse un Congresso internazionale: cf. *L'Osserv. Rom.*, 30 giugno e 1 luglio 1951 con notizie di altre istituzioni cattoliche e rurali. Discorso del Papa ai congressisti: AAS 43 (1951) 554–57.

La più nota e gloriosa istituzione in questo campo, ammirata e studiata in tutto il mondo, è il **Boerenbond** belga, fondato a Lovanio nel 1890 da tre campioni delle idee sociali di Leone XIII: il parroco di campagna Mellearts J. Fernand, i Ministri Georges Helleputte e Franc. Schollaert. « È una istituzione cristiana, sociale ed economica. Si propone di favorire il progresso religioso e morale dei suoi membri, di migliorare la loro formazione generale e sociale e le loro capacità professionali, e prende a cuore i loro interessi materiali: si propone, in una parola, di fare della nostra popolazione agricola una classe forte, istruita e cristiana » (art. 2 dello Statuto). È una delle prime realizzazioni nazionali della sociologia cristiana, applicata al mondo dell'agricoltura dalla parte fiamminga del Belgio.

Lo sviluppo del B. è stato prodigioso: riuscì ad edificare una vastissima, magnifica rete di servizi ad uso dei suoi membri, e a concentrare circa 100.000 capofamiglia agricoli; a fianco degli uomini unì le donne in una lega (che conta oltre 90.000 membri, madri di famiglia), e la gioventù agricola femminile e maschile: questi dati appaiono tanto più significativi se si considera il territorio relativamente piccolo sul quale il B. estende la sua attività (le province di lingua fiamminga e la parte vallona del Brabante). Nella lettera collettiva del Natale 1936, l'episcopato belga scriveva: « Le opere sociali costituiscono una solida garanzia per l'avvenire del Belgio: beninteso, esse non sono perfette, ma è innegabile che esse hanno preservato dalle dottrine sovversive, e quindi salvato, una gran parte della classe operaia e, per così dire, tutta la popolazione agricola. In questo momento esse formano uno dei baluardi più sicuri contro l'invasione del comunismo ».

Il B. attualmente comprende più di 1300 gilde (associazioni locali) dirette dal clero della parrocchia. Le gilde comprendono la comunità parrocchiale o comunale degli agricoltori, orticultori, floricultori. Sono dirette da un Consiglio, i cui membri vengono eletti tra gli associati; il parroco o un suo delegato ne fa parte di diritto. In seno alle gilde sono costituite numerose sezioni, con direzione e statuti propri, che tutelano gli interessi specifici dei vari membri della famiglia associata (come la lega delle massaie), e gli interessi economici dei gruppi (come la sezione di acquisto e vendita in comune, la cassa rurale, le latterie in cooperativa, la mutua assicurazione sul bestiame...). Alcune di queste sezioni hanno forma giuridica, altre sono semplici associazioni di fatto. Per salvaguardare l'unità d'azione tra la gilda e le varie sezioni, il Consiglio è largamente rappresentato nella direzione delle varie sezioni; per contro le sezioni hanno i loro delegati presso il Consiglio della gilda.

Le gilde comprese in un determinato circondario amministrativo designano un certo numero di loro rappresentanti quali membri componenti della Federazione regionale, in seno alla quale essi eleggono un nuovo Comitato. Il cappellano del Comitato federale viene nominato dal vescovo della diocesi, e svolge la sua opera sotto la direzione del cappellano generale dell'opera

L'organismo centrale, il *Boerenbond belga*, la cui sede è a Lovanio, è composto come le gilde locali e, come esse, è un'associazione di fatto. Comprende il *Consiglio generale* della Lega, corpo consultivo e rappresentativo composto dai delegati delle Federazioni regionali; il *Comitato direttivo*,

cui è attribuita la direzione generale dell'organizzazione, composto di membri eletti dal Consiglio generale della Lega e dei presidenti delle società economiche del B.; il *Comitato esecutivo* permanente, che provvede all'esecuzione delle decisioni del Comitato direttivo, ed è composto da alcuni membri dello stesso Comitato e dal segretario generale. Il cappellano generale, nominato dall'episcopato belga, fa parte di diritto dei vari organi dirigenti, ed è coadiuvato da un certo numero di cappellani provinciali.

L'attività sociale del B. si svolge innanzitutto attraverso il segretario generale, che ha il compito di studiare tutte le questioni concernenti la vita religiosa, morale, sociale e professionale degli associati, e di provvedere alla loro formazione tecnica e professionale: sono compresi in questo campo d'azione il servizio d'ispezione, la lega delle massaie, la cassa mutua di assegni familiari, la cassa di compensazione per gli assegni familiari, il servizio di collaborazione sociale.

Le attività economiche del B. sono sviluppate attraverso la società di acquisto e vendita in comune, la cassa centrale del credito rurale, le assicurazioni, il servizio tecnico.

Il miglioramento dei metodi di lavorazione grazie alla volgarizzazione della scienza agricola, ha costituito una delle principali preoccupazioni dei dirigenti del B., che hanno svolto un'opera quanto mai efficace in questo campo: giornali, riviste tecniche, conferenze, insegnamento post-scolastico, libri e biblioteche professionali, esposizioni, coltivazioni sperimentali..., nulla è stato trascurato per portare a conoscenza degli affiliati i più progrediti metodi di lavorazione agricola.

Il B. ha dato meravigliosi risultati. Oltre il rafforzamento dello spirito di associazione fra le popolazioni agricole, si ricorda, tra l'altro, che ha impresso al tenore di vita nelle campagne un importante miglioramento. La casa fu oggetto delle prime cure; e non si trascurò occasione per concedere aiuti diretti agli affiliati o metterli in condizione di averne dal governo, al fine di sostituire le vecchie loro case insufficienti o malsane con nuove abitazioni rispondenti ai requisiti igienici: moltissime furono edificate direttamente dal servizio di costruzione del B., mentre il Servizio tecnico preparò migliaia di progetti, provvedendo in seguito, a sua volta, alla costruzione di centinaia di fattorie, abitazioni, scuole, latterie. La Cassa rurale ha concesso oltre 50 mila prestiti per l'acquisto, la costruzione e la riparazione di abitazioni rurali. L'assistenza igienico-sanitaria delle campagne è accuratamente assicurata, specialmente alle donne incinte, dal servizio d'igiene rurale della Lega delle massaie. Le famiglie numerose dei lavoratori ricevono dalla Cassa di compensazione e dalla Cassa mutua degli assegni familiari un congruo contributo finanziario.

Di particolare importanza è stata l'opera del B. per il miglioramento e lo sfruttamento dei terreni, dissodamento, sgombero, livellamento di aree incolte e devastate, drenaggio di terreni umidi, intensificazione delle colture, perfezionamento dei metodi di coltura agricoli ed orticoli.

Nè si dimentichi che la conservazione della fede e dei buoni costumi nelle campagne è in gran parte merito del B., che si onora di essere confessionale. Cf. *L'Osserv. Rom.*, 12-IV 1951, che abbiamo in larga parte riprodotto. Un ambito elogio all'opera del B. è contenuta nella lettera gratulatoria che, in occasione del sessantesimo dell'organizzazione (29-V-1950), la S. Sede inviava al cappellano generale mons. Carlo Cruysbergs (*L'Osserv. Rom.*, 28-V-1950). — v. *De belgische B. jubileert* (1890-1950). — A. Varzim, *Le B. belge, l'oeuvre du relèvement et de la grandeur de la classe agricole d'un pays*, ivi 1934.

Nelle province vallone è istituita anche l' ***Alleanza Agricola Belga***, sorta nel 1929 dalla fusione di tutte le organizzazioni rurali di ispirazione cristiana. Il suo scopo prevalente è di promuovere la prosperità dell'agricoltore, ispirandosi alle encicliche pontificie e alle direttive dell' episcopato, mediante un'azione professionale, sociale, economica, morale e religiosa. Circa i rapporti con il Boerenbond, l'Alleanza, pur restando indipendente, si ispira ad un'intesa amichevole, come, ad es., quando si tratta di intervenire presso il governo e il parlamento in favore della classe agricola.

Analogo al belga nella struttura e nel programma, è il ***Boerenbond Olandese***, nel quale peraltro le origini e le attività sono più profondamente marcate dalla presenza combattiva delle istituzioni protestanti e neutre. Con queste il B. olandese mantiene una continua collaborazione dal 1940 (dopo che nel 1918 si era sganciato dall'organizzazione unica dei rurali, esistente già da più di 50 anni), ottenendo dalle autorità pubbliche dei risultati concreti considerevoli, come le leggi sociali per gli operai agricoli e contratti d'impiego vantaggiosi per i contadini. Effetto di questa collaborazione è la ***Fondazione dell'Agricoltura***, che prelude ad un apposito organo di diritto pubblico, grazie a cui lo Stato sarà liberato da buona parte delle sue incombenze nel settore rurale. Più del 90 % della popolazione agricola cattolica olandese fa parte del B. Il 40 % dei rurali olandesi sono cattolici e il loro peso si rivela sempre più decisivo.

B) Anche lo Stato ha un compito essenziale, intrinseco alla natura stessa della società politica, nella soluzione dei problemi del L. Leone XIII afferma apertamente che « è stretto obbligo dello Stato prendersi la dovuta cura del benessere degli operai » e condanna l'assenteismo statale propugnato dalla teoria liberale del « lasciar fare, lasciar passare ». Un'esperienza ormai secolare ci insegna che lo Stato gendarme, di concezione liberale, finisce per divenire uno Stato di parte, uno Stato borghese, che protegge l'interesse dei forti, a detrimento dei deboli. D'altra parte il lavoratore non ha bisogno soltanto di libertà, ma anche di tutela e di aiuto positivo, da concretarsi in leggi e in istituzioni sociali. « Il ceto dei ricchi, forte per se stesso, abbisogna meno della pubblica difesa; le misere plebi, che mancano di sostegno proprio, hanno specialmente necessità di trovarlo nel patrocinio dello Stato. E però agli operai, che sono nel numero dei deboli e dei bisognosi, deve lo Stato a preferenza rivolgere le sue cure e provvidenze ». Sessant'anni or sono, quando lo Stato era abitualmente assente dalle competizioni sociali, queste dichiarazioni di Leone XIII avevano un accento quasi rivoluzionario; oggi anche i governi d'ispirazione liberale, spinti dagli avvenimenti e superate le discussioni sulla legittimità dell'intervento statale, sono

pronti a intervenire, talora anche troppo e troppo male, nelle lotte del L. Tuttavia non è a dire che i governi attuali, anche quelli che si richiamano ai principii cristiani, rivolgano «le loro cure e provvidenze» alle «misere plebi» con la sollecitudine, chiaroveggenza, spontaneità e animo spoglio da interessi demagogici di partito, che sarebbero auspicabili.

Che lo STATO (v.), come potere pubblico, abbia il diritto e il dovere d'interessarsi del L. applicandogli la forza e la tutela delle leggi, oggi è generalmente ammesso, e a ragione, specialmente dopo le felici esperienze fatte dalle nazioni più progredite, come gli Stati Uniti, l'Inghilterra, la Germania, il Belgio.

Affinchè la legislazione sociale risponda ai reali bisogni e sia efficace nella applicazione, occorre che sia illuminata da una conoscenza esatta della condizione del L. nel paese. Ciò si ottiene con statistiche accurate e complete, affidate ad uomini esperti ed imparziali, incaricati dal governo, con autorità sugli organi dell'amministrazione interna, con diritto di entrare liberamente nei centri di L. per rilevarvi tutti i fatti relativi alla condizione degli operai e delle imprese. Con queste conoscenze vagliate da un *ufficio nazionale del L.* lo Stato può procedere a una vera legislazione del L., completa, sistematica, non già frammentaria, effimera, sterile, come quella che è dettata di volta in volta dalla polemica politica o dagli interessi elettorali di partito. Essa deve abbracciare: *l'organizzazione operaia* (diritto di coalizione, associazioni di consumo, di produzione, di credito, camere di L., camere arbitrali, sindacati...); *l'ordinamento del L.* (l'ammissione degli operai, durata, sicurezza, igiene del L.); *la retribuzione* (salario, contratto, modo e tempo di pagamento); la *regolazione degli indennizzi* per gli infortuni e delle assicurazioni; *l'ispezione del L.* (perchè le leggi emanate vengano puntualmente adempite). Gli Stati moderni tendono a formarsi un codice del L. che supplirebbe le gravi deficienze dei codici civile e di commercio, rendendo più facile, completa e sicura l'attuazione della giustizia sociale.

C) Alla efficace e stabile soluzione dei problemi del L. nell'attuale fase della civiltà e della storia umana si richiede il concorso della **società internazionale**, come prova, non foss'altro, il fallimento dell'economia autarchica e l'impossibilità esperimentata in molti paesi, tra i quali l'Italia, di rimediare con le sole risorse nazionali alla gravissima piaga della disoccupazione. Come sorsero la SOCIETÀ DELLE NAZIONI (v.) e l'O N.U. (v.) per i problemi politici, l'U.N.E.S.C.O. per i problemi culturali, la F.A.O. per i problemi dell'alimentazione, così sorse l'**O.I.L. (Organizzazione Internazionale del Lavoro)** per i problemi del L. Riassumiamo una comunicazione di *Aggiornamenti sociali*, febbraio 1950, p. 55-60.

1) L'O.I.L. è una istituzione di diritto pubblico internazionale, nata con la SOCIETÀ DELLE NAZIONI (v.) e auspicata dai sindacalisti cristiani, i quali avevano ripetutamente chiesto al Congresso della Pace «la creazione di un istituto internazionale del L., incaricato di preparare e promuovere la legislazione operaia a cui dovessero conformarsi le diverse legislazioni nazionali e vegliare alla sua applicazione per mezzo di un'ispezione internazionale». Le prime iniziative del genere si devono appunto ai cattolici. Già nel 1884 sotto la presidenza di mons. MERMILLOD (v.), si costituì l'*Unione di Friburgo*, in cui personalità cattoliche di diversi paesi si riunivano ogni anno per studiare insieme i problemi sociali e sindacali. Nel 1887 il cattolico svizzero DECURTINS domandava al Consiglio federale del suo paese di farsi promotore di una conferenza internazionale per gettare le basi di una regolamentazione uniforme del L. Da questa idea nacque nel 1890 la *Conferenza di Berlino*, alla quale assistette come rappresentante della S. Sede il principe-vescovo di Breslavia. Nel 1893 lo stesso Decurtins nell'Assemblea operaia di Bienne propugnò la convocazione di un congresso di delegati operai, senza distinzione di nazionalità, di confessione religiosa e di opinione politica, allo scopo di favorire un'intesa sulla protezione del L.

Nel 1900 si fondava l'*Associazione* per la protezione legale dei lavoratori, dove era rappresentata ufficialmente anche la S. Sede. Aveva un *Ufficio* permanente a Basilea, con l'incarico di raccogliere la documentazione e di unificare le ricerche. Erano previsti due organismi: uno tecnico, per stendere progetti e suggerire proposte; l'altro diplomatico per prendere le relative decisioni, in forza di speciali poteri ricevuti dai rispettivi governi. Tra i risultati ottenuti da quest'Associazione va ricordata la convenzione sul L. notturno delle donne e sulla proibizione del fosforo bianco nella fabbricazione dei fiammiferi, proposta dalla conferenza tecnica di Berna nel 1905 e ratificata dalla conferenza plenipotenziaria nel 1906. Nel 1913 una nuova conferenza tecnica stabiliva i testi di convenzioni sulla limitazione della durata del L. delle donne e dei giovani, e la proibizione del L. notturno dei fanciulli, ma lo scoppio della prima guerra mondiale (1914) ne impedì la ratifica da parte della conferenza diplomatica.

2) L'O.I.L. fin da principio si dichiarò e si mostrò al di sopra di ogni ideologia politica. Benchè sorta insieme con la Società delle Nazioni, rivendicò sempre campo e compiti distinti, con tale successo che vi aderirono anche paesi non membri della S. d. N. (come gli Stati Uniti d'America). La preoccupazione della giustizia sociale sul piano nazionale e internazionale fu sempre uno dei punti più caratteristici dell'O.I.L., solennemente proclamato sia nella Carta di fondazione, sia nella Costituzione che l'O.I.L si è data il 9 ottobre 1946 per adeguarsi alla nuova situazione del dopoguerra. Questa, come già la dichiarazione di Filadelfia (1944), afferma principii cristiani (il L. non è una merce; la libertà di espressione e di associazione è una condizione indispensabile di progresso umano; la povertà costituisce un pericolo per tutti...), e propone di combattere l'ingiustizia che regna ancora nelle condizioni di L. con i mezzi suggeriti anche dalla sociologia cristiana (fissazione di una durata massima della giornata e della settimana di L.; lotta contro la disoccupazione; garanzia di un salario conveniente; protezione contro le malattie professionali, gli infortuni, ecc.; difesa dei lavoratori occupati all'estero; affermazione del principio della libertà sindacale...).

3) Gli organi dell'OIL sono ancora quelli previsti nella Carta del 1919: la Conferenza generale dei rappresentanti degli Stati aderenti, il Consiglio di amministrazione; l'Ufficio Internazionale del Lavoro.

a) *La Conferenza generale* si riunisce normal-

mente una volta all'anno, con la partecipazione di 4 delegati (2 del governo, 1 dei datori di L. e 1 dei lavoratori) per ogni Stato membro dell'OIL. Secondo la Costituzione del 1946, sono membri dell'OIL: gli Stati che vi aderivano il 1° novembre 1945; i paesi membri dell'ONU; gli altri paesi che fanno richiesta e che sono accettati dai delegati con almeno 2/3 di voti favorevoli. I delegati possono essere accompagnati alla Conferenza da consiglieri tecnici, i quali però non hanno diritto di voto. Ogni delegato ha diritto di votare individualmente su tutte le questioni sottoposte alle deliberazioni della Conferenza, di modo che i rappresentanti di uno stesso paese possono prendere atteggiamenti diversi sullo stesso punto. Questo diritto di voto individuale è una delle caratteristiche più importanti dell'OIL.

b) *Il Consiglio di amministrazione* è composto di 32 persone: 16 rappresentanti dei governi, 8 dei datori di L., 8 dei lavoratori. Si rinnova ogni tre anni ed elegge tra i suoi componenti un presidente e 2 vicepresidenti, in modo che siano rappresentate tutte e tre le categorie (governo, datori di L. e lavoratori).

c) *L'Ufficio Internazionale del Lavoro* (*U.I.L.*) è presieduto da un direttore generale designato dal Consiglio di amministrazione. Il personale dell'UIL è scelto dal direttore generale e deve appartenere a varie nazionalità. L'UIL ha un carattere esclusivamente internazionale e non riceve istruzioni da nessun governo, da nessuna organizzazione. Raccoglie e distribuisce informazioni sulla regolamentazione internazionale del L., prepara la sessione delle Conferenze generali, assiste i governi nell'esecuzione delle decisioni delle Conferenze, pubblica la *Revue internationale du Travail*, una *Série législative* di testi e documenti sulla legislazione sociale di tutti i paesi e un *Annuaire des statistiques du Travail* in 3 lingue (inglese, francese e spagnuola).

La sede ufficiale dell'UIL è Ginevra, in un palazzo costruito appositamente per esso, e inaugurato nel 1926. Sulla parete del grande scalone è appeso un quadro di Maurice Denis, rappresentante Cristo lavoratore, che parla agli operai. Durante la guerra mondiale, per maggior sicurezza e libertà di comunicazioni, si trasferì nel Canadà, dove rimase fino al 1948.

4) Secondo gli statuti dell'OIL le decisioni della Conferenza generale possono assumere la forma d'una *convenzione internazionale* o di una *raccomandazione* purchè riscuotano in tale senso il voto favorevole di almeno 2/3 dei votanti Le decisioni o progetti, che non raggiungono tale maggioranza, possono essere oggetto di *convenzioni particolari* tra i membri che lo desiderano.

Le convenzioni adottate dalla Conferenza non hanno, ovviamente, nessun valore giuridico effettivo nei vari paesi, finchè non sono accettate e ratificate dai rispettivi parlamenti e governi. Tuttavia i diversi membri dell'OIL sono obbligati: a sottoporre la convenzione all'autorità nazionale del proprio paese, allo scopo di farla adottare come legge o di prendere altre misure equivalenti, non più tardi di un anno dalla chiusura della Conferenza in cui fu adottata la convenzione; a informare il direttore generale dell'UIL, circa le misure prese per ottenere la ratifica nei rispettivi paesi e circa la ratifica eventualmente ottenuta; se la convenzione non ottiene la ratifica, bisogna informare il direttore generale sullo stato della legislazione e della pratica riguardante la questione trattata nella convenzione.

Alla « raccomandazione » si ricorre quando l'oggetto non si presta all'adozione immediata di una convenzione. Anche per essa i rappresentanti degli Stati devono adoperarsi per farla adottare come legge dai rispettivi paesi, e tenere informato il direttore generale sulle difficoltà e l'esito dei loro tentativi.

L'adozione di una « convenzione » o di una « raccomandazione » da parte della Conferenza o la sua ratifica da parte di uno Stato non possono pregiudicare in nessun caso leggi, usi e accordi più favorevoli di quelli previsti dalla convenzione o raccomandazione stessa.

5) Tutti riconoscono che in un trentennio di vita l'OIL ha svolto un'opera veramente preziosa e feconda. Già nel 1939 si contavano al suo attivo 65 convenzioni e 55 raccomandazioni su questioni importantissime (durata del L., sicurezza dei lavoratori, protezione del L delle donne e dei fanciulli, organizzazione internazionale del L. e legislazione sociale, disoccupazione, organizzazione dei lavori pubblici, soppressione degli uffici di collocamento a pagamento, formazione professionale, protezione della mano d'opera indigena nelle colonie, protezione degli emigranti, misure a favore dei marittimi, dei salariati agricoli, degli impiegati, degli intellettuali, il pagamento delle ferie, l'impiego dei tempi liberi dal lavoro, prevenzione degli infortuni....). Nel 1948 giungeva all'UIL la millesima ratifica....

6) Nei principii e nelle realizzazioni dell'OIL non c'è nulla che si opponga ai principii e alle direttive dei cattolici. Essi quindi possono con tranquillità, anzi debbono, dare all' Organizzazione ginevrina appoggio e simpatia. L'OIL, da parte sua, apprezza la collaborazione dei cattolici, e ricorre volentieri ad essi per informazioni e inchieste, come ha fatto varie volte con la JOC (v.) e Pax Romana (v. Intellettuali, VII). Ogni anno poi, nell'*Année sociale* (pubblicazione ufficiale che riassume l'attività dell'anno precedente) si dedica un capitolo alla Chiesa cattolica. Dal 1926, dietro richiesta del direttore generale e in pieno accordo con l'autorità ecclesiastica, l'UIL conta tra i suoi membri un sacerdote, incaricato di partecipare ai suoi lavori e di assicurare le relazioni con le organizzazioni cattoliche. Nel 1926 e nel 1929 le riunioni della Conferenza generale furono addirittura presiedute da un sacerdote cattolico.

Albert Thomas, primo direttore generale dell'OIL, socialista († 1932), dichiarava lealmente: « Ogni volta che noi abbiamo lavorato coi cattolici l'abbiamo potuto fare con uno spirito non dico di tolleranza reciproca, ma con la stessa fede ardente e appassionata, malgrado la diversità della sua sorgente, per la realizzazione dell'ideale comune ».

D) Gli operai medesimi, pur « essendo nel numero dei deboli », possono e debbono concorrere alla soluzione della questione operaia. All' uopo Leone XIII invita esplicitamente i lavoratori a organizzarsi per essere più forti nella tutela dei loro legittimi interessi. Il Pontefice lamenta che nel secolo precedente siano state sciolte le antiche Corporazioni d'arti e mestieri « senza nulla sostituirvi »; per cui avvenne che « a poco a poco gli operai rimasero soli e indifesi, in balìa della cupidigia dei

padroni e di una sfrenata concorrenza ». Orbene, « gli operai scioglieranno debitamente la loro questione se, uniti in associazioni e saggiamente diretti, si metteranno per quella medesima strada che, con tanto vantaggio per loro stessi e per la loro società, tennero i loro padri ». Cf. L. CIVARDI in *L'Osserv. Rom.*, 10-V-1951.

Beninteso, la forza dell'associazione, che la legge di natura offre ai lavoratori e la Chiesa consacra con la sua approvazione (v. SINDACALISMO), non deve essere usata per commettere altre ingiustizie contro gli individui e contro la società, nè funzionare come semplice forza disgiunta dal diritto e quindi come violenza e ricatto. E ognuno può dire se questo avvertimento non trova il bersaglio da colpire: ognuno sa che oggi il sindacalismo di parte estremista, specialmente con l'abuso dello SCIOPERO (v.) non motivato da congrue ragioni e non condotto secondo le regole di diritto e di equità, è diventato la precipua fonte di turbamenti interni in parecchi Stati, cosicchè è riuscito a invilirsi e quindi a rovinarsi, da se stesso, non poco, davanti all'opinione pubblica e davanti alle autorità costituite.

Oggi pare a molti — non « capitalisti reazionari », nè ignobili, pavidi e sciocchi — che il problema operaio riceverebbe una soluzione più equa, più completa, sicura e duratura, senza pregiudizio del corpo sociale, se gli operai stessi non solo moderassero le loro richieste secondo le esigenze della vera giustizia sociale, ma anche le graduassero secondo le concrete possibilità esistenti al momento nel corpo sociale, se abbandonassero nella lotta i metodi ingiusti e illegali, e non permettessero che i loro troppo reali bisogni siano sfruttati dalla demagogia, anzichè per il trionfo sociale della giustizia, per il trionfo politico di un partito o di un imperialismo straniero.

E) Ovviamente e « in primis » alla soluzione della questione operaia debbono concorrere i **padroni** anche indipendentemente dalla legislazione che ve li obblighi. Non crediamo che la causa unica del disagio operaio sia la tanto deprecata « cupidigia dei padroni », nè crediamo che esso sarebbe sanato se il padrone rinunciasse alla sua macchina fuori serie e ai suoi pasti luculliani . . .: motivi di troppo volgare e ridicola polemica, e pur frequenti nella disputa piazzaiola, nell'oratoria comiziale e nella letteratura giornalistica di partito. Non crediamo che sia per giovare alla causa del bene comune la forsennata propaganda di odio e di sabotaggio che oggi si conduce contro i « grassi padroni » industriali e contro i « ricchi »; e non crediamo che abbia giovato alla stessa causa dell'interesse nazionale certa parte della legislazione sociale chiaramente ispirata alle finalità effimere ed unilaterali della demagogia (ond'è che oggi, senza essere risolta la « questione degli operai », è sorta e suscita gravi preoccupazioni una complessa « questione dei padroni », vogliamo dire del capitale e dell'industria).

Tuttavia crediamo che una più equa e cristiana comprensione dei diritti del L. da parte dei « padroni » avrebbe risparmiato all'umanità una massa enorme di sofferenze e una luttuosa serie di lotte intestine, e anche oggi, pur senza render vana la legislazione, potrebbe e dovrebbe « motu proprio » dare alla soluzione del problema sociale un contributo più vasto, rapido, sicuro e più immediatamente appropriato ai singoli casi di quello che sia lecito attendersi dalla stessa legislazione, necessariamente macchinosa e dispendiosa, lenta, incompleta e, nei casi particolari, impotente e cieca. Per esporre ciò che quella « comprensione » dei padroni può fare a vantaggio delle classi lavoratrici, segnaliamo sotto forma storica ciò che essa fece, ad es. in Francia, poichè, in omaggio alla giustizia, contro l'opinione comune che tira fortemente al nero per i padroni ed ha dimenticato quasi del tutto i meriti delle iniziative padronali, bisogna pur ricordare che a base e ben prima delle attuali provvidenze legislative in favore degli operai sta l'antica opera di padroni ispirati dalla passione cristiana o semplicemente da filantropia.

Nel disagio creato dall'avvento della « macchina » (concentrazione delle imprese in pochi organi di grande portata, tecnica industriale, la divisione del complesso produttivo in capitale e L., debilitazione del L. di fronte al capitale. . .), lo Stato non intervenne se non con iniziative temporanee, come lavori pubblici o buoni di pane. Invece, numerosi industriali, quali Dolfuss de Mulhouse, si gettano con slancio a creare varie opere rispondenti ai varii bisogni dei loro dipendenti. E sorgono scuole, apprendistati, esternati, città operaie, ospedali, giardini, economati, società di mutuo soccorso, cassepensioni. . . . Nella seconda metà dell'800 l'iniziativa diveniva generale e il risultato era soddisfacente, quando a turbare queste esperienze sorsero le nuove ideologie sul L., come il marxismo. « Il lavoratore, si diceva, deve fare da sè; deve raggiungere benessere e indipendenza con le sue proprie forze ». E si acuì la lotta di classe. Ma nemmeno allora si arrestò l'iniziativa padronale. Si trasformò da individuale a collettiva, non foss'altro perchè si comprese che tutti i lavoratori hanno diritto ai medesimi benefici e che solo l'azione collettiva può permettere l'equità in questo campo, dato che le piccole imprese, con la miglior buona volontà, non avrebbero potuto sobbarcarsi gli oneri inerenti all'azione. Peraltro l'azione individuale continua, preziosa insostituibile in quanto è la sola che permetta una realizzazione pratica delle disposizioni prese in comune e un vigile interessamento alle condizioni di ciascuna categoria (specialmente per quanto riguarda l'assistenza medica, creazione di infermerie, ricoveri, ospedali per gli operai).

La cura dei padroni si estese anche alla sorte dei lavoratori divenuti per vecchiaia inabili al L. e delle vedove. Casse-pensione furono create, su iniziativa del comitato delle fonderie, fin dal 1894, mentre la legge relativa è del 1910. Anche in materia di incidenti sul L. l'azione padronale ha provveduto sia alla riparazione sia alla prevenzione. Dapprima l'impresa indennizzava la vittima di un infortunio in modo parziale, poichè di solito non si faceva gran differenza fra infortunio e malattia; venivano tributate alla vittima le cure mediche, oppure le si concedeva un indennizzo attraverso le Casse. Ma questi soccorsi non erano sempre sufficienti e presentavano carattere di pura liberalità. Nel 1894 il comitato delle fonderie di Francia stabilì per primo il concetto di infortunio sul L. e fondò una Cassa mutua di assicurazione contro gli infortuni, impegnando i padroni a prevenire e a riparare nella misura sufficiente gli infortuni. Circa la questione degli alloggi, quasi tutte le grandi industrie possiedono lotti di appartamenti da affittare a prezzi molto modesti ai propri lavoratori;

altre addirittura li offrono «a riscatto» in modo che dopo un certo periodo l'abitazione diventa proprietà del lavoratore; altre offrono il terreno e i capitali occorrenti per costruire una casa, a titolo di prestito rimborsabile; collettivamente, poi, fu creata una Cassa di credito per il miglioramento dell'alloggio nell'industria, organo intermediario tra lavoratore e capitalista.

Numerose altre opere stanno a testimoniare la sollecitudine padronale; biblioteche, ritrovi, circoli, società musicali o sportive, cantine, cooperative alimentari, gruppi d'acquisto, maternità, asili, consultazioni per lattanti, distribuzioni di latte, di altri viveri e di vari sussidi, scuole, giornate campestri. Si ricorda poi l'istituzione delle Casse di compensazione, per le quali più industrie o imprese cooperano con versamenti alla creazione di un fondo comune, dal quale attingeranno i lavoratori in parti eque e conformi alle proprie necessità; ciò permette di non escludere dal beneficio il lavoratore di un'impresa meno ricca, assicura l'equità della distribuzione e costringe i padroni egoisti a non sottrarsi all'obbligo del versamento: l'idea fu lanciata per primo da M. Romanet di Grenoble. Nè si dimentichi l'interessamento dei padroni per l'istruzione professionale degli apprendisti e dei lavoratori stessi.

Ed è giusto osservare che queste benefiche provvidenze poterono essere frenate non solo dalla «cupidigia» bensì anche dalla necessità di commisurare le spese assistenziali con l'effettivo rendimento della industria, e di evitare un grave impoverimento del capitale che in definitiva si sarebbe tradotto in diminuzione della capacità di L. dell'industria e quindi in danno del lavoratore.

Questi cenni relativi alla Francia si sono tenuti in forma generale perchè possono ripetersi per altre nazioni. Come esempio particolare valga solo quello di LEONE HARMEL (v.), il padrone dello stabilimento di Val des Bois che gli operai, da lui chiamati, considerati e trattati come figlioli («i miei figlioli»), chiamavano affettuosamente «il buon papà». Diceva: «Io non posso pensare ai miei operai senza provare in cuore un palpito di amore». E l'amore per i suoi figlioli gli suggerì grandiose riforme sociali condotte secondo lo spirito che traspare dai suoi scritti (*Manuale di una corporazione cristiana*, *Manuale del padrone, Catechismo dell'industriale*): sindacato, salario familiare, mutualità, acquisti in comune, comitati tecnici, consiglio di fabbrica, congressi, panetteria, cooperativa, biblioteca ambulante, compagnia dei pompieri, corale, banda musicale, sezione drammatica, Conferenza di San Vincenzo . . ., realizzate quando dominavano il liberalismo e il capitalismo.

Harmel considerava i suoi operai non come individui isolati, puri strumenti impersonali di lavoro, bensì come persone concrete, in tutti i loro rapporti, in particolare nei loro rapporti di famiglia. Padre egli stesso di numerosa prole, prediligeva le famiglie numerose: se qualcuna superava i dieci figli, voleva essere il padrino di battesimo degli ultimi nati e di essi prendeva tenera cura. (E, sorridendo, si vantava di avere tra i suoi figliocci anche un Leone XIII, il quale aveva apposto il sigillo del magistero pontificio a iniziative che egli aveva già attuate). Già dal 1889 aveva preconizzato il salario familiare. E nel 1891 per le famiglie numerose, sotto il nome di «supplemento familiare al salario», istituì quello che adesso vien detto «assegno familiare». Alle famiglie egli procura un alloggio indipendente con piccolo giardino; le vuole unite, allegre e prosperose. La ripartizione dei detti assegni è affidata a una commissione di operai, che formano il Consiglio di fabbrica. Contro quei padroni che ignoravano, o temevano l'iniziativa operaia, pronti magari ad aprire la borsa ma troppo gelosi della loro autorità, Harmel era persuaso che «i benefìcii degli industriali sono sterili quando non si appoggiano alla collaborazione operaia»; è suo principio: «il bene dell'operaio per mezzo dell'operaio e con l'operaio». Nel suo stabilimento di Val des Bois erano sorte una ventina di associazioni. Ognuna aveva il suo Consiglio direttivo, formato da operai. I pareri e le proposte di Harmel non mancavano mai, ma gli operai erano arbitri delle loro decisioni. «Noi preferiamo un andamento meno perfetto dovuto alla iniziativa operaia, che una prosperità continua dovuta alla nostra ingerenza Li obblighiamo a formarsi agli affari con la propria esperienza». Fu il Consiglio a studiare il disegno di anticipare la cessazione del L. nel pomeriggio del sabato alle ore 15, fermo restando il salario. D'accordo con il Consiglio, l'orario giornaliero fu ridotto di mezz'ora, che doveva essere compensata con l'aumento di rendimento. Val des Bois ha sempre ignorato lo sciopero; la clausola finale del regolamento dice: «Ogni controversia sarà risolta dal Consiglio di fabbrica».

Per educare l'operaio al senso della responsabilità Harmel vide che null'altro valeva tanto quanto la pratica della vita cristiana. A Val des Bois la domenica, su una popolazione di 1400 anime, non si contavano in chiesa che due o tre uomini e poche donne. Harmel fece chiamare le Suore di San Vincenzo e i Fratelli delle Scuole Cristiane. Le Figlie della Carità iniziavano nel 1863 la Congregazione delle Figlie di Maria; l'anno dopo aprivano un orfanotrofio con otto fanciulle e una Casa-famiglia, che forniva agli operai vitto e alloggio. Nel 1867 veniva fondato un Circolo per gli uomini e i giovani. Verso il 1870 nel recinto della fabbrica veniva eretta una cappella. Si giunse pure ad avere un cappellano stabile, della Congreg. di Leone Dehon (forse il primo cappellano di fabbrica). Dopo una decina d'anni nella cappella si contavano più di 6000 Comunioni all'anno. Vi funzionavano fiorenti associazioni di pietà: Terzo Ordine Francescano, Confraternita del SS. Sacramento, Apostolato della preghiera.

Nel novembre del 1915 Harmel, più che ottuagenario, era profugo a Nizza. Le ultime sue parole furono: «Benedico Val des Bois, gli operai..., sì, i miei operai..., i miei figlioli, tutti».

Questi esempi non sono cessati nella classe padronale. I più generosi e lusinghieri sono forniti dai padroni cattolici, i quali per coordinare e potenziare la loro opera si sono stretti in Associazioni o Unioni regionali e nazionali, le quali a lor volta sono raccolte in una Unione internazionale, *UN.I.A.PA.C* (che ha celebrato a Parigi il 21-23 aprile 1950 la seconda sessione di studi sociali). Vi partecipano, ad es.: «Fédération des patrons catholiques» (*FE.PA.C*) belga) «Centre français du patronat chrétien» (*C.F.P.C.*) francese, «Allgemeene katholieke werkgevers Vereeniging» (*AKWV*) olandese, «Bund katholischer Unternehmer» (*B.K.V.*) della Germania orient., «Catholic industrialists Conference» (*C.I.C.*) inglese,

« Association professionnelle des industriels » (*A.P.I.*) di Montréal (Canadà), la *U.C.I.D.* italiana (v. INTELLETTUALI V B 9).

XVIII. Irreligiosità e santificazione del mondo operaio. Il ricordato progresso del mondo del L. non fu — come doveva essere — accompagnato da pari progresso morale e spirituale dei lavoratori. L'elevazione del L. operata o promossa dal cristianesimo minaccia di andare distrutta nella tempesta materialistica scatenata dal comunismo e dal neo-paganesimo moderno. « Raddoppiate pure la mercede all'operaio, diminuitegli le ore di lavoro, abbassategli il prezzo dei generi; ma se voi lo lasciate, come purtroppo accade, imbeversi di certe dottrine e specchiarsi in certi esempi che lo attirino a spogliarsi del rispetto di Dio e a corrompere i costumi, fatiche e sostanze gli andranno in rovina... Togliete dagli animi quei sentimenti che sono il frutto di una educazione cristiana, togliete la previdenza, la moderazione, la parsimonia, la pazienza e simili virtù morali... e vedrete che ogni maggiore sforzo per ottenere gli agi del vivere cadrà nel nulla »: così Leone XIII nella enciclica *Graves de communi*. E nella *Rerum novarum* aveva già ammonito: « Se un rimedio si vuol dare alla società umana, questo non sarà altro che il ritorno alla vita ed alle istituzioni cristiane ». Analogamente Pio XI nella *Quadragesimo anno*.

È luttuosamente significativa un'inchiesta condotta nel 1950-51 dalla Gioventù Ital. Operaia Cattolica Femminile (*G.I.O.C.F.*): le « militanti giociste » (divise in 6 categorie: operaie, impiegate, artigiane, commesse, domestiche, infermiere, ausiliarie), invitate dal Centro nazionale, hanno indagato l'atteggiamento religioso dei propri compagni e compagne di L. Alla domanda: « Nei confronti della religione il tuo ambiente è favorevole, ostile o indifferente? », la maggioranza delle operaie risponde dichiarandolo ostile. Le impiegate dichiarano in genere ostili gli operai, indifferenti i colleghi, atei i datori di lavoro; anche quando si va ancora a Messa, il mondo delle idee e l'atteggiamento pratico è protestante, al più tradizionalistico od opportunistico senza convinzioni personali, comandato dal mutar degli avvenimenti.

In morale c'è in genere netta opposizione ai dettami religiosi. Migliore (evidentemente per il suo carattere chiuso, familiare) è l'ambiente artigiano (sarte, modiste, confezioni giocattoli....), nella massima parte favorevole alla religione. Anche l'ambiente delle commesse è buono, talora indifferente, quasi mai ostile (si noti che il numero delle commesse è relativamente ristretto; non hanno tempo per discutere; devono trattare continuamente il pubblico con pazienza e gentilezza; per ovvie ragioni s'incontrano con sacerdoti, religiosi, suore, anime apostoliche del laicato... dai quali possono ricevere buone parole). Le domestiche, forse per scarsezza di istruzione e di tempo, non forniscono indici significativi; l'ambiente è vario, raramente ostile (la famiglia agiata, che può avere la domestica, in genere non è oggi avversa alla religione, benchè inquinata da liberalismo, laicismo, affarismo, immoralità).

Alla seconda domanda: « Nel tuo ambiente di lavoro è facile o, difficile praticare la vita cristiana? », le risposte sono prevedibili: « facile » per chi ha ambiente favorevole: « abbastanza facile » per chi ha l'ambiente indifferente (e non manchi di coraggio): « difficile », « difficilissimo » per chi ha ambiente ostile. L'ambiente più carico di rispetto umano e di riserve interiori è quello artigiano: con l'ignoranza si unisce la soggezione pavida ai genitori o al fidanzato comunisti, la paura di perdere il posto, il timido sottomettersi all'abusivo lavoro di festa, la paura di parer sciocchi e retrogradi, se non si partecipa a discorsi equivoci e non si legge stampa leggera... Negli ambienti di massa delle operaie imperversano le calunnie contro i sacerdoti, i pregiudizi politici e sociali, la sfacciataggine, la promiscuità, il rifiuto a pensare, a ragionare, a discutere, il concetto materialistico o edonistico della vita, l'egoismo e l'invidia: clima malsano dove a loro agio, lavorano gli attivisti di sinistra. Negli ambienti un po' più fini delle impiegate c'è la presunzione dell'autosufficienza, superficiale quanto boriosa cultura che ignora la religione, ama le opinioni nuove, progressiste, piccanti, disprezzo della morale « convenzionale ».

Relazioni anche più malinconiche ci vengono da altre inchieste e da esperienze personali (cf. *Atteggiamento degli operai verso la Chiesa*, in *Aggiorn. soc.*, nov. 1951, p. 301 ss). Nullameno alla terza domanda: « È opportuno l'apostolato nell'ambiente del L.? », il cristiano non può che rispondere con l'affermativa e impegnarsi per conquistare a Cristo il mondo del L. All'uopo occorrerà anzitutto adoprarsi a che le fondamentali necessità dell'operaio siano soddisfatte, poichè « un minimo di benessere materiale è indispensabile per esercitare la virtù » (Pio XII). Poi, in omaggio alle esigenze del buon metodo, l'apostolo, pur conservando indipendenza e obiettività di giudizio, si renderà simpaticamente congeniale al mondo effettivo del L., distinguendosi in esso anche per prestigio di abilità tecnica e, pur senza violare i diritti della verità assoluta, adotterà i metodi d'apostolato più confacenti alla mentalità del lavoratore che, come si sa, è concreta, pratica, intuitiva, fatta più di sentimento che di ragione, nutrita di poche ma tenaci idee, aperta al senso sociale e alla solidarietà di classe: per parlare agli operai di religione è necessario usare un linguaggio semplicissimo, quello del Vangelo; e sarà loro da proporre una vita cristiana materiata di opere buone, una preghiera in cui sia vivo il senso della comunità, come è la preghiera liturgica. Alle cause che tengono lontani dalla religione gli operai occorre rispondere concretamente; ond'è che, ad es., alla ignoranza delle verità cristiane e all'immoralità non si risponde meglio che con l'esempio di una vita cristiana integra o, come oggi suol dirsi, con la « testimonianza » della « presenza ». I risultati ottenuti da quest'azione cristiana, quando si abbia l'umile pazienza di aspettare l'ora di Dio, sono nella segreta intimità della coscienza ben più vasti e profondi che non appaiano all'esterno: l'operaio ha preziose capacità di ricupero e di redenzione, radicato senso della famiglia, della giustizia, esigenza di religiosità (che si manifesta in forme caratteristiche: processioni, benedizioni, devozione alla Madonna, ai Santi popolari... anche in maniera non ortodossa).

A quest'opera di santificazione del L. si sono consacrate con generoso slancio tutte le forze cattoliche, di ecclesiastici e di laici, dal magistero dei Papi, dei vescovi, delle facoltà universitarie cattoliche e della stampa, all'azione in seno agli organi

legislativi e di governo, dalla preghiera all'apostolato diretto nell'officina sotto le forme più specializzate. Non è possibile neppure citare la meravigliosamente ricca e varia fioritura di opere, iniziative, istituzioni create allo scopo dal clero, da Ordini e Congregazioni religiose, dai laici, specialmente di Azione Cattolica.

Il mondo del L. sembra essere il campo « proprio » dell'apostolato dei Laici (v.), i quali già servono il Regno di Dio sviluppando il Mondo profano (v.) nella sua stessa sostanza profana e tecnica in modo che non ostacoli l'avvento del Regno di Dio. In particolare l'Apostolato (v.) dell'Azione Cattolica (v.) operaia si prodiga in mille forme per la elevazione umana e cristiana del L., per la evangelizzazione redentrice delle masse e per la loro inserzione nella realtà sacrale della Chiesa, con la convinzione che servire il movimento operaio, accettandolo nella sua essenza e rispettandolo nel suo oggetto, purificandolo nelle sue aberrazioni e situandolo nel disegno di Dio, significa realizzare la « Storia Santa » d'oggi, non meno utile al Cristo ed alla Chiesa di quella d'altri tempi, quando il popolo d'Israele preparava, attraverso le sue strutture sociali e le sue lotte, le sue infedeltà ed i suoi peccati, la prima venuta di Cristo tra gli uomini. (A. Denis). A qualcuno parve che in questa generosa impresa l'Azione Cattolica avesse talora deviato dimenticando l'originario intento apostolico per confondersi col movimento operaio stesso. In realtà, crediamo, si tratta non già di deviazioni ma di inevitabili, salutari, lenti cambiamenti di prospettive e di metodi, dovuti alla comprensione delle nuove questioni e situazioni che si vengono via via rivelando e sviluppando. Ma l'obiettivo essenziale: realizzare sempre più e sempre meglio una effettiva presenza della Chiesa in seno al movimento operaio, non ha subito alcuna deviazione. E, se non ci mancherà il soffio profetico, l'audacia apostolica, la carità divina, l'Azione Cattolica operaia conoscerà altre gravi difficoltà, ma raccoglierà certamente nuove messi.

Il sacerdozio gerarchico, poi, è l'anima di questo apostolato, in quanto educa l'apostolo laico, gli comunica la dottrina cristiana, lo guida e lo sostiene nell'azione, lo alimenta con la grazia sacramentale. Inoltre anche il clero conduce un apostolato diretto in mezzo agli operai, non solo continuamente moltiplicando e perfezionando le iniziative a vantaggio dei lavoratori nell'ambito della Parrocchia (v.), non solo promovendo le Missioni (v.) al popolo e nelle campagne, la Pasqua e il Natale aziendale..., ma anche inserendosi intimamente nella vita quotidiana dei lavoratori nell'officina, nell'ufficio... Due esperienze furono tentate in questo campo: quella dei **preti-operai** in tuta e quella dei **cappellani del L.**

Circa la prima, recentissima e ancora troppo episodica e frammentaria, esclusivamente legata alle doti personali del prete-operaio e non ancora a una tradizione istituzionale, è prematuro ogni giudizio generale: se ne prevede il bene, se ne prevedono i pericoli (v. Mondo). Cf. R. Kothen, *Prêtres-ouvriers*, Liège, Pensée catholique 1946 (pp. 68); M. Vandercammen, *Le prêtre et les jeunes travailleurs*, in *Rev. dioc. Tournai*, 3 (1948) 327-34.

Della seconda, neppur essa organizzata come istituto uniforme permanente ma più vecchia di data, possiamo almeno fare qualche cenno storico.

XIX. I Cappellani del L. sono sacerdoti dedicati interamente all'assistenza degli operai. Sorti per iniziativa di vescovi, col plauso della S. Sede, vivono in comune cogli operai, istruendoli, guidandoli nella loro elevazione cristiana e sociale. Il primo esempio è forse quello di Val des Bois (v. sopra, circa Leone Harmel). Nel Belgio sono istituite congregazioni di *aumôniers de travail*, le cui sedi sono vere « case del popolo » per gli operai cattolici. Anche in Germania e nella Svizzera tedesca, dove la *Gesellenhaus*, creata con tanto amore e praticità d'intenti dal Kolping (v.), per la cappella interna richiede la permanenza di qualche sacerdote, si sono sviluppati nuovi tipi di C. del L. In Italia, per impulso del card. Ferrari (v.) arciv. di Milano, coadiuvato da anime profonde e fervide, come il prof. Minoretti, l'esempio dell'estero venne largamente imitato. E corsi speciali nei Seminari forniscono la preparazione sociologica necessaria a tutti i preti in cura d'anime e ai C. del L. in particolare. Numerosi e clamorosi esempi ci vengono oggi dagli Stati Uniti, dove la figura del « sacerdote del L. » è ormai entrata nella vita sindacale: il suo colletto « romano » è stato visto fra gruppi di scioperanti, durante riunioni di categoria, al tavolo di conferenze, presso i funzionari delle varie organizzazioni nella lotta contro i comunisti e gli speculatori... Non impartiscono ordini, ma solo consigli. Nei centri con maggiore percentuale di cattolici dirigono scuole per i membri dell'Unione sindacale. Sono sostenuti anche dalla *National Catholic Welfare Conference*, che non poche volte è intervenuta a favore dei lavoratori. Sono ostacolati da coloro che accusano la Chiesa di voler imporsi nel campo sindacale. Tra le figure più rappresentative di questi « sacerdoti del L. » ricordiamo: Charles Owen Rice irlandese, cresciuto a Pittsburg, cappellano della locale Associazione dei Sindacalisti Cattolici (*A.C.T.U.*), dal 1935 si prodiga per gli operai di quella (dirige anche un asilo per i senza tetto). William J. Smith, S. J., è il beniamino degli Unionisti Cattolici del Doggerland, dirige la scuola locale di avviamento al lavoro (*Crown Heights*) ed è particolarmente conosciuto per la potenza della sua parola e la saldezza del suo temperamento (di lui è stato detto: « Tutte le volte che Padre Smith è in giro, c'è da esser sicuri che accadrà qualcosa »). Jeroma A. Drolet della Louisiana, si occupa di problemi operai fin dal 1936; organizzò gli scioperi dell'Unione Nazionale Marittimi, contribuì decisivamente alla sconfitta del rappresentante filo-comunista in seno ai sindacati marittimi. George G. Higgins, di Chicago, uno dei dirigenti della citata *N.C.W.C.*, professore di economia presso l'università cattolica di Washington, suscitò, per le sue idee l'opposizione di alcuni circoli industriali e di sociologi cattolici, come quando propose l'unione dei cattolici e dei socialisti nella lotta contro il comunismo. John Monagham è uno dei fondatori dell'ACTU, continuamente consultato, nel rettorato di Staten Island, da delegazioni dell'Unione, che ne richiedono il consiglio e l'aiuto. Benjamin L. Masse, S. J., è il giornalista dei « sacerdoti del L. », condirettore della rivista *America*, uno dei più intelligenti ed obiettivi studiosi dei problemi del L. degli Stati Uniti. Mira ad unire imprenditore e dipendente, eliminando gli scioperi che si ripercuotono dannosamente sui salari e sugli utili dell'azienda. Gode di alta con-

sideraziono anche negli ambienti governativi e del Congresso: e non poche volte è stato richiesto il suo parere durante la preparazione di nuove leggi relative al L. Raymond S. Clancy è il primo cappellano dell'ACTU di Chicago, uno dei più attivi membri dell'Unione Operai dell'industria automobilistica. Si deve a lui la fondazione dell'Istituto arcidiocesano del lavoro a Detroit, che riunisce 48 parrocchie. Ha anche promosso una serie di corsi speciali di azione sociale per i sacerdoti. Thomas E. Shortell è un esperto ben noto nel campo del L. e in economia, docente in un Collegio di Boston, membro dell'Associazione americana di arbitraggio per questioni sindacali. Le sue conversazioni radiofoniche sugli sviluppi delle relazioni fra imprenditore e salariati gli hanno creata la reputazione di « primo sacerdote del L. della Nuova Inghilterra ». Philip Carey, figlio di un conduttore di filobus a New York, dirige la scuola di avviamento al lavoro *Xavier* di New York, che non è una università, nè un club, ma ha lo scopo di preparare i quadri dirigenti delle unioni sindacali; è aperta a cattolici ed a non cattolici. « Non prendiamo parte alla lotta solo per combattere il comunismo e gli speculatori », ha dichiarato Padre Carey. « Il più grande nemico dell'unionismo democratico è la immensa apatia ed ignoranza dei singoli ».

XX. La sociologia cristiana si corona con un suggerimento che, pur essendo d'indole strettamente spirituale, non manca di avere anche altissimo valore sociale: **l'ascetica del L.** È possibile, anzi doverosa, come prova l'esempio di Gesù, che passò la maggior parte della sua vita mortale occupato nell'umile mestiere di falègname. Santificare il L. vuol dire innestargli l'elemento soprannaturale, per cui, non cessando d'essere la fonte di sussistenza e di ricchezza propria e comune, addivenga strumento di bene e di merito in ordine alla vita eterna, secondo le norme dell'ascetica cristiana. Tre principali disposizioni d'animo presiedono alla santificazione del L.

a) Accettare con umile dipendenza da Dio la legge divina-naturale del L., attesochè il L. è una necessità e un dovere per l'uomo che deve trarre, da quanto gli presenta la terra, il necessario ed il confortevole per la sua vita e a vantaggio della società (v. sopra);

b) Accettare con pazienza le penosità inerenti al L., e particolarmente ad una vita di L. strettamente necessitato da tenui condizioni economiche, poichè il L., manuale e mentale, è sempre duro e penoso in quanto consumo di energie, coartazione della libertà, e spesso richiede vera violenza contro se stessi specialmente quando avviene in condizioni sfavorevoli di spirito, di forze, di salute fisica;

c) Accettare con animo volonteroso e tranquillo le condizioni inerenti, come presupposti o come corollari, al L., e quindi le sue peripezie, i suoi sbalzi, le sue privazioni, particolarmente se si tratta del L. più pesante ed umile, qual'è il manuale e la inevitabile divisione fra la classe capitalista e la classe proletaria. Beninteso, la santificazione del L. ammette un ragionevole desiderio ed una onesta attività intesa al miglioramento della propria condizione sociale, da perseguirsi per via di giustizia, d'industria e di accorto uso delle circostanze favorevoli; ma respinge nettissimamente l'assurda e rovinosa pretesa di sovvertire con violenza l'ordine stabilito, di spogliare rapacemente della propria sostanza il legittimo possessore; consente, anzi comanda di porre a movente del movimento ascensionale la giusta *rivendicazione* personale e collettiva dei propri diritti, ma vieta la cieca *lotta di classe*, eretta a sistema, com'è intesa dal marxismo, con tutta la serie di perturbamenti sociali, di cui è nefasta radice.

Con l'animo così disposto, il lavoratore cristiano porterà alla sua quotidiana fatica una grande rettitudine coscienziosa nel compiere il suo L., nel precisarne e nell'esigerne la mercede. Nè trascurerà alcuni esercizii di pietà, da praticarsi *prima del L.* (offerta a Dio del L. stesso, come omaggio di sottomissione al suo divino volere e come un dovere da compiere, invocazione del suo aiuto e della sua benedizione), *durante il L.* (astensione da linguaggio disonesto, blasfemo, irreligioso, repressione dei moti d'ira e d'impazienza, accompagnamento del L. con buoni pensieri e giaculatorie), *dopo il L.* (sentito ringraziamento a Dio, rinnovamento della fiducia nella divina Provvidenza, secondo l'insegnamento di Gesù, cf. Mt VII 25-34).

Queste virtù brillarono in misura singolare in S. Giuseppe (v.), il quale perciò, oltrechè patrono della Chiesa universale, fu costituito esempio e patrono dei lavoratori, in particolare patrono delle Associazioni Cristiane dei Lavoratori Italiani (A.C.L.I.): cf. discorsi tenuti da Pio XII alle A.C.L.I., l'11 marzo 1945, il 29 giugno 1948 (quando a una massa imponente di aclisti, il Papa, ricordando il suo primo discorso, disse: « Oggi, nel contemplare la vostra grandiosa schiera, dobbiamo riconoscere che la benedizione del Signore da Noi invocata sull'opera vostra, era potente, e che il Patrono celeste, che allora vi demmo, San Giuseppe, l' uomo fedele e giusto, il lavoratore per eccellenza, vi ha prodigiosamente protetti »).

Così, *santificato* da sincera pietà e trasformato in eccellentissima « opera buona », il L. diverrà *santificatore* dello stesso operaio e della società. « Se l'uomo deve salvare il suo L. dalle forze oppressive che pesano su di esso nel nostro universo sociale, se una vita di L. piena e gioiosa è necessaria per il compimento della personalità, tuttavia è anche vero che l'uomo non sarà veramente uomo se non con la conquista di valori superiori al L. stesso [benchè attingibili pur nell'esercizio cristiano del L.], che il L. ci prepara ad accogliere ma che esso è incapace di darci » (E. Bornes-F. Henry).

XXI. Bibliografia. — Segnaliamo soltanto alcuni studi recenti.

A) Storia generale. — È ancora fondamentale l'imponente collezione *Histoire universelle du travail*, di vari specialisti, sotto la direzione di G. Renard, Paris, Alcan. — A. Ferrari, *Il L. nella storia*, Pavia 1922. — M. Grigaut, *Hist. du travail et des travailleurs*, Paris, Delagrave 1931. — E. Dolléans, *Storia del movimento operaio*, I (1830-71), II (1871-1936), vers. di R. Pignatari, Roma, Ediz. Leonardo 1946-48 (pp. XX-414, X-456). — F. Barret, *Hist du travail*, Paris, Presses univers. de France 1948[2] (pp. 127). — E. Michel, *Socialgeschichte der industrielle Arbeitswelt, ihrer Krisenform u. Gestaltungsversuche*, Frankfurt a. M. 1948 (pp. 225). — W. A. Mc Conaghan, *Development of the labor movement in Great Britain, France, and Germany*, Chapel-Hill 1942 (pp. IX-199). — V. de Ruvo, *L'evoluz. sociale. Nuovi principi e aspetti*

concreti, Bari, Laterza 1946 (pp. 336). — A. H. Chroust, *The corporate idea and the body politic in the m. a.*, in *Review of politics*, 9 (Notre Dame, Ind. 1947) 423-52. — H. C. White, *Social criticism in popular religions literature in the XVI cent.*, New-York, Macmillan 1944 (pp. IX-330). — K. Vontobel, *Das Arbeitsethos des deutschen Protestantismus von der nachreformatorischen Zeit bis zur Aufklärung*, Bern, A. Francke 1946 (pp. VI-162). — A. T. Geoghegan, *The attitude towards labor in early christianity and ancient culture*, Washington, Cath. Univ. of Amer. Press 1945 (pp. XXVIII-251). — E. Troeltsch, *Le dottrine sociali delle Chiese e dei gruppi cristiani*, vers. di G. Sanna, Firenze, La Nuova Italia, I (1941) pp. XII-577, dalle origini alla fine del medioevo. — R. Battistella, *Contributo allo studio sull'origine e sugli aspetti iniziali del movimento operaio moderno*, Nova historia, Verona 1951. — J. Hours, *Petite histoire du monde ouvrier*, Paris, Edit. ouvrières 1951. — D. Dolléans-M.Crozier, *Mouvement ouvrier et socialiste. Chronologie et bibliographie* (per Inghilterra, Francia, Germania e Stati Uniti dal 1850 al 1918), ivi 1950 (pp. XVI-383).

B) Storia particolare. — *a*) A. Fanfani, *Storia del L. in Italia*, dalla fine del sec. IV agli inizi del XVIII, Milano, A. Giuffrè 1943 (pp. VII-482). — L. Dal Pane, *Storia del L. in Italia*, dal sec. XVIII al 1915, Milano 1944. — G. de Vergottini, *Arti e popolo nella prima metà del sec. XIII*, Milano, A. Giuffrè 1943 (pp. 95), — P. S. Leicht, *Operai, artigiani, agricoltori in Italia*, dal sec. VI al XVI, Milano, A. Giuffrè 1946. — N. Rodolico, *Proletariato operaio in Firenze* nel sec. XIV, in *Arch. stor. ital.* 101 (1943) 3-30. — *Codice corporativo del L.*, raccolta coordinata delle disposizioni vigenti al 1941, 3 voll., Milano 1941. — F. Levi, F. Lucchetti, *Codice delle leggi sul L.*, Milano, Giuffrè 1950 (con appendici sino al 15-VII-1951). — *Disposizioni per la disciplina giuridica dei rapporti di L.*, ivi 1952 (pp. 200). — E. Roselli, *Cento anni di legislazione sociale (1848-1950)*, Milano, Bernabò 1951, 2 voll. — G. Mazzoni, E. Guerrieri, *Codice delle leggi sul L.*, Bologna 1950-51, 3 voll. — *Legislazione del L. coordinata e annotata*, dal 25-VII-1943, I-II (Milano 1947), III (Roma 1948). — Cf. *Rivista giuridica del L.* (dal 1949) e la *Rivista del diritto del L.* (dal 1949).

b) E. Dolléans, *Histoire du travail*, in Francia, Paris, Domat-Montchrestien 1944 (pp. 418). — J. Kuczynski, *A short history of labour conditions in France*, dal 1700 ai nostri giorni, London, F. Muller 1946 (pp. 210). — Y. Montreuil, *Hist. du mouvement ouvrier en France*, dalle origini ai nostri giorni, Paris, Aubier 1946 (pp. 605). — Al. Marc, *Avenement de la France ouvrière*, Porrentruy (Svizz.) 1946 (pp. 350). — E. Dolléans, *Vie et pensée ouvrières entre 1848-71*, in *Revue historique*, 198 (Paris 1947) 62-78. — D. Guérin, *La lutte des classes sous la première Republique. Bourgeois et « bras nus » (1793-97)*, Paris, Gallimard 1946, 2 voll. (pp. 511 e 472). — J. Aynard, *Justice ou charité? Le drame social et ses témoins de 1825 à 1845*, Paris, Plon 1945 (pp. 183). — G. Duveau, *La vie ouvrière en France sous le second Empire*, Paris, Gallimard 1946 (pp. 605). — P. Louis, *La condition ouvrière en France depuis cent ans*, Paris, Presses un. de Fr. 1950 (pp. 128). — P. Louis, *L'ouvrier et l'employé français de 1870 à 1914*, in *Revue politique et parlementaire*, 49 (Paris 1947) 136-43. — P. Lavigne, *Les bases constitutionnelles du droit du travail. Le travail dans les Constitutions françaises (1789-1945)*, Paris, Recueil Sirey 1948 (pp. 328). — A. Pasquier, *Les doctrines sociales en France (1930-1950)*, Paris, R. Pichon 1950 (pp. 528). — *Code du travail*, con note di R. Drouillart-G. Aragon, L. Julien, Paris 1950.

c) J. Kuczynski, *A short history of labour conditions in the British Empire*, dal 1800 ai nostri giorni, London, F. Muller 1946[2] (pp. 193). — G. D. H. Cole, *A short hist. of the British working-class movement (1789-1947)*, London, Allen-Unwin 1948 (pp. 500). — R. F. Wearmouth, *Some working-class movements of the XIX th cent.*, London, Epworth Press 1949 (pp. 352). — Rob. Henry, *Un centenaire. La situation des classes laborieuses en Angleterre*, in *Economie et humanisme*, 4 (1945) 561-83. — Id., *Die Gesch. der Lage der Arbeiter en England*, dal 1640, Berlin, Die freie Gewerkschaft 1949 (pp. 341).

d) C. J. Nuesse, *The social thought of american catholics (1634-1829)*, Westminster (Md), Newman book shop 1945 (pp. X-315. — A. I. Abell, *The reception of Leo XIII's labor encyclical in America (1891-1910)*, in *Review of politics*, 7 (1945) 464-95. — Ph. S. Foner, *History of the labor movement in the United States, from colonial times to the founding of American Federation of labor*, New-York, Internat. publishers Co. 1947 (pp. 576). — R. B. Morris, *Government and labor in early America*, New-York, Columbia Univ. Press 1946 (pp. XVI-557). — L. L. and J. Bernard, *Origin of american sociology. The social science movement in the United States*, New-York, Th. Y. Crowell 1943 (pp. XIV-866).

e) J. Kuczynski, *Die Gesch. der Lage der Arbeiter in Deutschland*, dal 1800 ai giorni nostri, I (1800-1932), II (1933-46), Berlin, Die freie Gewerkschaft 1946-47 (pp. 353, 292). — R. Stadelmann, *Die Märzrevolution 1848 u. die deutsche Arbeiterbewegung*, in *Schweizer Beiträge zur allgem. Gesch.*, 7 (Aarau 1949) 117-39.

f) Fl. del Valle, *Las reformas sociales en España*, Madrid, Razon y Fe 1946 (pp. 179). — *Estudios de historia soc. de España*, Madrid, A. Aguado 1949 (pp. 722).

g) J. Struyf, *La naissance du parti ouvrier belge (1830-85)*, in *Nova et vetera*, 28 (Bruxelles 1950) 90-117. — L. G. J. Verberne, *De Nederlandse arbeidersbeweging in de XIX eeuw*, Amsterdam, P. N. van Kampen 1950 (pp. 150).

h) A. Poviña, *Historia de la sociologia latinoamericana*, Mexico, Fondo de cultura económica 1946 (pp. 236).

i) Hellmut Gutzwiller, *Die Zünfte in Freiburg i. Ue. 1460-1650*, Freiburg (Schw.) Paulusdruckerei 1949 (pp. XIV-135): le corporazioni d'arti e mestieri in Friburgo.

l) E. Beaupin, *L'organisation internat. du travail et les problèms sociaux en pays de mission*, Schöneck-Beckenried 1950 (pp. 64): vi si mette in rilievo l'opera delle organizzazioni cattoliche internaz., tra cui l'Unione catt. di studi internazionali fondata nel 1917 dal barone Giorgio di Montenach.

C) La dottrina sociale della Chiesa sul L. — A. Fanfani, *Summula sociale*, Roma, Studium 1945 (pp. 177). — P. Pavan, *La vita sociale nei documenti pontifici*, Milano, Vita e Pens. 1946 (pp. 365). — R. Kothen, *L'enseignement sociale de l'Eglise. Histoire des théories sociales*, Louvain, Warny 1949 (pp. XII-520). — Ig. Giordani, *Le encicliche soc. dei Papi*, da Pio IX a Pio XII (1864-1942), Roma, Studium 1948 (pp. XLIV-885). — G. Viviani Contreras, *Pio XII y la cuestión social*, Roma, Ist. grafico Tiberino 1946 (pp. 245). — E. Delooz, *De sociale ideën van Pius XII*, Bruges, Beyaert 1947 (pp. 180). — A. Brucculeri, *Il pensiero del Papa sulla personale dignità del lavoratore*, in *Civ. Catt.*, 1948-IV, p. 337-48. — R. Kothen, *L'Eglise et la déprolétarisation des masses*, in *Collectanea Mechliniensia*, 30 (1945) 233-51. — V. Felisi, *I principi sociali della Chiesa*, Milano, Ancora 1945 (pp. 224). — R. Kothen, *La pensée et l'action sociales des catholiques*, Paris, Presses univ. de France 1947. — J. F. Cronin, *Catholic social action*, Milwaukee, Bruce 1948 (pp. 272). —

FR. X. ARNOLD, *Zur christl. Lösung der sozialen Frage*, Stuttgart, Schwabenverlag 1947 (pp. 166). — A. DAUPHIN-MEUNIER, *L'Eglise et l'organisation professionelle*, in *Témoignages*, 1948, p. 58-79. — F. VITO, *Il L. nel messaggio pontificio*, in *Riv. intern. di scienze soc.*, 51 (1943) 255-63. — P. RUSCH, *Kath. Sozialreform*, Feldkirch, Die Quelle 1948² (pp. 20). — C. MELZI, *I problemi del L. alla luce della dottrina cristiana*, in *La Scuola Catt.*, 74 (1947) 328-38. — J. UDE, *Soziale Frage u. Moraltheologie*, in *Kirche, Weltanschauung, soz. Frage*, 1948, p. 224-38. — J. A BECKAERT, *Les principes d'un esprit social chrétien*, Paris, Lethielleux 1949 (pp. 146). — J. VERDIER, *Die Kirche u. die soz. Frage*, Wien, Europa-Verl. 1949 (pp. 139) — ROSSEL, *Arbeiterfrage, Sozialismus*, Siegburt, Schmitt 1949 (pp. 344). — *La cristianizzazione del proletariato*, di vari autori, Brescia, Morcelliana 1950 (pp. 260). — A. ANCEL, *Il movimento operaio*, Pinerolo, Alzani 1951 (pp. 98). — ID., *La Chiesa e gli operai*, ivi 1951 (pp. 154). — X. Z. CARACCIOLO, *Essai d'un code chrétien du travail*, testi pontificii in forma di codice, Beyrouth 1950 (pp. 24). — v. anche il numero seguente.

D) Morale filosofica e teologica del L. — J. LECLERCQ, *Les droits et les devoirs individuels*. I-2, *Travail, propriété*, Namur-Louvain 1937. — A. JANSSEN, *Doctrina S. Thomae de obligatione laborandi*, in *Ephem. theol. Lovan.*, I (1924) 355-68. — E. WELTY, *Vom Sinn u. Wert der menschl. Arbeit. Aus der Gedankenwelt des hl. Thomas v. A.*, Heidelberg, Kerle 1946 (pp. 124) — J. HAESSLE, *Die Arbeitsethos der Kirche nach Thomas v. A. u. Leo XIII*, Freib. i. Br. 1923 (pp. XX-280); vers. ital., *L'etica crist. del L.*, a cura di A. Miggiano, Milano, Ediz. di Comunità 1949 (pp. 344. — E. BORNES, F. HENRY, *Le travail et l'homme*, Paris, Declée 1937 (pp. 250), dedicato ai membri della J. O. C.; raramente si trova così ben messa in luce la dignità del L. e del lavoratore, non già in termini ditirambici, sonori quanto vuoti di senso, ma in termini di solida metafisica e teologia. — R. G. RENARD, *L'Eglise et la question sociale*, Paris, Edit. du Cerf 1937 (pp. 231) — A. BRUCCULERI, *Il L.*, Roma, La Civ. Catt. 1942³ (pp. 56); a p 55 troverai indicate altre opere di questo lucido e solido autore, che sul L. ha scritto anche importanti articoli per *Civiltà Catt.* — N. DEVOLDER, *De ethiek van den arbeid*, Lovanio 1942. — M. ROSSI, *Lavoratore nell'universo. Saggio di una filosofia del L.*, Roma, Leonardo 1947 (pp. 136.) — F. PITARQUE SERRANO, *La cuestion social. Solucion*, Tortosa 1947 (pp. 541). — P. E. TAVIANI, *Prospettive sociali*. Milano, Ist. di propag. libraria 1945 (pp. 246). — F. CIMETIER, *Brève sinthèse de théologie morale sociale*, Paris-Tournai-Rome 1945 (pp. X-129). — A. SORRENTINO, *Sintesi di dottrina soc. cattolica*, Roma, Pia Soc. S. Paolo 1945 (pp. 375). — F. VITO, *La riforma sociale secondo la dottrina cattolica*, Milano, Vita e Pens 1945 (pp IX-121). — G. LECORDIER, *Morale du travail*, Paris, Spes 1947 (pp. 315). — E. DAUTAIS, *Leçons élémentaires de morale sociale*, Paris, Téqui 1946³ (pp. 189). — C. RUTTEN, *Filosofia e teologia del L.*, in *Vita sociale*, 4 (1947) 109-14. — L. RUYER, *Métaphysique du travail*, in *Rev. de métaphys. et de morale*, 1948, p. 26-54. — J. A. DE LABURU, *Valor esencial del capital humano*, in *Estudios*, 73 1945) 24-44. — *La persona umana e gli odierni problemi sociali*, Roma. Studium 1945 (pp. XI-173). — TH. BROGLE, *Der Mensch als. Arbeiter u. der Arbeiter als Mensch*, in *Schweizer Rundschau*, 47 (Einsiedeln 1948) 709-17. — *Aspects du problème ouvrier*, in *Témoignages. Cahiers d' humanisme chrét.*. XVI (Abbaye de la Pierre-qui-Vire 1948) pp. 179. — A. DANDOY, *Le prolétariat et ses problèmes*, Paris, Casterman 1948 (pp. 215). — L. LUYPAERT, *Nature et noblesse du travail*, in *Rev dioc. de Tournai*, 4 (1949) 193-213. — G. VIVIANI, *Doctrinas sociales*, Roma, Poligl. Vaticana 1949. — V. VANGHELUWE, *De valore laboris humani*, in *Collect. Brug.*, 46 (1950) 129-38. — ALB. ALAT. GAMPERO, *La persona humana en la relación de trabajo*, Mexico 1948 (pp. 80). — M. ZUNDEL, *Théologie de la peine humaine*, in *Economie et humanisme*, 6 (1950) 1-40. — A. WIESINGER, *Der Operismus*, Linz 1950. — E. RIDEAU, *Mystique du travail*, in *Revue de l'Action populaire*, mai 1950 — J. J. SANTIS ALVENTOSO, *El evangelio del trabajo*, Valencia 1949. — *Travail et loisirs*, Settim. sociali del Canadà, sess. XXVI, Montréal 1949. — A. CANTONO, *Cristianesimo e L.*, Roma, Ediz. Paoline (pp. 90). — G. FRIEDMANN, *Où va le travail humain?* Paris, Gallimard 1951 (pp. 392). — P. PAVAN, *L'ascesa del L.*, Roma, Ed. Figlie della Chiesa 1951 (pp. 175). — B BENASSI, *Il L. al servizio del cristianesimo*, Bologna, A., B.E.S. 1952 (pp. 58). — G. PULLARA, *Il L. e i lavoratori nel cristianesimo*, Roma, La Via 1951 (pp. 19). — F. BATTAGLIA, *Filosofia del L.*, Bologna, Zuffi 1951. — *Promozione delle classi lavoratrici*, in *Aggiornamenti soc.*, 1952, p. 121-38.

E) Studi generali tecnico-economico-sociali. — F. DESSAUER. *La filosofia della tecnica*, vers. di Bendiscioli, Brescia, Morcelliana 1933. — *Il L.* Atti della XX Settim. soc. (Venezia 14-20 ott. 1946), Roma, I.C A.S. 1947 (pp. 344). — F. MARCONCINI, *L'economia del L. Lineamenti di una dottrina etico-personalistica del L. produttivo*, Milano, Vita e Pens. 1926 (pp. 675); ottimo, completo trattato della cristiana economia del L. — F. FEROLDI, *Orientamenti economico-sociali*, Brescia, Morcelliana 1945 (pp. 308). — N. DEVOLDER, *Arbeid en economische orde*, Antwerpen, Standaart Boekhandel 1946 (p. 446). — Y. MAINGNY, *Problèmes du travail*, Paris, Domat-Montchrestien (pp. 168). — G. SCHAUB, *Erziehung zur Arbeit*, Basel, B. Schwabe 1945 (pp. 172). — J. LHOMME, *Classes sociales et transformations économiques*, in *Economie et humanisme*, 4 (1945) 491-522, 584-604. — H. MAZEAUD, *Principes de réforme sociale*, Paris, Recueil Sirey 1945 (pp. 139). — D. D'ALMEIDA MARAIS, *Capital e trabalho*, Petropolis, Ed. Vozes Limitada 1947 (pp. 184). — *Le travail et les techniques*, di J. MEYERSON, L. FEBVRE, E. DELARUEL..., Paris 1948. — L. DADAGLIO, *Ritorno del corporativismo* (con particolare riferimento alla Carta del L. francese), Alessandria 1951. — J. P. PALEWSKI, *L'organizzazione scientifica del L*, Milano, Garzanti 1951. — J. FOURASTIÉ, *Machinisme et bien-être*, Paris, Ed. de Minuit 1950.

F) Studi giuridici generali. — C. UTILI, *Elementi di legislazione sociale del L.*, Bologna, Tip. Compositori 1951 (pp. 120). — M. SAVINO, *Il L. nei rapporti di diritto privato*, Torino, Giappichelli 1950 (pp. 120). — F. M. DE ROBERTIS, *I rapporti di L. nel diritto romano*, Milano, Giuffrè 1946 (pp. 307). — G. TOGNI, *L'arbitrato nelle controversie di L.*, Roma, Lugoresi 1945 (pp. 68). — V. VANGHELUWE, *De contractus laboris natura et honestate*, in *Collat. Brug.*, 46 (1950) 45-55. — E. BEAUPIN, *Les conventions sur le recrutement de la main d'oeuvre et sur les contracts de travail*, in *Neue Zeitschr. f. Missionswiss.*, 5 (1949) 127-49. — G. BALELLA, *Lezioni di legislazione del L.*, Roma 1927. — P. GRECO, *Il contratto di L.*, Torino 1939. — U. BORSI-F. PERGOLESI, *Trattato di diritto del L.*, Padova 1938-41, 4 voll. e appendice. — G. MAZZONI-G. GRECHI, *Corso di diritto del L.*, Bologna 1948. — F. PERGOLESI, *Diritto del L.*, Bologna 1949⁵. — L. RIVA SANSEVERINO, *Diritto del L.*, Padova 1949⁴. — L. DELITALA, *Il contratto di L.*, Torino 1950⁴. — C. LEGA, *La capacità lavorativa e la sua tutela giuridica*, Milano 1950². — L. BARASSI, *Il diritto del L.*, Milano 1949, 3 voll. — L. VIESTI, *Diritto del L.*, Bari 1950. — R. GEYSEN, *Bibliographie internat. de droit social : Droit du travail. Assurances sociales, sécurité soc.*,

droit intern. du travail, Bruxelles, Erasme 1950, 2 voll.

G) Sul diritto al L. — W. H. Beveridge, *Du travail pour tous dans une société libre*, vers. dall'ingl., Paris, Domat-Montchrestien 1945 (pp. 460). — J. Bénet, *Le capitalisme libéral et le droit au travail*, Paris, Édit. du Seuil 1947, 2 voll. (pp. 309, 299). — F. X. Schaller, *Le droit au travail*, Porrentruy 1946 (pp. X-334). — J. Ude, *Das Recht auf Arbeit*, Salzburg, Friedens Verl. 1946 (pp. 20). — B. A. Noll, *Das Recht auf Arbeit*, in *Stimmen der Zeit*, 143 (1948-49) 343-54. — A. Utz, *Das Recht auf Arbeit*, in *Archiv f. Rechts-u. Sozialphilos.*, 38 (1949-50) 350-63. — A. Perego, *Naturaleza y limites del derecho al trabajo*, in *Ciencia y Fe*, 6 (1950) 63-83; in italiano, in *Divus Thomas*, 53 (Piac. 1950) 306-20. — Id., *Normas y limites del derecho al trabajo*, in *Fomento social*, 5 (Madrid 1950) 289-310. — J. Aspiazu, *El derecho al trabajo y la justicia social*, ivi, p. 419-28.

H) Sulla psicologia e fisiologia del L. — A. Gemelli, *L'operaio nella industria moderna*, Milano, Vita e Pens. 1946[2] (pp. 397). — J. B. Van den Bruel, *De mens in de productie*, Antwerpen, Standaard Boekhandel 1948 (pp. XIV-358). — L. Walther, *La psychologie du travail*. I, *Travail industriel*, Genève, Edit. du Mont-Blanc 1946 (pp. IV-XXII-293; bibliogr. p. 255-84). — Fr. Baumgarten, *Zur Psychologie des Maschinenarbeiters*, Zürich, Rascher Verl. 1947 (pp. 83). — J. Tiffin, *Industrial psychology*, New-York, Prentice Hall 1947[2]. — A. Garrard, *Praktische Einführung in Probleme der Arbeitspsychologie*, Zürich, Rascher-Verl. (pp. 303). — Sim. Ligier, *L'adulte des milieux ouvriers*, Paris, Les Edit. ouvrières 1951 (pp. 586). — M. Laloire, *Les relations sociales au sein de l'entreprise*, Gembloux, J. Duculot 1945 (pp. 246). — B. B. Gardner, *Human relation in industry*, Chicago, Rich. D. Irwin 1945 (pp. 318). — M. Rogers, *Les problèmes des rapports humains dans l'industrie*, in *Cahiers internat. de sociologie*, 3 (Paris 1947) 89-119. — G. Canguilhem, *Milieu et normes de l'homme au travail*, ivi, p. 120-36. — Bottazzi, Gemelli, *Il fattore umano del L.*, studi di vari autori, Milano, Franc. Vallardi 1940 (pp. XXI-904). — G. Friedmann, *Problèmes humains du machinisme industriel*, Paris, Gallimard 1946. — Sim. Weil, *La condition ouvrière*, ivi. — M. Collinet, *Essai sur la condition ouvrière*, Paris, Edit. ouvrières 1951. — *Médecine et travail*, di vari autori, Lyon, Libr. Lavandier, s. a. (pp. 368). — G. Pieraccini, *Storia naturale del L. Genealogia degli arnesi ed evoluzione della mano*, Firenze, Marzocco 1944. — *Atti del Congresso internaz. di medicina del L.*, Milano, « Clinica del L. » 1951 (pp. 375). — D. Parvis, *Igiene del L.*, Milano, Redi 1952 (pp. 620).

I) Spiritualità del L. — A. Brucculeri, *Spiritualizzazione delle fabbriche*, in *Civ. Catt.*, 1943-III, p. 313-19. — A. Guillaume, *L'Evangile étudié au point de vue social*, Paris-Bruxelles 1913, cap. XII e XIII. — E. B. Allo, *Le travail d'après S. Paul*, Paris 1914. — J. Neubner, *Die heiligen Handwerker in der Darstellung der « Acta Sanctorum »*, Münster i. W., Aschendorff 1929 (pp. XVI-277): originale, interessantissimo, solido saggio sui Santi operai (c. 350 sono studiati, fino al medioevo). — A. Aletti, *Costruire la vita*, Milano, Vita e Pens. 1942 (pp. 233). — P. Righini, *Cristo. Coltura religiosa per i lavoratori*, Roma, G. I. A. C. 1950 (pp. 107). — A. Brucculeri, *L'esemplare ideale dell'operaio crist.*, in *Civ. Catt.*, 1946-I, p. 314-22. — L. Luypaert, *Spiritualité du travail*, in *Rev. dioc. de Tournai*, 1 (1946) 606-21. — M. D. Chenu, *Spiritualité du travail*, Paris, La pensée cath. 1947 (pp. 284); compendio, Liége, La pensée cath. 1947 (pp. 45). — G. B. Guzzetti, *Problemi religiosi del L.*, in *La Scuola Catt.*, 1949, p. 3-16. — Dan. Parker, *Le respect de la dignité humaine et l'immoralité dans les lieux du travail*, Paris, Edit. famil. de France 1945 (pp. 62). — G. Marchello, *Una meta della sociologia crist.: l'apostolato del L.*, in *La Città di vita*, 1 (Firenze 1946) 563-70.

LAVORO (Cappellani e Sacerdoti *del*). v. Lavoro XIX.

LAVORO (Cavalieri *del*) — da non confondersi con l'Ordine equestre italiano dei *Cav. del L.* — costituiscono una famosa, potente organizzazione operaia, sorta nell'America settentrionale nel 1869 per opera di **Uria Stephens**. Il segreto rigoroso, l'emblema misterioso delle 5 stelle, i giuramenti dell'iniziazione potevano assimilarla alla setta massonica. Cessato il mistero, nel 1881 fu trasformata dal nuovo presidente, cattolico, **Terenzio Powderly**, così da non offendere la coscienza cristiana, e si mostrò qual'era una lega operaia mirante a neutralizzare la nefasta azione economica del grande capitalismo. Nullameno nel Canadà, a cagione di alcuni riti che ancora in quel paese mantenne, su richiesta (1883) di mons. Taschereau, arcivesc. di Quebec, venne condannata dall'autorità ecclesiastica, e dal S. Officio nel 1884 equiparata alle Società segrete (v.). Disputandosi nel 1886 dai vescovi degli Stati Uniti se si potesse permettere ai cattolici di far parte dell'Ordine, il card. Gibbons, arcivesc. di Baltimora, fu per l'affermativa; anzi, sostenuto anche dal card. Manning, si fece difensore dell'Ordine a Roma, ottenendo dal S. Ufficio nel 1888 un decreto di tolleranza a condizione che venisse modificato lo statuto dell'associazione in quegli articoli nei quali sentiva troppo di idee socialistiche. — H. J. Browne, *The cath. Church and the Knights of Labor*, Washington 1949 (pp. XVI-415).

LAVORO (Congregazioni religiose di assistenza ai lavoratori). All'assistenza, all'elevazione e alla santificazione della classe operaia, specialmente rurale, sono dedicate parecchie famiglie religiose maschili e femminili: v. Religiosi, VI 3, 9, 27, 33, 38, 75, 84, 85; — VII A 3, F 8. — v. anche Missioni parrocchiali e nelle campagne. — Per il L. tra i monaci, elevato alla dignità di preghiera, v. Religiosi II B 1; Monachismo.

LAVORO forzato o *coatto*. v. Schiavitù. Attesa la « personalità » del L. (v. Lavoro, II ss), l'obbligo del L. (v. ivi, V) non è una « necessità » fisica, come lo scorrer d'un fiume, bensì un « dovere morale », il cui adempimento è affidato alla libera volontà. Ora, si chiede: questo adempimento può essere imposto all'uomo dall'esterno, in particolare dallo Stato? l'obbligazione « morale » del L. può trasformarsi in obbligazione « giuridica » mediante una vera « legge » munita di sanzioni? il L. libero può diventare L. « forzato »?

A) Il *Codice morale* di Malines così riassume il pensiero cattolico: « Il L. f., benchè per se stesso non sia condannato dal diritto naturale, è meno conforme del L. libero alla dignità umana. Perciò non deve essere ammesso se non in maniera transitoria, quando il bene comune e soprattutto i fini della civiltà lo richiedano. Nelle società di civiltà progredita o là dove gli uomini compiono generalmente il dovere del L., sarà raramente lecito l'imporlo.

Nelle colonie di civiltà arretrata, di fronte agli indigeni che facilmente si sottraggono alla legge del L., l'imporlo sarà più frequentemente lecito. Nullameno bisogna tendere alla sua progressiva

soppressione, tanto più che il L. f. degli indigeni si presta certamente a gravi abusi » (art. 90; Roma 1934, p. 64).

Sicchè il L. f. è lecito solo in via d'eccezione allorchè il L. libero non sia sufficiente ad assicurare il bene comune e i servizi pubblici (come in casi di guerra, di calamità pubbliche, inondazioni, terremoti, franamenti, epidemie . . . quando si richieda l'organizzazione di un obbligatorio servizio sociale), o non sia normalmente praticato (come presso gli accattoni per vizio), o possibile (come presso i popoli selvaggi, di civiltà inferiori, dove peraltro con sagge cautele bisognerà tutelare il bene comune, non già favorire le bramosie degli sfruttatori), fermo restando il diritto dello Stato di imporre il L. f. come pena medicinale per determinati delitti.

Negli altri casi lo Stato non ha il diritto di imporre il L. f., poichè gli impulsi naturali e morali dell'individuo inducono al L. e assicurano i fini sociali più completamente, più facilmente e più sicuramente di qualsivoglia legge dello Stato. — Cf. Enc. It., XX, 646.

B) Raccapriccianti notizie, sempre più confermate e aggravate, ci giungono circa il L. f. in Russia e nei paesi sovietizzati: non lasciano dubbi, ma lasciano soltanto il lugubre sospetto che la realtà al di là della « cortina di ferro » sia assai più tragica di quella descritta dalle frammentarie notizie trapelate al di qua. Riassumiamo una comunicazione fornita da *Aggiornamenti sociali* (« L. f. e campi di concentramento russi », marzo 1951, p. 81-88), desunta da fonti fededegne: — cf. *Cahiers d'act. soc. et rel.*, 15 févr. 1949. — C. Matteotti, *Capitalismo e comunismo,* Milano, Garzanti 1951, con importante documentazione ufficiale raccolta dall'autore nel suo viaggio in Russia, per cui l'autore fu sospeso per 6 mesi dal partito: v. *L'Unità,* 17-II-1951. — Per parte nostra troviamo conferma in altre relazioni posteriori: — cf. *L'Osserv. Rom.*, 10-V-1950 (artic. di Arn. York su « Messager d'Athènes »), 17-III-1951 (l'URSS si oppone a un'inchiesta internazion. sul L. f.), 18-III-1951 (parte della relazione di Kotschnig, rappresentante degli Stati Uniti al Consiglio economico e sociale dell'ONU, allora a Santiago del Cile), 25-III-1951 (il testo di una condanna al L. f. inflitta a un cecoslovacco), 12-IX-1951 (articolo di Sal. M. Schwarz pubblicato in « United States information service », che utilizza le tabelle statistiche annesse al decr. 17-I-1941 del Consiglio dei commissari del popolo dell'URSS e del Partito comunista « sulla pianificazione statale per lo sviluppo dell'economia nazion. dell'URSS » nell'anno 1941), 14-XI-1951 (brani tratti da un articolo del « Time and Tide ») ». — Cf. anche E. Beaupin, *Le travail forcé,* in *Neue Zeitschr. f. Missionswissenschaft,* 5 (1949) 41-52. — *Schiavismo rosso. Il L. f. in Russia documentato all'O.N.U. dalla Federaz. Americana del L.,* Firenze, Salani 1952 (pp. 220).

a) I campi di concentramento sorsero, in Russia, come strumento di terrore politico, per la repressione di ogni forma di opposizione al regime. Organo della repressione era la CEKA o polizia di emergenza, trasformatasi ben presto nella GPU (*Ghepeu*) o polizia politica permanente. E poichè le prigioni non bastarono a raccogliere i colpevoli e i sospetti, furono istituiti i campi di conc., che appaiono già ammessi nel 1918, sotto il nome eufemistico di ambienti di « *L. correzionale* » contro i « borghesi controrivoluzionari ». Il primo a funzionare (1923) sembra sia stato quello aperto in un vecchio convento dell'isola Sovietzki, nel Mar Bianco, che nel 1929 contava 700.000 prigionieri e nel periodo 1925-29 aveva registrato ben 200.000 decessi. Il sistema del L. f. andò paurosamente estendendosi: nel 1927 le condanne al L. f. nei campi di conc. raggiungevano il 18,6 % del totale delle condanne, nel 1930 salivano fino al 56,5 %; nel 1934-35 il numero degli internati nei campi di L. f. s'aggirava sui 5 o 6 milioni.

b) Con l'avvento della politica dei « piani quinquennali », il sistema dei campi di L. f., pur restando formalmente un mezzo di repressione « politica contro i nemici di classe », mascherata, durante il periodo di transizione dal socialismo al comunismo, sotto il termine di « rieducazione », diventa principalmente una misura economica, che mette a disposizione dello Stato una massa enorme di L. a bassissimo mercato Su questo L. f. si fonda tutta l'attività economica degli organi della polizia politica (CEKA, GPU, NKVD, MVD, come successivamente venne chiamandosi).

Iniziata l'organizzazione del L. f., con un servizio di taglio del legname affidato alla CEKA nelle regioni del Nord, e con la costruzione del canale che congiunge il Mar Bianco al Baltico, venne sviluppandosi via via, durante gli anni del primo e del secondo piano quinquennale, restando tuttavia limitata a remote zone confinarie. Durante il terzo piano quinquennale il sistema del L. f. si estese verso le regioni più popolose del Sud, negli Stati satelliti dell'URSS, e penetrò ogni ramo della attività economica (raccolta del legname, industrie estrattive di oro, uranio, ferro, carbone, petrolio..., industrie manifatturiere di mobili, scarpe...). Era intimamente solidale con la struttura economica e col programma politico della Russia sovietica. La Russia (v.), conquistata dalla rivoluzione bolscevica, era un paese arretrato, a carattere prevalentemente agricolo e a basso livello industriale. Una rapida industrializzazione era indispensabile affinchè il regime potesse sopravvivere e costituire il focolare della rivoluzione mondiale. Il nuovo regime non poteva ricorrere, per i suoi piani economici, all'aiuto dei paesi più progrediti: doveva fare assegnamento solo sulle sue risorse, immense, per verità, e sfruttarle con l'unico capitale di cui disponeva in abbondanza: il materiale umano. Per ciò il Cremlino, per far fronte alle grandi imprese industriali progettate nei successivi piani quinquennali, cominciò a servirsi dei prigionieri obbligandoli a servire il paese con il L. f. Aumentando sempre più il bisogno di mano d'opera, il L. f. fu imposto come punizione per ogni genere di delitti, anzi per semplice mancanza di « disposizioni di spirito ». La provvista di L. f. potè aumentare ancora di più quando della colpa di un individuo vennero resi responsabili anche i suoi parenti (per es., se un individuo fugge dal paese, i congiunti che erano a conoscenza dei suoi piani d'evasione possono ricevere pene detentive fino a dieci anni, e fino a cinque anni se non ne ebbero sentore). Le deportazioni dai paesi vicini occupati dai Russi fornirono un'altra amplissima riserva di L. f. La guerra 1939-45 diede al L. f. russo schiere immense di prigionieri tedeschi, giapponesi, italiani... (I Russi dichiarano di aver rimpatriato tutti i superstiti. Se ciò fosse vero si dovrebbe concludere che in nu-

mero stragrande caddero vittime delle orribili condizioni dei campi di L. f. russi, come confermano le relazioni dei pochi ritornati od evasi; ma è probabile che in buon numero siano ancora trattenuti nei campi di conc. russi).

c) Soprattutto la legislazione, incredibilmente barbara e terroristica, assicura allo Stato una possibilità praticamente illimitata di avere sempre a disposizione tutta la mano d'opera forzata che si desidera. Il *Codice del L. correzionale* (o forzato) russo fu approvato nel 1933 e fin d'allora è in vigore, confermato anche dal Comitato esecutivo centrale dell'URSS. Ne annunciò l'esistenza il 21-VII-1949 il ministro di Stato britannico Mc Neil. Esso costituisce il vol. IX della *Raccolta cronologica di leggi e decreti del Presidio del Soviet supremo*, pubblicata dalla casa ed. ufficiale di Stato. Consta di 142 clausole.

Stabilisce tre categorie di L. f.: sul luogo d'impiego, in esilio, in luogo di detenzione. Indica come principale finalità del sistema di L. f. la difesa della dittatura del proletariato contro usurpazioni da parte di elementi classisti ostili e contro le violazioni (claus. 1). Avverte che le istituzioni di L. correttivo sono state trasferite alla M.V.D. (claus. 129). Si può essere condannati al L. f. senza processo, senza una sentenza di tribunale, ma soltanto in seguito al decreto di un organo amministrativo (claus. 8); in pratica i disgraziati vengono arrestati nel cuor della notte: senza processi e quindi senza possibilità di provare la propria innocenza sono fatti scomparire in qualche campo di L. f.: possono passare mesi e mesi prima che vengano loro comunicati i capi d'accusa e la condanna: del resto la detenzione può essere prolungata *ad libitum* per « infrazioni disciplinari ». Ordina l'isolamento del condannato dall'ambiente in cui viveva, mediante l'invio in certe località (claus. 6). Minaccia il trasferimento in luoghi di esilio più remoti ai condannati che si allontanino dai luoghi in cui sono confinati (claus. 102, 108). Suddivide i luoghi di detenzione in tre classi principali: celle di segregazione per persone sotto inchiesta e sotto processo (claus. 29), luoghi di deportazione (claus. 32), colonie di L. correttivo, le più lontane, per le persone più pericolose (claus. 33-37). Si elencano i funzionari cui è permesso di visitare i luoghi di detenzione (claus. 96-99). Si avverte che in caso di rifiuto a eseguire il L. correttivo, si passerà all'adozione di altre misure (claus. 26). Si stabilisce che i condannati possono fare del moto solo in date ore e in un'area prestabilita (claus. 49-51): cf. *Oggi*, 4-VIII-1949, p. 3.

La punizione più blanda, e cioè il L. f. nel normale luogo d'impiego del lavoratore, riguarda le violazioni di disciplina sul L., di cui la più grave è « l'assenteismo ». Ora, perchè si abbia un'idea precisa del significato sovietico di questa parola, si legga il decreto del Presidium del Soviet Supremo dell'URSS, in data 26 giugno 1940: « Un operaio sovietico è colpevole di assenteismo, se perde più di venti minuti del suo lavoro, arrivando tardi, uscendo prima, prendendo più tempo del consentito per l'interruzione del pasto, o se commette una qualsiasi di queste tre mancanze tre volte in un mese e quattro volte in due mesi pur quando la perdita di tempo in ciascun caso è inferiore a venti minuti ». Con ciò si completa la riduzione in schiavitù dei lavoratori.

Altre indicazioni si trovano nella grande *Enciclopedia Sovietica*, opera ufficiale di Stato. Nel vol. XXXIX, col. 294-604, parlando degli stabilimenti di L. corr., afferma esplicitamente che non hanno solo lo scopo educativo ed economico, ma altresì hanno come scopo la distruzione degli elementi ostili e corruttori. Il L. f. viene impiegato prevalentemente nella estrazione dei minerali nelle plaghe più lontane e ingrate del territorio russo. Viene pure usato nei colossali lavori di costruzioni: ad es., il canale Stalin (Mar Bianco-Baltico) venne compiuto da Enrico Jagoda (condannato poi a morte nel 1938) con 300.000 uomini, tra i quali durante l'inverno morivano in media dai 25 ai 30 individui ogni giorno, il più spesso congelati; il canale Mosca-Volga venne costruito nel 1933-37 con 200.000 operai. Con lo stesso sistema vennero costruite le industrie chimiche nella Beresina, la ferrovia Siberia-Turkestan, la strada Baikal-Amur...

d) Non si hanno dati precisi sul numero dei condannati ai lavori forzati in Russia, che si calcolano tra i 10 e i 20 milioni (circa 1 persona su 10 nell'Unione sovietica). Nel centro penale di Karaganda lavorano 200.000 uomini; nel campo di Dastroi (sul fiume Kolyma) circa un milione; nel campo di Peciora (Urali Orientali) 900.000; nel campo di Lago Baikal 500.000; nel campo di Jagri Arcangelo 500.000... Altri campi di L. f. si trovano in Lapponia, Nuova Zemlia, Sakalin, Kamciatka, Novosibirsk, Krassnojarsk... Una carta topografica autentica dei campi russi, riprodotta nel testo del Matteotti, con 12 altri documenti, porta nel retro una leggenda dichiarativa molto interessante: « 14 milioni di condannati... sparsi in decine di colonie penali... vivono in uno stato di miseria indicibile, sempre sull'orlo della morte per fame o per malattia... Durante il periodo del patto Stalin-Hitler, circa 1.600.000 Polacchi (uomini, donne e bambini) furono deportati dalle autorità sovietiche nelle colonie GULAG [= *Glavnoje Upravlenje Lagerej*, ufficio centrale organizzativo del L. f., sezione della M.V.D. già N.K.V.D.] dell'estremo nord e in Siberia... Circa 14.000 dichiarazioni, più altre prove documentarie e carte geografiche di ex-internati... sono servite come base di documentazione... E sulla base di questa imponente documentazione si è stabilito che l'indice medio di mortalità del GULAG supera il 12%... In altre parole la sua popolazione scompare nel giro di 8 anni... ».

Dalla fine della guerra due milioni di prigionieri giapponesi, un milione di prigionieri tedeschi e due milioni di rimpatriati russi, trattati come disertori, sono entrati a far parte dei ruoli del Gulag. Tutti i territori controllati dal Gulag, messi insieme, formerebbero un impero più vasto di tutta quanta l'Europa occidentale.

e) Circa il regime dei campi di L. f., senza poter entrare nei particolari, risulta che i campi sono sovrappopolati. I detenuti sono ammucchiati in baracche di costruzione rudimentale. Non hanno nè letti, nè pagliericci, e riposano su panche disposte in due piani, su amache o addirittura per terra. Non hanno nessuna possibilità di migliorare le loro abitazioni, perchè tutto il tempo e tutte le loro forze sono prese dal L. f. Vivono nella sporcizia, assaliti dai parassiti. Donde la frequenza delle epidemie e malattie cutanee. In genere il L. è fissato in modo da esigere da tutti il massimo dello sforzo. Le giornate di L. comportano 10 ore

e più; spesso si lavora di notte. La razione alimentare normale consiste in zuppa, pane e grano. Mancano carne, pesce, legumi, frutta, zucchero. La quantità prevista di grasso è minima. L'unica misura contro la propagazione dello scorbuto consiste nella distribuzione eventuale di cavoli crudi: fatta solo a colui che ha completato la sua mansione quotidiana. Tutti gli altri, assimilati ai negligenti, non ricevono che una porzione limitata. Poichè la quantità di vitto è proporzionale al volume di L. svolto, i deboli e i malati vengono a ricevere meno cibo, e così s'indeboliscono sempre più avviandosi rapidamente alla morte.

C) Circa i campi di conc. per L. f. nella Germania sovietica non ci vengono migliori notizie. Cfr. *Ost-Probleme,* settimanale tedesco, n. 30, 1950, p. 957-960, che riferisce testimonianze di 621 prigionieri. I Russi poterono utilizzare i campi di conc. nazisti. Man mano che i campi venivano sciolti, i superstiti erano in parte rilasciati, in parte avviati ai campi di L. f. russi. Si segnalano i campi di: — *Weeson* presso Werneuchen, per politici (con 13.750 prigionieri, morti 1.500). Vi si ebbero anche deportazioni. Sciolto nel 1945, i superstiti vennero trasferiti in altri campi. — *Tost* (Slesia), per politici (5.200 prig., m. 3.050), con deportazioni. Sciolto nel nov. 1945, 400 furono arrestati e poi rilasciati, gli altri trasferiti a Graudenz. — *Landsberg* (Warthe), per politici (9.800 prig., m. 3.800). Sciolto nel 1946: 700 arrestati e liberati, il resto trasferito in altri campi. — *Hohenschönhausen* presso Berlino, per politici e criminali, campo di passaggio (12.500 prig., m. 3.100). Chiuso nell'ottobre 1946, si avevano rilasci individuali. Vi continuano a sussistere le prigioni della polizia dello Stato (MVD). — *Ketschendorf* presso Furstenwalde, per politici, campo di passaggio (19.850 prig., m. 7.950). Chiuso nel marzo 1947, con trasferimento dei superstiti in altri campi. — *Jamlitz* presso Lieberose, per politici (14.200 prig., m. 5.200). Vi si ebbero deportazioni. Chiuso nell'aprile 1947; il resto trasferito in altri campi. — *Torgau und Fort Ziana,* per politici e criminali (11.050 prig., m. 3.000). Con deportazioni, esecuzioni capitali fino all'abolizione della pena di morte. Chiuso nella primavera 1948, il resto fu trasferito in altri campi. — *Mühlberg* presso Riesa, per politici (21.750 prig., m. 8.000). Con deportazioni. Chiuso nell'ottobre 1948, il resto trasferito in altri campi; 4.500 vennero rilasciati dopo una quarantena di tre mesi e un trattamento speciale per rimetterli in salute. — *Neubrandenburg,* per politici (17.200 detenuti, m. 6.700). Con deportazioni. Chiuso nell'ottobre 1948, il resto trasferito in altri campi; 4.000 vennero rilasciati dopo quarantena. — *Bautzen*, per politici e criminali (detenuti in numero incerto, m. 6.200). Frequenti deportazioni, esecuzioni capitali. Nel febbraio 1950 una parte dei prigionieri si rilascia e l'altra si affida al Ministero della Giustizia della Germania orientale. — *Buchenwald* presso Weimar, per politici (30.600 prig., m. 13.200). Deportazioni. Nella primavera del 1948, 7000 vengono sottoposti a quarantena. Chiuso nel febbraio 1950, molti son rilasciati e gli altri relegati nelle prigioni di Stato. — *Sachsenhausen* presso Oranienburg, per politici e criminali (60.000 prig., m. 26.700). Deportazione; 5000 passano alla quarantena in vista del rilascio. Chiuso nel febbraio 1950, molti son rilasciati e gli altri trasferiti nelle prigioni di Stato.

Recentemente furono impiegati anche nelle miniere di uranio della Germania orientale (severamente vigilate e chiuse agli estranei da 5000 agenti di polizia), nelle quali si trovano oltre 300.000 tra uomini e donne (secondo un rapporto delle autorità britanniche in Germania, dell'agosto 1950). La mano d'opera è assicurata dal S. E. D., partito di unità socialista di ispirazione comunista. E per assicurarla, tutti gli espedienti son buoni: tra l'altro, si provocano forme artificiali di disoccupazione, specialmente nelle fabbriche dello Stato; si preparano quote mensili di cosiddetti volontari da parte dei Sindacati e delle organizzazioni giovanili comuniste; si ricorre inoltre ad altre forme di estorsione, come la sospensione dei mezzi di sussistenza, delle carte annonarie. Anche i prigionieri politici, accentrati in speciali campi, sono costretti a lavorare nelle miniere per la maggior parte del giorno, senza alcune precauzioni di sicurezza; sicchè si hanno spesso disgrazie e la mortalità dovuta a malattie è altissima (particolarmente la silicosi dovuta alla polvere respirata, ed il cancro ai polmoni causato dalla radioattività, mietono vittime fra coloro che lavorano nelle miniere).

D) La Bulgaria istituì il L. coatto con due decreti-legge del 20 gennaio 1945. Questi vennero sostituiti dalla legge sulla milizia popolare del 25 marzo 1948, la quale, alla sezione 69, si occupa di quelli che eufemisticamente definisce « centri di L. educativo ». Passibili dell'internamento in detti centri di L. f. sono le « persone politicamente pericolose », ossia coloro che hanno manifestato un atteggiamento « antipopolare », i ricattatori, i truffatori, i lenoni, le prostitute... (È caratteristica dei regimi totalitari diffamare e umiliare gli oppositori politici assimilandoli ai criminali comuni). Il periodo di internamento è in Bulgaria almeno di un anno. Il ministro dell'Interno è autorizzato a condannare in via amministrativa al L. f.; nei casi politici gli è necessaria la « autorizzazione » del pubblico accusatore.

Un'altra legge bulgara (30 aprile 1946) istituisce speciali campi di L. per quelli che « abbiano ceduto all'ozio e al vagabondaggio o trascorrano la maggior parte del loro tempo nei ritrovi, nei caffè, nei bar, nelle pasticcerie e simili »; secondo il comma 9 di tale legge, « adeguati provvedimenti saranno adottati per il loro sistematico illuminamento e per la loro rieducazione ». È facile prevedere che chiunque sia venuto in contrasto per qualsivoglia ragione con le autorità comuniste, può essere facilmente accusato di frequentare un caffè o di sottrarsi a un L. socialmente utile...

E) Anche in Cecoslovacchia la deportazione avviene con un semplice procedimento amministrativo. In ogni provincia i cosiddetti comitati popolari, organi amministrativi controllati dai comunisti, nominano una speciale commissione che può condannare i cittadini al L. f. per un periodo variante da tre mesi a due anni. Passibili di tale deportazione sono, fra gli altri, coloro che « minacciano l'ordine della democrazia popolare o della vita economica », definizione sufficientemente ampia e generica per potersi applicare ad ogni possibile oppositore politico. La stampa cecoslovacca riporta innumerevoli condanne applicate dai tribunali e dalle commissioni popolari a individui contrari alla collettivizzazione agricola di tipo sovietico, a colpevoli di scarso entusiasmo per similari attività comuniste.

In un solo giorno, il 30 settembre 1950, venne annunciato che a Vlasim 24 persone erano state condannate a pene varianti da 1 a 25 anni di prigione per aver « sabotato lo sviluppo rurale », e a Moravsky Krumlov altri 13 contadini erano stati condannati a pene fino a 7 anni di prigione per « sabotaggio agricolo ». Riportiamo, perchè significativo, il testo integrale di una condanna a 2 anni di L. f., inflitta al signor R. V., abitante al n. 1 di Via Stalin a Brno:

« La Commissione distrettuale n. 13 di Brno per l'avviamento delle persone ai campi di L. correzionale, istituiti in base al comma 3 della legge 247[25-10-1948, del Codice Civile, la informa di averla destinata a un campo di L. correzionale per un periodo di due anni, essendo ella, dal punto di vista politico, persona indegna di fiducia e costituendo, pertanto, una minaccia alla sicurezza del regime democratico-popolare. In base al comma 4 la Commissione ha deciso che il suo salario venga fissato secondo la legge. La informiamo che la nostra decisione, adottata in base alla legge suddetta, non ha carattere punitivo, ma è un mezzo di educazione al L. nello spirito della Costituzione cecoslovacca. In base alla sua condotta, la durata della sua permanenza nel campo di L. correzionale fissata dalla Commissione potrà essere ridotta o eventualmente prolungata. Le è data facoltà di appellarsi contro la presente decisione al ministero dell'Interno entro 15 giorni. Peraltro, in base al comma 5 della legge suddetta, l'appello non può dilazionare il suo trasferimento. Il Presidente della Commissione: F.to J. Horak ».

F) La Cina non ha ancora raggiunto lo stadio qui descritto: si trova ancora nella prima fase rivoluzionaria, quella delle condanne a morte. Se ci arriverà, allora un terzo della popolazione del globo dovrà vivere senza protezione sindacale, sotto la continua minaccia della peggiore schiavitù che il mondo abbia mai conosciuto. (Non foss'altro, l'antico proprietario di schiavi aveva interesse a mantenerli sani e robusti: non così gli Stati comunisti che, come s'è visto, dispongono di una riserva umana praticamente inesauribile).

Questo stato di cose è tanto più spaventoso in quanto esso fa parte integrante del sistema sovietico. Un'eventuale resipiscenza dei governi comunisti non potrebbe modificarlo di molto, attesochè le economie dei paesi interessati si basano proprio sul L. f., senza cui i piani di industrializzazione sarebbero impossibili, almeno al ritmo attuale. Sicchè, solo il rovesciamento dei regimi comunisti potrà far cessare questa ignominia di cui l'umanità si vergogna e che « grida vendetta al cospetto di Dio ».

LAW Guglielmo (1686-1761), n. e m. a Kings Cliffe presso Stamford (Northamptonshire), teologo anglicano aderente ai principii dell'High Church. Fatti gli studi a Cambridge, ricevette gli Ordini sacri (1711). Negò il giuramento di fedeltà a Giorgio I, per cui perdette il posto di « fellow » all'Emanuel College di Cambridge. Si fece conoscere per alcuni scritti di polemica contro B. Hoady, (*Three letters to the bishop of Bangor*, 1717-19l) contro il sociologo B. de Mandeville, autore della celebre « favola delle api » (*Remarks on the fable of the bees*, 1724; 1844, a cura di F. D. Maurice), contro il deista B. Tindall (*The case of reason*, 1731), e soprattutto per i suoi trattati di teologia ascetica: *A practical treatise upon christian perfection* (1726) e *A serious call to a devout and holy life* (1898 a cura di J. H. Overton; vers. it., Roma 1923), che ebbero notevole influsso su J. Wesley (v.) e sul Metodismo (v.), specialmente per il concetto cattolico di santità e di perfezione. La profonda amicizia che per alcun tempo legò Wesley a L. fu rotta — e corsero anche fra i due parole acerbe — quando Wesley si oppose al misticismo di L., specialmente a proposito della soddisfazione e della giustificazione per la fede (che Wesley volle conservare accanto al concetto cattolico di perfezione).

Entrato nella casa Gibbon a Putney (c. 1727) come precettore di Edoardo (il padre dello storico), L. accostò le opere di Jac. Böhme (v.), che indirizzarono verso la mistica i suoi studi (*An appeal to all that doubt*, 1740; *The spirit of prayer*, 1749; *The way to divine knowledge*, 1752; *The spirit of love*, 1752) e la sua vita: ritiratosi a Kings Cliffe (c. 1740), vi accolse (c. 1744) Hester Gibbon e la vedova Hutcheson, colle quali visse nella solitudine e nelle pratiche di pietà. — Una selezione delle sue *Lettere* spirituali si trova in *The spirit is life*, a cura di M. M. Schofield, London 1917. — L'edizione delle sue opere (1753-76) comprende 9 voll. — Altri scritti inediti in *W. L. and XVIII cent. quakerism* (London 1927) di S. Hobhouse. — Id., *Selected mystical writings of W. L.*, ivi 1938 (pp. XVI-395); ivi 1948 (pp. XXIII-425).

Bibl. — J H. Overton, *W. L. nonjuror and mystic*, London 1881. — Id., *The nonjurors*, ivi 1902. — S. H. Gem, *The mysticism of W. L.*, ivi 1914. — Enc. It., *App. I*, 781. — Eric W. Baker, *A herald of the evangelical revival*, London 1948, sui rapporti tra L. e Wesley. — La citata antologia di Hobhouse (London 1948) contiene anche 24 studi sulla teologia mistica di L. e di Böhme. — Cf. pure la prefazione alla nuova ediz. di *A. serious call* (Filadelfia, The Westminster Press 1948, pp. XXV-355) curata da J. V. Moldenhawer. — v. Metodismo.

LAYAMON (*Lawman*), inglese (sec. XII-XIII), prete ad Areley Regis nel Worcestershire, autore del poema epico *Brut* (32.240 versi nella redazione più antica, genuina completa), dove, ricalcando il poema omonimo francese di Wace e arricchendolo con altre fonti (come la *Storia* di Beda) e con varie leggende, canta la storia leggendaria d'Inghilterra dalla caduta di Troia (Bruto è presentato come nipote di Enea, che si reca in Inghilterra ed inizia la storia inglese) fino alla morte di re Cadvaller (689 d. Cr.). La forma metrica dei versi è allitterativa, ma spesso ricorrono distici a rima baciata. Il poema, non privo di pregi letterari, è la prima opera importante dell'inglese medio. La narrazione non è priva di originalità, ed è importante fonte della leggenda arturiana. — *Layamon's Brut or Cronicle of Britain*, a cura di F. Madden, London 1847, 3 voll. — Cf. Le Roux de Loney, *Le roman de Brut par Wace*, Rouen 1836-38.

LAYMANN Paolo, S. J. (1574-1635), nativo di Arzl presso Innsbruck, buon canonista e celebre moralista. Insegnò filosofia per 6 anni, per 16 anni morale, per altri 7 il diritto canonico, nelle università di Ingolstadt, Monaco e Dilinga. Morì di peste a Costanza. Le sue lezioni, anche solo come erano redatte dagli scolari, erano ricercatissime dai

dotti, e le sue risposte alle consultazioni inviategli da ogni parte erano ricevute come decisioni sovrane. La sua *Theologia moralis*, che l'Hurter giudica senza pari e dallo Scheeben viene paragonata per la sua profonda dottrina alle « Controversie » del Bellarmino, uscì la prima volta in 6 voll. (Monaco 1625) ed ebbe poi numerose edizioni. Nel 1666, come opera postuma, uscì in 3 voll. il suo *Jus canonicum sive Commentaria in libros Decretalium*. L'opera: *Processus juridicus contra sagas*, che talvolta gli viene attribuita, non è sua. — P. BERNARD in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 86 s. — SOMMERVOGEL, IV, 1582-94. — HURTER, *Nomenclator*, III³, col. 884-86. — DUHR, *Gesch. d. Jesuiten in d. Ländern deutscher Zunge*, II, p. 386-389, 521-523. — ID., in *Zeitschrift f. kath. Theol.*, XXIII, p. 733-43; XXIV, p. 585-92; XXV, p. 166-68.

LAYNEZ Diego, S. J. v. LAINEZ D.

LAZENBY Giorgio, cistercence a Jervaux, martire († 1535) sotto ENRICO VIII (v.) per aver negato la sovranità spirituale del re ed affermato quella del Papa. — Cf. L. E. WHATMORE, *G. L. monk of Jervaux: a forgotten Martyr?*, in *Downside Review*, 60 (1942) 325-28.

LAZIOSI Pellegrino, Santo più famoso che conosciuto (1265-1345), n. a Forlì da Berengario e da Flora Aspina, condusse dapprima una vita alquanto mondana e, fiero ghibellino, maltrattò il delegato pontificio S. Filippo BENIZZI (v.), allora generale dei Servi di Maria e predicatore di pace a Forlì (1282-83). Quest'ultima notizia è riportata la prima volta solo nel 1567 dallo storico fiorentino Poccianti riferita a un giovane di Forlì « che alcuni dicono fosse S. Pellegrino »; nullameno non si hanno ragioni decisive per dubitare della storicità dell'episodio. Il L., riparato il suo fallo con una straordinaria penitenza, seguì il consiglio del Benizzi e in Siena entrò fra i Serviti. Ordinato sacerdote, fu poi mandato nella sua patria, dove egli curò accanto al convento la chiesa di S. Maria dei Servi. Insieme col domenicano Beato Jacopo SALOMONI (v.), edificò i concittadini e li stimolò a santità. Dio lo favorì di grazie speciali: travagliato da un'ulcera alla gamba e ridotto al punto di doverla amputare, fu miracolosamente guarito dalla mano del Crocifisso dipinto a fresco sul muro del Capitolo, dove il Santo stava pregando. Nella città è ancora in somma venerazione quel Crocifisso e il fatto citato designò il L. a patrono per simili malattie.

Nella surricordata chiesa di S. Maria gli fu eretta, 400 anni dopo la morte, una magnifica cappella, dove sono le sue reliquie. Il suo culto si estese particolarmente in Italia, in Spagna, in Austria, in America. Prima della riforma del Breviario (1911), il suo ufficio si trovava in quelli « pro aliquibus locis ». Il Santo è anche patrono della prelatura dell'*Alto Acre* e dell'*Alto Purus* amministrata dai Serviti. Fu canonizzato il 27-XII-1726. I bollandisti Henschen e Papebroch visitando la sua tomba nel 1638 trovarono il suo corpo intatto benchè disseccato. Festa 1 maggio (2 maggio presso i Serviti, 30 aprile a Forlì).

BIBL. — ACTA SS. *April.* III (Ven. 1738) *die* 30, p. 836-851, con *Vita* scritta (c. 1483) dal cavaliere di Siena NIC. BORGHESE. — MONSIGNANI, *Vita di S. P. L.*, Forlì 1727. Altre vite del L. scrissero l'ATTAVANTI (1460-70 e il BORRO (prima del 1498). — CAPPELLETTI, II, 324 s. — *Vita di S. P. L. forlivese*² . . ., Forlì 1901. — Il DELEHAYE, nel *Propylaeum ad Acta SS.*, Bruxelles 1940, p. 167, seguito da altri, sposta al 1402 la data di morte del L., e quindi la data di nascita, espungendo come spurio l'episodio della violenza usata dal L. al Benizzi, ma gli argomenti del grande bollandista non sembrano certificanti; cf. AD. PASINI, *Note di agiografia forlivese*, in *Rivista di Archeol. crist.*, 1947, e ALESSIO M. ROSSI, *Indagini d'archivio su S. Pell. L.*, in *L'Osservatore Rom.*, 14-V-1950 che adduce nuove conferme al racconto tradizionale.

LAZZARELLI Lodovico (1450-1500), di Sanseverino nelle Marche, poeta latino che ebbe da Federico III la corona d'alloro. Lasciò tra l'altro *Fasti sacri* e un poema sul baco da seta edito da Gianfranc. LANCELLOTTI (Jesi 1765, con biografia del L.). — TIRABOSCHI, *Storia della letter. it.*, VI-3 (Ven. 1796) p. 898. — P. O. KRISTELLER studia il suo contributo alla diffusione delle idee ermetiche nel Rinascimento, *Mars. Ficino e L. L.*, in *Annali della R. Scuola norm. super. di Pisa*, 7 (1938) 237-62.

Mauro Alessandro, O. S.B. cassinese (1662-1729), n. a Modena, m. a Milano, poeta, linguista, uomo dotto quanto pio, nella cui conversazione trovavano dolce pascolo gli eruditi. Diede alle stampe: *Vita di S. Ignazio di Antiochia* (Modena 1696 e 1699), *Vita di S. Maurizio il Solitario* (ivi 1699), *Orazione funebre* per Giac. Zucchini O. P. di Firenze (ivi 1712).

LAZZARETTI Davide (1834-1878), n. ad Arcidosso (Grosseto), celebre fanatico visionario, barrocciaio, ammogliato con tre figli. Per obbedire a visioni celesti che asseriva di aver ricevuto ancor giovinetto, si ritirò a vita solitaria in una grotta presso Montorio Romano (9-X-1868). Tre mesi dopo ridiscese ad Arcidosso e si diè a predicare con la parola e con gli scritti le sue idee, che volevano essere perfettamente conformi alla fede cattolica e pure erano contaminate da disordinata esaltazione pseudomistica richiamantesi al gioachimismo, e rese rivoluzionarie da pressanti inviti all'azione immediata per preparare l'avvento della terza e definitiva era del mondo, quella dello Spirito Santo (dopo le ere del Padre e del Figlio). La fama di prodigi e di nuove apparizioni gli facilitò il successo: creò una congregazione di eremiti penitenti e penitenzieri, una società delle famiglie cristiane, che attuarono la collettivizzazione della terra e dei beni. Le fondazioni del L. avevano sede a Montorio, a Scandriglia (Rieti), sulla vetta di Monte Labbro (Amiata), dove i lazzarettisti ebbero pure una propria cappella officiata da due sacerdoti. Due volte (1871, 1873) il L. fu processato per truffa, ma ne fu liberato. Il movimento trovò seguaci anche in Francia (dove il L. si recò nel 1873 e nel 1877) e fu seguito con attenzione da tutta Europa (Maupassant ne trasse argomento per un racconto), fin nella Danimarca (dove Em. Rasmussen terrà un corso universitario a Copenhagen sul « tipo del Messia » e pubblicherà nel 1904 un libro sul L. dal titolo: *Un Cristo ai nostri giorni*). La Chiesa, dopo un periodo di tollerante osservazione, condannò all'Indice tutti gli scritti del L. (24-VII-1878) e sospese « a divinis » i due sacerdoti aderenti alla setta.

Passato il primo smarrimento, il L. riprese la sua propaganda sul Monte Labbro in forma ancor più fanatica ed eccentrica, combattendo la Chiesa cattolica, presentandosi come seconda incarna-

zione di Cristo e Messia. Il 18-VIII-1878 doveva essere il giorno della solenne manifestazione del nuovo Cristo al mondo: il L. alla testa di una folta turba di seguaci scese dal Monte Labbro. Ma all'entrata di Arcidosso furono investiti dal fuoco dei carabinieri e il L. con altri vi trovò la morte.

Bibl. — Una relazione degli scritti del L. fu pubblicata da F. Sapori, *D. L. Visioni e profezie*, Lanciano, Carabba 1919. — Una biografia entusiastica ne fece il suo seguace, Filippo Imperiuzzi, *Storia di D. L., profeta di Arcidosso*, Siena 1907. — Enc. It., XX, 703. — G. Barzellotti, *D. L. di Arcidosso, detto il Santo, i suoi seguaci e la sua leggenda*, Bologna, Zanichelli 1885, 1886²; ediz. presso Treves, Milano 1910, rifatta, con molte illustrazioni e ampia prefazione, dal titolo: *Monte Amiata e il suo profeta*; in lettera del 20-III-1885 Ern. Renan si complimentava con Barzellotti per questa sua opera. — E. Lazzareschi, *D. L., il Messia dell'Amiata*, Brescia, Morcelliana 1945. — Cf. G. de Luca in *L'Osserv. Rom.*, 15-VII-1949. — S. Pezzella, *D. L.*, in *Ricerche religiose*, 20 (1949) 181-91.

LAZZARI Maria Domenica (1816-1848), n. e m. a Cavriana, fu favorita di straordinari fenomeni mistici, come le stimmate (dal 1834) e 53 piaghe sul capo disposte a mo' di corona di spine, dono delle lingue, scrutazione dei cuori, estasi ...; a partire dal 1834 non ebbe altro alimento che la S. Comunione. Fin da bambina, pur senza istruzione scolastica, ebbe profonda, intensa vita interiore. Coltivò la povertà assoluta e l'umiltà perfetta, pur quando divenne oggetto di curiosa attenzione. Molte conversioni si attribuiscono alle sue preghiere convalidate dalle sue sofferenze. — Cf. B. Weber, *Charakterbilder*, Frankfurt 1853, p. 195-208. — *Die Tiroler ekstatischen Jungfrauen*, I (Regensburg 1843) 49-56, 65 s.

LAZZARI (*Lazeri*, *Lazzeri*) Pietro, S. J. (1710-1789), n. a Siena, m. a Roma, gesuita dal 1727, professore e bibliotecario nel Collegio Romano, membro della S. Congregazione dell'Indice, esaminatore dei vescovi e censore dei libri orientali, poi, soppressa la Compagnia, teologo e bibliotecario del card. Zelada, grande dotto, stimato da Benedetto XIV e Clemente XIII, in rapporto coi più begli ingegni del tempo, editore di testi antichi (come del « Commento ai Vangeli » di Brunone di Segni, Roma 1775, 2 voll., donde in PL 165), autore di erudite dissertazioni sulla storia ecclesiastica (alcune riprodotte nelle raccolte di Zaccaria, *Thesaurus theologicus*, I, II, VI, e di Migne, *Cursus theologicus*, VI). Rimase ms. una sua *Historia ecclesiastica* in 12 tomi. — Sommervogel, IV, 1609-15. — E. Amann in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 93 s. — Hurter, *Nomenclator*, V³, col. 448 s.

LAZZARINI Domenico (1668-1734), letterato e giurista, n. a Morrovalle (Macerata), professore di diritto civile (1690) e canonico (1694) all'università di Macerata, uditore (1702) della Rota di Perugia, professore di latino e greco all'università di Padova, dove morì. È molto benemerito degli studi umanistici. Lasciò *Poesie* (Venezia 1736), una commedia (*La Sanese*, ivi 1734), una tragedia (*Ulisse il giovane*, Padova 1720), orazioni ed epistole latine, fra cui una *Epist. ad amicum parisiensem pro vindiciis antiquorum diplomatum Justi Fontaninii Forojuliensis* (Roma [Parigi] 1706) e una allo stesso Fontanini *contra Germonii disceptationem* (Macerata 1707, con una *Defensio*, Venezia 1708). — *Vita*, Macerata 1785. — C. Ghetti, *La vita e l'opera lett. di D. L.*, Fermo 1905. — Enc. It., XX, 703. — Hurter, *Nomenclator*, IV³, col. 1273, nota 2.

Giovanni Andrea (1710-1801), pittore, architetto, scrittore, n. e m. a Pesaro. Studiò e lavorò a Roma, Venezia, Forlì, ma prevalentemente nella sua città natale. Tra i molti suoi dipinti, condotti con grazia e leggiadria, sono noti un *Cincinnato*, un *Archimede*, e quadri in genere sacro. È suo il disegno del *Palazzo Mazzolari* e l'esecuzione dei *Palazzi Olivieri* e *Mosca*. Ricostruì la chiesa di S. Decenzio. Scrisse con erudizione sulle pitture del duomo di Osimo e su quelle pesaresi e lasciò dissertazioni sulla pittura. Fu sacerdote stimato assai, anche per zelo e carità.

LAZZARISTI (Congregazione religiosa dei Preti della Missione, detta dei L.). v. Religiosi VI 5. Ebbe principio verso il 1617, quando S. Vincenzo de' Paoli (v.), ancora istitutore dei figli di Filip. Emm. Gondi, conte di Joigny, si dedicò con ardore alle missioni tra il popolo. Alcuni sacerdoti, che si strinsero a lui per coadiuvarlo, non lo abbandonarono più. Ma fu a Parigi nel 1625 che questa unione prese forma e corpo di Congregazione religiosa, la quale, ottenuto, per cessione di Adr. Lebon (1632), il priorato di S. Lazzaro, vi stabilì la Casa-madre (donde il nome di L.).

Ebbe una prima approvazione da Urbano VIII (bolla *Salvatoris nostri* del 12 gennaio 1632). Da principio i suoi membri non emettevano che il solo voto di perseveranza; in seguito S. Vincenzo dispose che professassero i tre voti consueti (1655), aggiuntovi quello di adoperarsi per tutta la vita alla salvezza delle popolazioni di campagna. Alessandro VII approvò (breve *Ex commissa*, del 22 sett. 1655) la deliberazione del Santo, pur dichiarando che la Congr. non per questo assurgeva alla dignità degli Ordini religiosi, ma restava nel corpo del clero secolare. S. Vincenzo tardò fin verso il 1658 a dare ai suoi una Regola scritta ed organica, che poi venne approvata da Clemente X. Da questa la Congregazione ricevette la sua definitiva costituzione con ben precisato il triplice scopo per cui venne fondata: le missioni popolari tra i fedeli, la direzione di Seminari per una buona formazione del Clero, l'apostolato per la conversione degli infedeli. Vivente il Santo, ebbe uno sviluppo consolante. Alla sua morte (27 settembre 1660) contava circa 620 membri ed avea case in Francia, in Italia, in Irlanda, in Polonia, missioni in Tunisia, ad Algeri, nelle isole Ebridi e nel Madagascar. Sotto il governo di abili ed attivi superiori generali la Congregazione si sparse per quasi tutte le nazioni dell'Europa occidentale e centrale, moltiplicò i campi della sua attività tra gl'infedeli, soprattutto quando, soppressa la Compagnia di Gesù (1773), dal governo francese furono demandate ai L. le missioni che i Gesuiti avevano fondate nel Levante (Smirne, Siria, Palestina ...) ed in Cina. Un terribile contraccolpo furono per la Congregazione i torbidi della Rivoluzione francese, quando tutte le case furono chiuse in Francia, non esclusa la generalizia di S. Lazzaro convertita in prigione, e tutti i suoi membri dispersi. Passata la burrasca e ristabilita in Francia da Napoleone (1805), dietro preghiera di Pio VII, la Congregazione si riprese ra-

pidamente, intensificando soprattutto l'apostolato delle missioni estere. Nonostante le bufere anti-religiose del secolo XIX, l'ascesa segnò un crescendo costante.

La Congregazione ha dato alla Chiesa due martiri, il B. Gabriele Perboyre ed il B. Francesco Clet. Alcuni suoi figli pubblicarono eccellenti opere ascetiche (Letizia, Bruni, Martinengo...) e liturgiche (Baldeschi, Martinengo...). Attualmente i L. pubblicano in Italia due notevoli periodici: *Ephemerides liturgicae* (Roma) e *Divus Thomas* (Piacenza).

BIBL. — *Mèmoires de la Congrégation de la Mission*, 9 voll., Paris 1863. — *Annales de la Congrég. de la Mission*, Paris dal 1834. — *La Congregazione della Missione in Italia*, Parigi 1884. — P. SILVA, *Cenni storici su la Congr. della Miss. in Italia*, Piacenza 1925. — P. COSTE, *La Congr. de la Mission*, Paris 1927. — G. GOYAU, *La Congr. de la Miss. des Lazaristes*, ivi 1938. — E. ALBIOL, *La Congregación de la Mission*, Madrid 1945. — A. ARATA, *Tre secoli di vita romana della « Casa della Missione »*, Roma 1943. — v. S. VINCENZO de' Paoli.

LAZZARISTI, LAZZARITI. v. LAZZARO (*Ordini e Congregazioni di S. L.*).

LAZZARO e l'Epulone: potrebbe essere il titolo della bella parabola del Signore raccontata da Lc XVI 19-31.

Un uomo ricchissimo, splendidamente vestito, viveva nelle gozzoviglie, mentre un povero, di nome L., sedeva quotidianamente alla porta di casa sua avido di ottenere qualche briciola dei suoi sontuosi banchetti, consolato nella vana attesa solo dai cani che venivano a lambirgli le piaghe. Il mendico venne a morire e fu portato nel seno di Abramo. Morì anche il ricco e finì seppellito nell'inferno. Quivi, tra i tormenti, invocò Abramo che gli inviasse L. a lasciargli cadere una goccia d'acqua sulla bocca riarsa. Ma la risposta di Abramo fu implacabilmente severa: « Tu, nella vita, hai ricevuto ogni sorta di beni, L. ogni genere di mali; ora egli gioisce, tu spasimi; tra noi e voi c'è ormai un invalicabile abisso ». Il ricco supplicò allora: « Manda almeno ad ammonire i miei fratelli, perchè non capiti anche ad essi di precipitare in questo luogo ». « È inutile — replicò Abramo —, hanno già Mosè ed i Profeti; neanche ad un morto risorto crederebbero, se non credono ad essi ».

È questa l'unica delle PARABOLE (v.) in cui si faccia il nome del protagonista; nel quale, perciò, alcuni commentatori (e la liturgia dei morti: *et cum Lazaro quondam paupere*...) vorrebbero ravvisare qualche mendicante conosciuto e popolare in Gerusalemme. Ma, più probabilmente il nome L., che doveva essere assai comune tra la classe dei poveri, si riferisce genericamente a un povero.

Il fine della parabola sembra chiaro: mettere in opposizione la condizione di questa vita, dove il povero patisce la fame, amico solo dei cani, mentre il ricco gozzoviglia, e la condizione dell'altra vita, dove al contrario il povero vive felice, accolto nel « seno di Abramo » (v. ABRAMO IV c), mentre il ricco brucia tra le fiamme. È il « capovolgimento della situazione » che viene direttamente descritto e insegnato dalla parabola: nessun'altra interpretazione ci sembra così bene fondata come questa, che è specialmente di BUZY, ultimamente accettata anche da MARCHAL.

L'insegnamento della parabola potrebbe schematicamente esporsi così: *Come* il ricco epulone, dopo una vita di lusso e di piaceri, si trovò gettato tra i tormenti della gehenna sì da essere obbligato a domandare la pietà di colui che in vita gli domandava l'elemosina, *e come* il povero L., dopo una vita di stenti e di miserie, fu trasportato nel seno di Abramo, ricolmato di gioia sì da eccitare l'invidia di colui che era stato uno tra i più felici di questo mondo, *così* la morte capovolge talmente le condizioni degli uomini che i ricchi possono venir precipitati dal piacere nei tormenti, e i poveri dalle sofferenze nella somma felicità.

Da questo schema risulta: che anche i vv. 27-31 s'inquadrano ottimamente nell'insieme della parabola, pur restando solo un complemento narrativo non essenziale al racconto: che i due quadri, quello di L. e quello del ricco, potevano anche essere descritti l'uno senza l'altro, contenendo essi, separatamente, e da due punti di vista diversi, la stessa morale fondamentale, benchè l'aver messo in contrasto i due personaggi abbia donato al racconto maggior colore e drammaticità.

È da notare però che la parabola non fa una *legge* generale del capovolgimento, ma ne esprime solo *la possibilità*, documentandola con un *fatto*, con un esempio tipico. Nè si deve qui vedere una trama che sfrutti quell'istintivo, abbastanza volgare, senso di invidia e di rancore per cui il povero ama consolarsi pensando che un giorno sarà finalmente felice mentre il ricco sarà punito. Per gli intelligenti la morale era solo questa: la ricchezza non è un bene assoluto, nè la povertà un male assoluto, non foss'altro perchè cessano con la vita eterna, la quale potrà magari ricompensare la miseria del povero con la felicità eterna, e con l'infelicità eterna punire i piaceri passeggeri del ricco: il possesso dei beni di questo mondo non garantisce il possesso dei beni dell'altro, ed è possibile passare dall'opulenza nelle fiamme: la povertà materiale non costituisce uno stato definitivo, potendo essere trasformata in uno stato di imperitura beatitudine.

Non escludiamo, quindi, che la parabola contenga insegnamenti sull'uso delle ricchezze: il capovolgimento delle situazioni fa riflettere sulla loro *relatività* e spinge al *distacco*, mentre fa accettare l'eventuale povertà con calma e rassegnato amore: lezione severa per il ricco, consolante per il povero. Soltanto ci pare un errore vedervi, come ad es. fanno MALDONATO, CALMET, FONK, SAINZ, LAGRANGE, HUBY, una lezione diretta sul *cattivo uso* delle ricchezze, per cui il ricco sarebbe condannato *a causa* della sua durezza di cuore verso il povero L.: egli avrebbe gravemente mancato alla carità che l'abbondanza dei suoi beni gli faceva un dovere di praticare largamente. Tutto questo è forse *sottinteso* (diciamo « forse », poichè potrebbe ben essere un'altra la causa della condanna dell'epulone), ma non è direttamente *espresso*. Ci sono, da una parte, elementi che non lasciano pensare a una crudeltà nei sentimenti del ricco (v. BUZY); inoltre in questa interpretazione la figura di L. non darebbe un insegnamento particolare, mentre nella parabola compare su un piano parallelo e paritetico a quello del ricco. Sicchè questa interpretazione non fa soddisfacente posto a tutti gli elementi essenziali della parabola ed eleva ad insegnamento diretto quello che invece è probabilmente solo sottinteso. Si legga il vers. 25: « E disse Abramo a lui [al ricco]: Figlio,

ricordati che in vita ricevesti i beni e L., dal canto suo, i mali: ora, invece, egli è nella consolazione tu nel tormento ». Ottima sintesi della parabola. Beninteso, il ricco non doveva essere stato un santo, ed il povero non un malfattore, ma le cause della dannazione e della salvezza rispettiva non sono espresse e poterono essere state ben diverse dal cattivo e buon uso della ricchezza e della povertà (cf. v. 30: « se un morto andrà da loro faranno penitenza »; e v. 31: « se non odono Mosè e i Profeti... »). Ciò che direttamente interessa è il suggestivo contrasto tra le loro sorti: l'insegnamento che ne risulta è molto più universale, più profondo, più completo.

Altri insegnamenti, presupposti o espliciti, discendono dalla parabola, connessi col primo: — 1) *Immortalità delle anime*. L. e l'E. continuano a vivere anche dopo la morte. Se si parla di dito, di acqua, di lingua, non è perchè l'anima stessa sia « corporea », come argomentava Tertulliano, ma perchè anche qui si applica il dantesco: « così convien parlarsi al vostro ingegno ». — 2) Al trapasso succede il *giudizio di Dio* (anche prima della risurrezione dei corpi), che retribuisce secondo le opere. — 3) *Irrevocabilità della sentenza*, per cui non è possibile travalicare da un regno all'altro, essendo « eterna » l'opposizione dei due stati. — 4) La parabola non autorizza a credere che vi siano intercomunicazioni tra i beati e i dannati. Quel duplice fenomeno di televisione e di telelocuzione è un elemento drammatico messo lì solo per dare occasione di affermare solennemente l'eterno divieto di transito da un regno all'altro, come l'interessamento dell'E. per i suoi cinque fratelli è immaginato solo per preparare l'enunciazione delle due altre verità finali. — 5) *Sufficienza della Rivelazione* per fare gli uomini meritevoli dell'eterna beatitudine o dell'eterna dannazione (« Hanno Mosè e i Profeti... »); ai cristiani si dirà con Dante: « Avete il Vecchio e il Nuovo Testamento ». — 6) *Inutilità, inefficacia dei miracoli anche dei più strepitosi* per ricondurre a saviezza cuori prevenuti e ostinati (« se non ascoltano Mosè e i Profeti »). Della quale verità fu fatto nei Farisei un esperimento storico: videro ritornato dai morti un altro L., e non credettero; seppero risorto dai morti Cristo, e non si arresero.

È rimarchevole anche il **senso sociale** della parabola: — 1) Il dittico E.-L. scolpisce al vivo e in un rapporto davvero insolente e tragico *la disparità delle condizioni sociali:* da una parte la ricchezza sfarzosa e gaudente; dall'altra la mendicità più sprovveduta. — 2) Di fronte a questi due tipi estremi della scala sociale, Gesù enuncia una *dottrina atta a consolare i poveri e a terrorizzare i ricchi:* il che concorda colla preferenza generale che egli attesta per i poveri e coll'atteggiamento severamente ammonitore che egli assume di fronte ai ricchi. — 3) Se Gesù condanna l'E. non è, come hanno preteso Strauss, Renan, Fr. Saverio Nitti, Rosadi..., per il solo fatto che fu ricco, ma perchè non riconobbe *la funzione sociale* inerente alla ricchezza; così, in opposto, l'innalzamento di L. al Paradiso non è dovuto al solo fatto della povertà, ma alle virtù che la nobilitarono. Ciò da Gesù non è detto esplicitamente, ma è evidente dall'insieme della sua dottrina etico-sociale. Cf. A. Knopp, *Macht Almosen den Mammon gerecht?*, in *Die neue Ordnung*, 4 (1950) 400-411. — 4) La stupenda parabola apre gli orizzonti della vita in una visione che la trascende e la proietta nell'eterno. Con che Gesù determina l'atmosfera e la luce spirituale nella quale i suoi seguaci devono collocare e valutare tutti i problemi e tutti i valori della vita, compresi quelli economico-sociali: implicita condanna delle soluzioni materialistiche.

S. Giovanni Cris. auspicava che questa magnifica pagina del Vangelo trovasse un'affissione permanente sui muri delle case dei ricchi e soprattutto « sulle pareti del pensiero » dei ricchi e dei poveri (*De Lazaro IV*, 2, PG 48, 1008).

Bibl. — Maldonato, *Comm. in Lucam et Johannem*, Venetiis 1596. — Calmet, *Les Evang. de S. Marc et S. Luc*, 1715. — L. Fonk, *Die Parabeln des Herrn*, 1909[3] (trad. ital., Roma 1924). — Sainz, *Las parabolas del Evangelio y el Reino de Jesu Cristo que es la Iglesia*, Bilbao 1915, p. 435 ss. — Lagrange, *Evangile selon S. Luc*, Paris[3] 1927, p. 447 ss. — Huby-Valensin, *Evangile selon S. Luc*, 3[e] ed, p. 300 ss. — D. Buzy, *Enseignements paraboliques*, in *Rev. bibl.*, 14 (1917) 192-198. — Id., *Les paraboles*, Paris[6] 1948, p. 366-399. — L. Marchal, *Evangile selon S. Luc* (in *La sainte Bible* di Pirot e Calmer), Paris 1946, p. 201 ss.

LAZZARO, il **Mendico**: è il personaggio della parabola di L. e dell'Epulone (v. sopra), nel quale buona parte dei commentatori antichi, contro la maggioranza dei moderni, ravvisa un personaggio storico, venerato poi come **Santo**, patrono, come pare, dei lebbrosi, dei lebbrosari (v. Lebbra) e degli ospedali per gli appestati. Questi da lui presero il nome di **Lazzaretti**; poichè il primo lazzaretto sorse nell'isola di S. Maria di Nazareth, vicina all'isola di S. Lazzaro (Venezia), che, allo scopo di stabilirvi un ricovero per contagiosi, la signoria veneta aveva tolto (1403) agli Eremitani di S. Agostino, pensano alcuni che il nome « Lazzaretto » derivasse per corruzione da « Nazareth », o dall'isola di S. Lazzaro (il quale Lazzaro può anche non essere il mendico).

LAZZARO di Betania, il *risuscitato* da Cristo. La *risurrezione di L.* è il miracolo più grandioso dei 7 ricordati dall'evangelista Giovanni: occupa tutto il capo XI del suo Vangelo. I sinottici riferiscono due altre risurrezioni: quella del figlio della vedova di Naim (Lc VII 11-17) e quello della figlia dell'archisinagogo Giairo (Mc V 21-43 e paralleli): assai probabilmente i sinottici non parlano della ris. di L. perchè intendono restringere il racconto dell'attività di Gesù al ministero galilaico.

S. Giovanni (v.), seguendo il suo gusto letterario, abbonda nei particolari e conserva al fatto tutto il suo carattere drammatico. Mette in evidenza specialmente il significato teologico del miracolo come prova della missione divina di Gesù. La prima parte del cap. XI presenta le circostanze che precedettero il fatto (1-16), la seconda espone i colloqui di Gesù con le sorelle di L. (17-37), la terza descrive il miracolo propriamente detto (38-44), l'ultima ci fa assistere alle conseguenze del fatto (45-56).

I. **Lazzaro** (abbreviazione di *Eleazaro* = Dio aiuta) abitava a Betania (detta attualmente *el-Azarie* = villaggio di Lazzaro) presso il monte degli Olivi. Era fratello di Marta (v.) e di Maria (v.). S. Giovanni suppone che i suoi lettori cono-

scano già queste due donne (dalla tradizione o dalla lettura del Vangelo di S. Luca, X 38–42). Nella casa ospitale di L. e delle due sorelle Gesù soleva passare la notte, nelle sue peregrinazioni a Gerusalemme (Mt XXI 17; Mc XI 1, 11 s...).

Essendo L. caduto gravemente ammalato, le due sorelle mandarono ad avvisare Gesù, che si trovava al di là del Giordano, con questo messaggio: « Signore, ecco, colui che tu ami è malato ». Gesù rispose: « Questa malattia non è per la morte, ma per la gloria di Dio affinchè il Figlio di Dio sia glorificato ». Dal seguito del racconto si comprende il significato di questa risposta misteriosa. L. era morto in quel giorno stesso e, secondo il costume ebraico era stato sepolto in giornata. Gesù si trattenne in Perea altri due giorni, avvertì i discepoli del sonno (di morte) di L.; quindi, affrontando le insidie dei sinedriti, al quarto giorno si recò a Betania. Disponendo così la successione dei fatti, si capisce come Gesù abbia potuto trovare, al suo arrivo, L. già nella tomba da 4 giorni (XI 17).

II. Le visite di condoglianza per le persone distinte duravano una settimana. Siccome Betania distava solo una quindicina di stadii (circa 3 km.) da Gerusalemme, si spiega come mai numerosi giudei della capitale si trovassero presso Marta e Maria in quell'occasione.

Gesù non volle entrare in quella casa piena di estranei. Appena Marta sa della sua venuta gli corre incontro e si sfoga con lui: « Se fossi stato qui, mio fratello non sarebbe morto ». E Gesù, dichiarandosi in forma misteriosa « risurrezione e vita », le apre il cuore alla speranza del miracolo. Dopo l'incontro con Maria piangente, Gesù ha un fremito, chiede ov'è la tomba e piange (v. 17–37). Il figlio di Dio ha voluto che la sua umanità esprimesse in questa forma sensibile propria degli uomini i sentimenti di sdegno contro gl'increduli ostinati e di affetto per l'amico defunto. Pur conoscendo tutto per scienza divina e per scienza infusa, Gesù interroga, secondo l'uso comune tra gli uomini, regolandosi anche in questa circostanza secondo i dati della sua scienza umana acquisita.

Dinnanzi alla tomba scavata nella pietra (la tradizione costante la indica sul fianco sud–est del monte degli Olivi), Gesù ha ancora un fremito, fa togliere la pietra posta contro l'ingresso. Marta protesta: « Signore, puzza ormai, è già al quarto giorno! » E Gesù: « Non t'ho detto che se credi vedrai la gloria di Dio? ». Tolgono la pietra. Gesù alzando gli occhi al cielo eleva una preghiera di ringraziamento al Padre, dichiarando: « Io parlo così a motivo della gente che mi circonda, affinchè credano che Tu m'hai mandato ».

III. Al suo grido: « Lazzaro, vieni fuori! », il miracolo si compie. Il morto, che aveva i piedi e le mani legati da bende e il volto coperto con un sudario, dà segni di vita. Gesù ordina: « Slegatelo e lasciatelo andare » (v. 38–44).

IV. Il fatto, compiuto in presenza di tanti testimoni qualificati, tra i quali ve n'erano di ostili, non poteva esser posto in dubbio. Molti credettero in Gesù, ma alcuni andarono a denunciarlo al giudizio. Questo, sotto la presidenza di Caifa, decide di far morire Gesù (v. 45–53).

Solo la critica razionalistica, avversa per partito preso al soprannaturale, negò la storicità del fatto, interpretandolo come parabola o simbolo della risurrezione spirituale del peccatore o addirittura degradandolo a semplice risveglio da morte apparente. Il silenzio dei sinottici non compromette, come s'è detto, la storicità del racconto di Giovanni. Il quale, poi, nota che L. era morto da 4 giorni e già era in putrefazione; inoltre accumula i particolari di tempo, di luogo, di circostanza più minuziosi come per offrire dati di controllo a chi avesse osato dubitare della sua narrazione; del resto, egli che mirava a mettere in rilievo la divinità di Gesù, non si perita di notare anche alcuni aspetti umani di Cristo (il pianto, la preghiera) che potevano creare conturbanti difficoltà alla sua tesi.

Di L. risorto S. Giovanni parla ancora nel capo XII: ci fa sapere che partecipò ad un banchetto offerto in onore di Gesù 6 giorni prima della Pasqua (XII 2). Siccome molta folla si adunava per vedere l'autore del miracolo e il risorto, i capisacerdoti stabilirono di far morire anche L. (XII 10). Dal resto del racconto evangelico non risulta se questo progetto sia stato eseguito; probabilmente i sinedriti si tennero paghi della morte di Cristo. — Cf. i Commentari a Giov. XI-XII e le vite di Cristo. — P. Renard in *Dictionn. de la Bible* IV² col. 139-141. — Lepin, in *Revue du Clergé franç.*, 1907-IV, 467-96; 1908-I, 129-155 (contro A. Loisy). — H. Dimmler, in *Rev. prat. d'apol*, 23 (1916-17) 273, 276-78.

V. Le costruzioni sorte presso la tomba di L. hanno subito nel corso dei secoli diverse modificazioni. La parte antica è costituita da un vestibolo quadrato di circa 3 metri di lato; qui doveva trovarsi Gesù quando alzò il grido che operò il miracolo. Dal vestibolo, attraverso una porticina bassa scendendo tre gradini, si entra nella tomba propriamente detta, grande come il vestibolo. Quella porticina era chiusa dalla pietra fatta togliere da Gesù. Fu assai venerata a Betania anche una grotta, le cui pareti sono ricoperte di graffiti e pitture dei secc. IV–VI, nella quale i pellegrini del sec. IX ravvisarono la cisterna dove L. venne a lavarsi dopo la risurrezione. — Cf. P. Benoît – M. E. Boismard, *Un ancien sanctuaire chrétien à Béthanie*, in *Rev. biblique*, 58 (1951) 200-251; il santuario era vicino alla tomba di L.

VI. Secondo una pia leggenda risalente al secolo XI–XII e proveniente dall'abbazia di Vézelay, L. sarebbe poi andato in Provenza, con Marta e Maria: ivi avrebbe predicato il Vangelo, divenendo vescovo di Marsiglia. La leggenda potè essere favorita dal fatto che nella cripta di S. Vittore di Marsiglia era deposto fin dal sec. V il vescovo *Lazaro di Aix*, che potè essere confuso col più celebre L. di B. (cf. G. Morin, *S. Lazare et S. Maximin*, Paris 1897). Si credette poi che le reliquie di L., per essere sottratte alle razzie dei saraceni, furono trasferite da Marsiglia nella cattedrale di Autun (sotto il vescovo Girard, 968–76), la quale all'inizio del sec. XII mutò il suo titolo di *S. Nazario* in quello di *S. Laz.* Cf. B. de Vregille, *S. Lazare d'Autun ou la Madeleine de Vézelay?*, in *Annales de Bourgogne*, 21 (1949) 34-43. — L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'anc. Gaule*, I (Paris 1907²) 321–59. — Pio XII nel concedere la dignità di basilica minore alla cattedrale di Autun non si pronuncia sull'autenticità delle reliquie di S. L. in essa conservate: cf. AAS 42 (1950) 430-32. — Un'altra tradizione, meno inattendibile,

suppone che la tomba e le reliquie di L. siano state scoperte nel sec. IX nell'isola di Cipro (Kition, Larnaca donde nell'899 furono traslate a Costantinopoli per ordine dell'imperatore Leone VI. Cf. *Saints de Chypre,* in *Anal. Bolland.* XXVI (1907) 257 s. — H. Delehaye, *Synaxarium Eccl. Constantinop.*, Bruxelles 1902, col. 144, 146, 544, 548, 658, 660 (in diversi giorni è ricordata la traslazione). — R. H. Dolley, *The historical significance of the translation of St. Lazaros from Kypros to Byzantion,* in *Byzantion,* 19 (1949) 59–71. — Nel Mart. Rom. L. è ricordato al 17 dicembre; in quello di Adone al 17 settembre.

VII. La ris. di L. è un motivo caro all'arte cristiana antica, che lo riprodusse abbondantemente in pitture parietali, sui sarcofagi, in graffiti, iscrizioni, lampade, stoffe, vetrate, in lavori di oreficeria e di avorio, in miniature..., come richiamo alla fede nella potenza vivificatrice di Cristo e nella risurrezione dei morti. — Cf. H. Leclercq in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.,* VIII-2, col. 2009-37.

LAZZARO (Ordini di S.), Lazzariti, Lazzaristi...

1) ***Ordine dei Cavalieri di S. Lazzaro*** (*Fratres S. Lazari de Jerusalem*). Incerta è la loro origine; e non si sa neppure se il S. L. cui si intitola sia il « risuscitato » o il « mendico ». Alcuni lo dicono istituito da S. Basilio (v.), che fondò un grande ospedale in un sobborgo di Cesarea, imitato presto da altre città: quelli che in detti ospedali curavano gli infermi vivevano insieme, sotto il nome di « Ordine di S. L. » (con la Regola di S. Basilio), approvato da papa Damaso. Per altri, tra cui il Maimbourg, l'O. di S. L. era originariamente lo stesso Ordine dei Giovanniti di Malta (v.): anche prima delle crociate i mercanti italiani avevano ottenuto dal califfo il permesso di fondare presso il S. Sepolcro un ricovero per pellegrini e infermi, ed avevano quindi eretto un ospedale e una chiesa sotto la protezione di S. Giovanni; si sarebbe così formata una congregazione, che si disse *O. ospitaliero di S. L.* Questo nelle crociate si mostrò molto valoroso, e divenne *O. di cavalieri,* approvato da Pasquale II (1099–1118). I suoi membri si dividevano in cavalieri, preti e servi. Crescendo essi in numero, il provenzale Gerhard Tyny fondò un nuovo ospedale nel 1120 sotto la protezione di S. Giovanni Battista, onde sorse il nuovo *O. dei Giovanniti,* mentre gli antichi cavalieri conservarono il primitivo nome...

Di certo sappiamo solo che l'O. di S. L. da principio si dedicava alla cura dei lebbrosi, e poi nel sec. XII si diede anche alle armi e alla difesa di Terra Santa. Gli stessi lebbrosi erano accolti nell'O.; anzi soltanto un cavaliere lebbroso poteva diventare gran Maestro, condizione abolita da Innocenzo IV nel 1253. L'O. venne largamente favorito dai principi cristiani di Palestina e di Europa, nonchè dai Papi. Una bolla di Alessandro IV (1254–61) permette loro di vivere, come nel passato, con la regola di S. Agostino (onde risulta improbabile che vivessero con la Regola di S. Basilio, come si credette); Alessandro IV li pose sotto la protezione diretta della S. Sede, e approvò le donazioni loro fatte da Federico II in Sicilia e in Calabria. Godettero pure largo favore dai re di Francia, da Filippo Augusto fino a Enrico III.

Nel 1291 la sede del gran Maestro fu trasportata a Boigny presso Orléans. I lebbrosi in Occidente erano andati scomparendo; e i cavalieri avevano perduto molto del loro zelo. Perciò Innocenzo VIII nel 1489 soppresse l'O., fondendolo con quello dei Giovanniti; tuttavia in Francia la pubblicazione di questa bolla venne proibita, e il gran Maestro vi conservò tutti i suoi diritti. Leone X (1513-21) ristabilì l'O. in Italia, ingiungendo che si considerasse come spurio il ramo persistente in Francia. Pio IV (1560-65) restituì gli antichi privilegi e ne concesse di nuovi, ristretti poi da Pio V (1567). Infine Gregorio XIII (bolla 13–XI–1672) fuse l'O. di S. L. con quello di S. Maurizio: v. sotto.

In Francia, l'O. mantenne i propri beni e diritti, finchè Enrico IV gli diede a gran Maestro Filiberto di Nerestang (che già era gran Maestro dell'« O. della nostra amata Signora del Carmelo » da Enrico IV fondato): allora si creò in Francia (1608) l'unico ***O. di S. L. della Nostra Amata Signora del Carmelo.*** I cavalieri, che avevano fatti i tre voti solenni, ne furono sciolti e poterono ammogliarsi, e da quel tempo non fecero più che i voti di obbedienza e di castità coniugale. Una bolla del cardinale di Vendôme, legato pontificio, approvò il nuovo O.

In seguito la dignità del gran Maestro fu assegnata alla Corona (1673), che amministrò l'O. per mezzo di un vicario generale.

Numerosi ospedali e pie istituzioni furono riunite all'O., così che i 5 priorati istituiti dal re (Normandia, Bretagna, Borgogna, Fiandra, Linguadoca) comprendevano 145 commende; ma nel 1691, in seguito a proteste, gli ospedali ed istituti riuniti all'O. furono di nuovo resi indipendenti. La rivoluzione del 1789 distrusse definitivamente l'istituzione, che aveva scritto tante belle pagine di valor militare e di beneficenza.

I cavalieri portavano un bianco mantello con una croce verde a otto punte. — E. Sauer, *Der Lazariterorden u. das Statutenbuch v. Seedorf,* Freib. i. Schw. 1930. — P. Bertrand, *Hist. des Chev.-hosp. de St. L.,* Paris 1932. — R. Pétiet, *Contribution à l'hist. de l'Ordre de St. L.,* ivi 1914. — G. de Sibert, *Hist. des Hospitaliers-militaires de N. D. du Mont Carmel et de St. L.,* ivi 1772, 2 voll. — R. Röhricht, *Regesta regni hierosolymitani* (1097-1191), Innsbruck 1893. — *Archives de l'Orient,* II, Paris 1884. — L. Cibrario, *Dei Templari,* Torino 1868.

2) ***L'Ordine equestre dei SS. Maurizio e L.*** nacque dalla fusione dell'*Ordine di S. Maurizio* con quello di S. L. Il primo fu fondato da Amedeo VIII di Savoia (v.), poi Felice V antipapa, nel monastero di Ripaglia il 16–X–1434. La compagnia, intitolata a S. Maurizio (v.), protettore del ducato savoiardo, raccoglieva « uomini egregi costituiti nell'Ordine del cavalierato, d'età provetta, lungamente e lodevolmente esercitati in onorate fazioni militari, in viaggi e peregrinazioni lontane, in ardue imprese di Stato, di provata integrità e prudenza » (testamento del 1439 lasciato da Amedeo VIII quando divenne antipapa). L'O. fu ripristinato da Emanuele Filiberto (1553–80), riconosciuto da papa Gregorio XIII (1572–1585), che gli diede la Regola cistercense (bolla 16-IX-1572), lo riunì all'O. di S. L. e nominò gran Maestro lo stesso Emanuele Filiberto con diritto perpetuo di successione per i suoi discendenti (bolla 13-XI-1572). L'O. rinacque con altre regole e altre finalità: lotta contro i pirati del mare e contro i nemici della fede, esercizio dell'ospitalità e delle opere pie. Il

duca Testa di ferro mirò anche a costituire una milizia nobile, consacrata al servizio della Corona anche per voto di religione.

Emanuele Fil. promulgò le costituzioni dell'O. riunito (22–I–1573), destinò ad esso come chiesa conventuale quella del Castello di Torino, lo provvide di una rendita annua di 15.000 scudi, fondò un ospedale dell'O. a Torino, istituì due case, una a Torino per il servizio di terra, una a Nizza per il servizio di mare. L'11-II-1573 nell'oratorio di S. Lorenzo pronunciò il giuramento di gran Maestro alla presenza dell'arcivescovo di Torino delegato del Papa. La milizia comprendeva due categorie: i cavalieri di gran croce e i militi conventuali. Vestivano un manto di zendado incarnato.

Il successore Carlo Emanuele I (1580–1630), particolarmente devoto a S. Maurizio, del quale tra l'altro dichiarò festivo il giorno anniversario e del quale trasportò solennemente alcune reliquie da Agauno alla cattedrale di Torino, concesse nuovi privilegi ai cavalieri, affidò loro la casa di N. Signora della Compassione, da lui fondata a Tonone per combattere l'eresia dilagante nel Chiablese; mutò inoltre il manto di zendado incarnato in seta cremisina e ordinò che la croce di S. Maurizio prevalesse su quella di S. L. (la croce si portava allora in seta cucita sull'abito, in seguito a smalto su oro). Altri benefici ricevette la compagnia da Clemente VIII (1592-1605), da madama reale Maria Giovanna, da re Vittorio Amedeo II (1675–1730), che dedicò all'O. la basilica di S. Paolo (15–II–1729), abbellita poi dai re successivi. Avuto dal demanio e dal vescovo di Iglesias il dominio utile della deserta penisola di S. Antioco (1758), i cavalieri la bonificarono e vi fondarono due fiorenti villaggi (S. Antioco e Calasetta).

Riapparsa nel 1773 la lebbra in Italia, Vittorio Amedeo III (1773-1796) con le rendite della prepositura del Gran S. Bernardo aprì un ospedale ad Aosta ed acquistò una casa per il ricovero dei contagiosi.

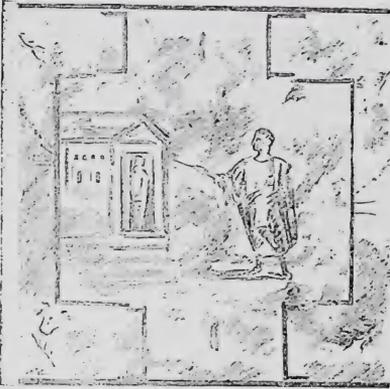
Dopo la Rivoluzione francese — durante la quale casa Savoia e quindi il gran Magistero dell'O. si era trasferito in Sardegna, avendo come chiesa S. Croce di Cagliari —, Vittorio Emanuele I (1802-21) riordinò in 3 libri gli statuti della milizia. Alla bisogna di conformarli ai tempi provvide Carlo Alberto (1831–49). Questi con regie patenti del 22–XII–1843 istituiva nelle valli di Lucerna un ricovero per cattolici affetti da forme acute, un altro annesso per i cronici e un albergo per l'istruzione in religione, arti e mestieri, affidando il complesso della fondazione al priorato di Torre dell'O. dei SS. M. e L. Costituitosi il regno d'Italia, Vittorio Emanuele II (1849–78) adattò l'O. alla nuova situazione, ridusse di molto il suo carattere religioso e lo rese meno aristocratico facendolo accessibile a tutti i ceti di persone. Vittorio Emanuele III riordinava ancora gli statuti (17–XI–1907, 21–III–1920) e determinava nuove norme per la concessione delle onoreficenze. Queste restavano fissate in 5 gradi: Cavaliere, Ufficiale, Commendatore, Grande Ufficiale, Cavaliere di Gran Croce decorato del gran cordone. La decorazione era una croce d'oro smaltata di bianco con estremità trilobate, applicata su un'altra croce in verde con le estremità biforcate, appesa per un anello a nastro verde. Nelle sue finalità l'O. continuava ad essere una distinzione e una ricompensa concessa a Italiani o stranieri che avessero acquistato grandi benemerenze verso l'Italia o verso l'umanità nel campo civile, militare, scientifico, letterario, artistico, industriale.

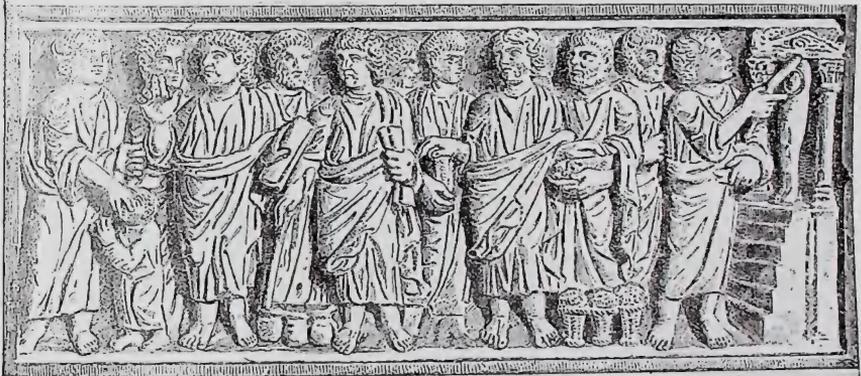
Caduta la monarchia sabauda, l'onorificenza dei SS. M. e L. non è più conferita. — Cf. U. Rubbi, *Ordini cavallereschi*, Roma 1948, p. 112-15. — Enc. It., XXII, 618 s. — Cf. le storie degli Ordini cavallereschi (v.). In particolare: L. Cibrario, *Breve storia degli Ordini di S. M. e di S. L.*, prima e dopo l'unione, Torino 1844. — *L'Ordine mauriziano*, Torino 1917. — R. E. Ceschina, *Gli Ordini equestri del regno d'Italia*, Milano 1925.

3) I ***Lazzaristi Armeni*** di Venezia costituiscono la *Congregatio monastica Antonianorum Benedictinorum Armenorum*, fondata da Mechitar (v.). Il nome di L. venne loro dall'isola di S. L., donata all'Ordine dalla repubblica veneziana nel 1717. In occasione del bicentenario di Mechitar le riviste armene *Pazmaveb* e *Keghuni* hanno pubblicato due eccellenti numeri unici che documentano il contributo dato dall'isola di S. L. alla cultura orientale e occidentale e già con la loro perfezione tipografica dimostrano a qual livello sia giunta l'arte della stampa nell'isola.

4) ***Lazzaristi***, o *Preti della Missione*. v. Lazzaristi.

LAZZARO, Santo († 1054), padre e legislatore dei monaci che abitarono sul monte **Galesion**, presso Efeso. Nato in Asia nel villaggio di Magnesia, educato da monaci, ben presto desiderò visitare i Luoghi santi. Nel viaggio, fu accolto nel monastero di Attalia, dove si fece monaco, mutando in L. il nome di *Leone*. In seguito fu a Gerusalemme, dove, nel monastero di San Saba, fu ordinato sacerdote. Tornato in patria, si fece stilita: su una colonna, da lui fatta approntare, visse sette anni in grande penitenza, richiamando intorno a sè molti pellegrini imploranti sanità dell'anima e del corpo. Desideroso di solitudine, si trasferì sul prossimo monte Galesio, in una spelonca, poi più in alto, poi più in alto ancora su un'altra colonna, presso la quale fece costruire anche un altare per la celebrazione della Messa; e finalmente, ancor più in alto sul monte, su una nuova colonna, detta della Risurrezione. Da queste tre colonne ebbero inizio i tre monasteri, con le tre rispettive chiese, edificati da L. sul Galesio, e rispettivamente chiamati « della Deipara », « del Salvatore », « della Resurrezione ». Stabilì anche una *Regola*, sia liturgica, sia monastica. Sembra che fosse fondatore anche del monastero « ad Bessas », non molto lontano dal Galesio. — Acta SS. *Nov.* III (Bruxellis 1910) *die* 7, p. 502-608, con la *Vita* composta dal monaco Gregorio, discepolo di L. — H. Delehaye, *Synaxar. Eccl. Constantinopolit.*, Bruxellis 1902, *die* 17 *Jul.*, col. 826, memoria della traslazione. — Id., *Les Saints stylites*, Paris 1923.

LAZZARO di Pharpi (*Parb, Farp, Parbetzi*), il retore (c. 440-43 m. dopo il 491), sacerdote armeno, autore di una importante *Storia dell'Armenia*, continuazione di quella di Fausto da Bisanzio (v.), dal 388 al 485, che è tra le precipue fonti della storia armena, attinta a testimoni oculari e a solide tradizioni, particolarmente preziosa e attendibile per i fatti contemporanei all'autore. Sulla fine della narrazione, L. inserisce una sua lettera al principe Vahan, ove si scagiona delle accuse di cui era fatto oggetto e traccia un fosco quadro della decadenza intellettuale e morale della società ar-

Cimitero di Priscilla.

Cimitero di Domitilla.

Sarcofago del Museo del Laterano (sec. V).

Sarcofago del Museo di Ravenna.

Frammento di sarcofago del Museo di Costantinopoli.

La tomba di Lazzaro a Betania

Giotto. Cappella degli Scrovegni Padova. (Fot. Anderson).

Lazzaro (Risurrezione di)

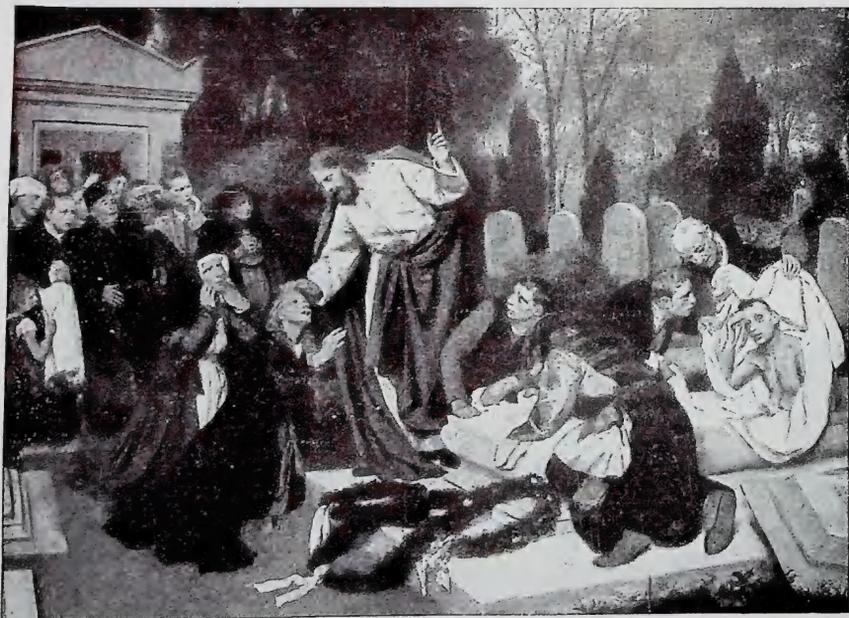
Mattia Preti. Roma, Galleria nazionale d'arte antica.

G. Ferrari: Chiesa di Maria delle Grazie.
Varallo Sesia.

Frumenti. Uffizi, Firenze.

Lazzaro (Risurrezione di)

Alb. Ouwater (sec. XV). Museo di Berlino.

Mich. Pacher (sec. XV). Chiesa di S. Wolfgang nel Tirolo.

Ed. von Gebhardt.

mena. — Edizz.: Venezia 1891, Tiflis 1904. — Vers. francese di V. Langlois, *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arm.*, Paris 1867–69, II, p. 253–308. — G. Chalathean, *L. di P. e la sua opera* (in neoarmeno), Mosca 1883. — Bardenhewer, *Gesch. d. altkirchl. Lit.*, V (Freib. i. Br. 1932) 187–89. — C. Kibarian, *Storia della letteratura armena*, Venezia 1944, p. 93–103.

LAZZARO († 1681), prete russo di **Romanoborisoglevsk**, collaboratore a Mosca del patriarca Giuseppe, poi fiero oppositore delle riforme di Nicone (v.) e uno dei primi teologi degli « starovieri », « rascolnici » (= scismatici) con Avvakum, Nikita Pustoviat, Feodor Ivanov, Spiridone..., avversi ai niconiani. Perciò subì l'esilio in Siberia, indi nel monastero di Pustozersk (nella Russia settentr.) e infine morì sul rogo a Mosca con Avvakum e altri. Tra le dottrine « antiche » che i rascolnici volevano conservare contro i riformatori niconiani, c'era: l'Immacolata Concezione di Maria, la tesi secondo cui la consacrazione eucaristica avviene soltanto con le parole del Signore (per L. e Avvakum, tuttavia, la transustanziazione avviene all'offertorio, dopo il grande introito). — Cf. M. Jugie, *Theologia dogm. christ. orientalium*, I (Parigi 1926) 572 s, II (ivi 1933) 719, III (ivi 1930) 301, con referenze tratte dalla « Storia dello scisma » di N. Subbotin e da altri studi.

LAZZARO, monaco greco e polemista antilatino dal sec. XIII, fiorito sotto il regno di Michele VIII Paleologo (1261-82). Di lui ci pervennero 5 lettere e l'inizio di un trattato controversistico, dove deprecа con energia l'unione dei Greci coi Latini conclusa nel conc. di Lione (v.). — Ediz. di Ch. I. Papajoannou in Ἐκκλησιαστικὸς Κῆρυξ, I (1911) 413–19, 443-49; a p. 344–48 nota biografica, da completarsi con L. Petit in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 87 s.

LEA, Santa († 384), dama romana (sec. VI), rimasta vedova frequentò il cenacolo spirituale di Marcella (v.) e si consacrò a Dio in un monastero di Roma, dove fu educatrice di vergini sacre, elogiata da S. Girolamo (*Ep.* XXIII, PL 22, 425–427). Le sue reliquie furono trasportate a Ostia subito dopo la sua morte, avvenuta probabilmente nel 384, anno in cui S. Girolamo tessè il citato elogio nella lettera a Marcella. Nei Martirologi appare solo dopo il sec. XVI. — Festa 22 marzo. — Acta SS. *Mart.* III (Ven. 1736) *die* 22, p. 383 s.

LEA Carlo Enrico (1825-1909), n. e m. a Filadelfia, protestante, editore, erudito e storico. Le sue opere principali, edite tutte a New-York: *Superstition a. force* (1866, 1892[4]; vers. ital., Piacenza 1910), *Historical sketch of sacerdotal celibacy* (1867; vers. it., Mendrisio 1911), *A history of the Inquisition of the middle ages* (1888, 3 voll.; 1906[2]; vers. franc. Paris 1899, tedesca Bonn 1905 s, ital. parziale Torino 1910), *Chapters from the relig. history of Spain* (1890), *History of auricular confession a. indulgence in the latin Church* (1896, 3 voll.), *The Moriskos of Spain* (1901), *History of the spanish Inquisition* (1906 s, 4 voll.), *Inquisition in the dependencies of Spain* (1908), sono ricche di informazioni raccolte con grande studio e grandi spese per mezzo di collaboratori, ma inficiate da pregiudizi dogmatici anticattolici, che turbano anche i giudizi storici, per es. sulla Inquisizione (v.). Discussione delle sue teorie sull'assoluzione in *Dict de Théol. cath.*, I, col. 234 ss. — E. Masi, *Uno storico americano dell' Inquisizione*, in *Saggi di storia e di critica*, Bologna 1906, p. 5-33. — P. M. Baumgarten, *Die Werke von H. Ch. L.*, Münster 1908; *H. Ch. L.a histor. writings*, New-York 1909; cf. Id., in *Theologische Revue*, 1907, p. 393–97, 505–13, 537–43, 569–78. — F. Tocco, *H. Ch. L. e la storia dell'Inquisizione spagnuola*, in *Arch. stor. ital.*, 47 (1911) 265-303. — E. A. Ryan, *The religion of H. C. L.*, in *Mélanges J. de Ghellinck*, II (Gembloux 1951) 1043–51.

LEADE (*Lead*), nata *Ward*, **Giovanna** (1623–1704), n. nel ducato di Norfolk, celebre visionaria inglese. Rimasta vedova del ricco negoziante Guglielmo L., si sprofondò nella lettura di Giac. Böhme (v.). Placata la sua irrequietezza spirituale, credette di avere rivelazioni e visioni celesti, di essere rapita spesso in estasi a vedere Dio nella sua intima essenza e tutte le cose in Dio; e si persuase di essere chiamata a preparare il prossimo avvento di un nuovo e perfetto regno di Cristo. Scrisse e, coi suoi ricchi mezzi finanziari, diffuse 11 opere teosofiche, che sviluppano temi dell'Apocalisse. Con Tomm. Bromley e Giov. Pordage (1607-81), suoi ispiratori e poi suoi ammiratori, fondò a Londra (1690) la setta dei Filadelfi: professava culto a « Sofia », la « vergine eterna della sapienza divina », della quale L. era l'organo ispirato. Riesumò l'antico Millenarismo (v.) e per alcun tempo sperò che la Chiesa da lei fondata fosse quella perfetta che doveva immediatamente precedere il « millennio ».

Pur essendo pieno di incoerenze e malamente espresso, il suo messaggio, per la sua calda e tenera pietà, conquistò molti seguaci in Inghilterra, in Francia, in Germania, in Olanda. Alla formazione della setta contribuì più di tutti **Francis Lee** (1661-1719), erudito di Oxford, divenuto poi ammiratore, genero, segretario ed editore della L.

Gli ultimi anni della visionaria furono afflitti dalla cecità, da uno stato di incoscienza (dopo il 1702) e soprattutto dai dissensi che agitarono la setta: tra l'altro, alcuni volevano che la setta si conservasse come *Ecclesiola* nella Chiesa stabilita, mentre la L. preferiva una separazione netta e manifesta. In morte recitò a se stessa l'orazione funebre e si applicò Filipp I 24: « Confido autem in Domino quoniam *et ipse veniam ad vos cito* ». La sua fervida immaginazione e sensibilità non registrata da adeguata disciplina mentale e cultura teologica, esplose in stati metapsichici; ma le sue fantasie poterono trovar credito sia per i germi di sana dottrina che ella ripeteva dalla tradizione, sia per la sua sincera pietà che esercitò qualche fascino anche sul pietismo (v.). — Elenco degli scritti con indicazione della versione tedesca, presso E. Amann in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 93-96; le sue opere apparvero dal 1681 a Londra, l'ultima (*The first resurrection in Christ*) ad Amsterdam nel 1704; le versioni tedesche ad Amsterdam dal 1694. — Un'autobiografia in forma di diario intimo è *A fountain of gardens* (1696-1701, 4 voll.). — Altra notizia autobiografica è contenuta in *Sechs myst. Tractätlein*, Amsterdam 1696, p. 413–23. — J. Pordage, *Theologia mystica* e *Sophia*, Amsterdam 1698 e 1699; vers. tedesca, Leipzig 1715.

LEANDRO della Addolorata (1871-1906), primo prefetto apostolico della nuova prefettura ap. (1904) del Benadir. Giunto a Mogadiscio (23 marzo 1904), le autorità s'oppongono alla fondazione della missione,

adducendo come pretesto l'odio musulmano, mentre il motivo reale era la paura di un controllo fastidioso. L. torna in Italia, poi (1905) ritenta: ma deve cercare ospitalità ai missionari francesi di Zanzibar. Rimandati i colleghi in Italia, può entrare nella colonia solo nel 1906, a Gelib, restando però in borghese e limitandosi ad uffici di carità. Morì, recandosi a Giumbo per esservi curato. — P A. Romano di S. Teresa, *Nel solco. Appunti storici sulle missioni trinitarie,* Roma, s. a.

LEANDRO di **Digione**, O. M. Cap. (c. 1598–1667), n. e m. a Digione, guardiano a Tournon (1627–30), a Lione (1633, 1659 s), definitore della provincia di Lione (1644-64), consigliere di J. Cretenet (v.), celebre oratore e scrittore di teologia ascetica e morale. Lasciò tra l'altro: *Les vérités de l'Evangile*, ove espone l'«idea perfetta dell'amore divino» espressa nel senso più profondo del Cantico dei Cantici, Paris 1661 s, 2 voll ; *Discursus praedicabiles in aureas sententias Doctoris gentium,* ivi 1665. — Hurter, *Nomenclator*, IV³, col. 152. — Edouard d'Alençon in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 96. — Luc de Lyon, *L'amour. Etude de théologie franciscaine d'après les écrits spirituels du R. P. Léandre de Dijon*, Saint-Etienne, Messager de St. François 1946 (pp. 111). — Jul. Eymard d'Angers, *Le désir naturel du surnaturel. Sébastien de Senlis, Yves de Paris, L. de D. (1637, 1645, 1661)*, in *Etudes francisc.*, nuova serie, 1 (1950) 211-24. — Id., *Sénèque et le stoïcisme chez les Capucins français du XVII^e s. Zacharie de Lisieux et L. de D.*, ivi, p. 337-53.

LEANDRO da **S. Martino**, al secolo *Giovanni Jones*, O. S. B. (1575–1636), n. a Londra da famiglia anglicana. Il suo acutissimo e onesto ingegno esperimentò la fragilità dell'anglicanesimo nelle frequenti dispute universitarie. Resosi inviso ai professori per la sua polemica irresistibile, riparò in Spagna, si convertì al cattolicesimo ed entrò tra i Benedettini (1599); fu poi professore di ebraico nel collegio di Douai e preside generale dei Benedettini d'Inghilterra. Pubblicò, in collaborazione con Giov. di Gallemart: *Biblia Sacra iuxta editiones ante correctionem Clementinam vulgatas* (Douai 1617, 6 voll.), con la glossa ordinaria di Strabone (v.), le postille di Nicola Lirano (v.), le addizioni di Paolo da Burgos (v) e le correzioni di Luca Brugense (v.), corredata da indici, tavole, dissertazioni. Pubblicò pure *Sacra ars memoriae* per apprendere la S. Scrittura (Douai 1623), *Historia et harmonia conciliorum* (Francoforte 1618). Curò l'edizione della *Conciliatio* del Cumirano (Douai 1623), della *Disputatio adversus gentes* di Arnobio (ivi 1632), dello *Speculum mundi* di Vincenzo da Beauvais (ivi 1624) e di altri scritti famosi. — Hurter, *Nomenclator*, III³, col. 797-800.

LEANDRO del **SS. Sacramento** († 30-VIII-1653), di Villafranca, dei Trinitari riformati, teologo spagnolo. A Madrid, ad Alcalà (ove ebbe cattedra di teologia) e a Lione si pubblicarono dal 1654 al 1669 le sue *Quaestiones morales theologicae,* compendiate poi da Giovanni della Concezione (Lione), da Gregorio di Salamanca (Lione 1672), da Giovanni de Thollenda (Barcellona 1680). Hurter (*Nomenclator*, III³, col. 1188 s), riproducendo il giudizio di Michele da S. Giuseppe (*Bibliotheca critica sacra et profana*, III, Madrid 1842, p. 177), loda in L. la chiarezza, la proprietà, la forza nervosa dell'argomentare, l'ordine, la ponderata scelta delle sentenze, l'abbondanza e la fedeltà delle citazioni, ma lo trova in morale «troppo benigno».

LEANDRO, Santo, arcivescovo di **Siviglia**, patrono e onore della Spagna cristiana, una delle personalità più eminenti del sec. VI.

La sua biografia è tuttora assai lacunosa ed incerta. Nacque a Cartagena nell'Andalusia prima del 549, anno in cui suo padre Severiano dovette abbandonare la città saccheggiata dai Goti ariani. Era fratello dei santi Fulgenzio vescovo di Ecija (v.), Isidoro suo successore sulla sede di Siviglia (v.), Fiorenza o Florentina vergine (v , 2). Fu monaco benedettino, forse a S Claud di Léon presso Siviglia, e poi, in data imprecisata, arcivescovo di Siviglia. Con inflessibile energia d'apostolo lavorò alla estirpazione dell'arianismo in Spagna e notevolmente contribuì alla conversione dei Visigoti. È noto come L. traesse alla fede il giovane S. Ermenegildo (v.), figlio del re Leovigildo: come tra il padre e il figlio scoppiasse guerra civile feroce: come L., incaricato dal giovane principe, si recasse, invano, a Costantinopoli per chiedere aiuti all'imperatore Tiberio II: come Ermenegildo, sconfitto in battaglia, fosse imprigionato e decapitato per ordine del padre (585). Storia epica di tragedie che non furono sofferte inutilmente: Reccaredo, successore di Leovigildo (586) e fratello del martire, passava alla fede cattolica con buona parte dei suoi sudditi. E L., che certamente aveva preparato questo evento felice, dovette prodigarsi affinchè il re e il suo popolo perseverassero nella fede, giusta il consiglio di S. Gregorio Magno (*Epist.* I, 43; PL 77, 497). Non presiedette il sinodo nazionale Toletano III dei vescovi spagnoli, convocato da Reccaredo (589), ma vi recitò il discorso di chiusura e vi ebbe la parte principale, poichè Giovanni di Biclaro (*Chronicon*, PL 72, 869 B) nota: «Summa synodalis negotii penes S. Leandrum... et beatissimum Eutropium... fuit».

La morte del Santo è variamente assegnata al 13 marzo o al 27 febbraio del 600 o del 601. Fu sepolto nella chiesa delle SS. Giusta e Rufina, in seguito trasferito nella cattedrale di Siviglia. Negli antichi Martirologi la sua festa si celebra il 27 febbraio.

Il fratello Isidoro (*De viris ill.*, 41; PL 83, 1103) ricorda con encomio parecchie opere di L.: *Adversus haereticorum dogmata,* composto nelle peregrinazioni dell'esilio, e *Adversus instituta arianorum*, nelle quali opere L. mostra efficacemente l'irriducibilità dell'arianismo alla fede cattolica e smonta, ad una ad una, le obiezioni degli eretici; trattati liturgici sull'officio e sulla Messa, che certo contribuirono validamente alla formazione della liturgia visigotica; molte *Epistolae*, dirette ai vescovi spagnoli, una al fratello (circa il timore della morte), una a papa Gregorio Magno circa il battesimo. Gregorio, che ebbe sempre devota amicizia per L. da quando l'aveva conosciuto a Costantinopoli, gli inviò i suoi *Moralia in Job*, a L. dedicati, e, rispondendo all'interrogazione dell'amico, lascia la libertà di scegliere tra la unica e la triplice immersione battesimale (purchè il rito non sia distorto a significati eterodossi), attesochè «in una fide nihil officit S. Ecclesiae consuetudo diversa» (*Epist.* I, 43; PL 77, 496-98); Gregorio gli inviò pure la *Regula pastoralis* (cf. *Epist.* V, 49; PL 77, 778 s). A un'altra lettera di L. il Papa

con tenera amicizia rispose, rammaricandosi del peso del pontificato, consolando l'amico afflitto dalla podagra e trasmettendogli il pallio (cf. *Epist.* IX, 121; PL 77, 1050-52).

Di tutta l'attività letteraria di L. ci pervenne soltanto il *Liber de institutione virginum et contemptu mundi*, detto più brevemente *Regula*, dedicato dal Santo alla sorella Florentina: un gioiello di letteratura ascetica, conservatoci in 8 codici dal IX al XVI sec., spesso stampato (PL 72, 873-98). Angel Custodio Vega in un ms. dell'Escuriale, che risale all'812, ha scoperto una redazione più lunga del trattato, nella quale sono aggiunti 10 capitoli (dal 21° al 30°; anche il 20° vi si trova in forma più completa) che si potrebbero intitolare «i frutti della verginità»; l'ultimo capitolo termina con l'esortazione di L. a Florentina affinchè preghi per il fratello diletto Isidoro (edizione, con lunga introduzione biografica, a cura di A. C. Vega, *De institut. virginum et contemptu mundi S. Leandri Hispal.*, in *La Ciudad de Dios*, 159 [1947] 277-301). In molte idee, se non nell'espressione, L. dipende da S. Girolamo e dall'epistola 211ª di S. Agostino: così la retorica geronimiana potè ispirargli il fosco quadro dei disagi matrimoniali (il che fece pensare ad alcuni che egli si fosse sposato e che avesse avuto tristi esperienze coniugali) e la concezione del peccato originale consistente per lui nella corruzione dello stato verginale, mentre S. Agostino gli avrebbe ispirato la distinzione delle classi monastiche delle «dominae» e delle «ancillae».

Bibl. — PL 72, 869-74. — Acta SS. *Mart.* II (Ven. 1735) *die* 23, p. 275-80, col discorso di L. al conc. Toletano (p. 277-79). — Acta SS. O.S.B., I, 371-77. — E. Amann in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 95-98. — Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Lit.*, V (Freib. i. Br. 1932) 391-94. — A. C. Vega, introduzione allo studio citato. — J. Madoz, *Varios enigmas de la « Regla » de S. L. descifrados por el estudio de sus fuentes*, in *Miscellanea G. Mercati*, I (1946) 265-95. — Id., *Una nueva transmision del « Libellus de instit. virginum »*, ms. di Montecassino n. 331, in *Analecta Bolland.*, XLVII, (1949), *Mélanges Peeters*, I, p. 407-24. — J. J. van den Besselaar, *Fulgentius van Ruspe, Martinus van Braga en Leander van Sevilla, Preechen*, Bussum 1947.

LE BACHELET Franc. Saverio Maria, S. J. (1855-1925), n. e m. a Parigi, gesuita dal 1878, professore di teologia dogmatica nello scolasticato di Jersey, poi di Fourvières e di Lione, infine a Ore Place (Hastings). Diligente, dotto, profondo studioso della teologia positiva e della patristica, diede magistrali studi alle riviste *Etudes*, *Recherches de sc. relig.*, *Gregorianum*, e al *Dict. de Théol. cath.* (tra cui «Immaculée Conception», «Jésuites»). Delle altre sue opere notiamo: *De l'apologetique traditionnelle et de l'apolog. moderne* (Paris 1897), *La question liguorienne. Probabilisme et équiprobabilisme* (ivi 1898), *Le péché originel* (ivi 1900), *L'Immaculée-Conception* (ivi 1903), molti studi su *Bellarmin*, prima del cardinalato (ivi 1911),... e la Bibbia Sisto-Clementina (ivi 1911),... e gli Esercizi di S. Ignazio (Enghien 1912), un *Auctarium bellarminianum* (Parigi 1913). — Cf. F. de Lanversin, in *Lettres de Jersey*, 40 (1926 s) 172-204, e i necrologi sulle riviste teologiche.

LEBBE Vincenzo, in Cina *Lei Ming Yuan*, lazzarista (1877-1940), n. a Gand, m. a Nanchino, «apostolo della Cina moderna». Era ancor suddiacono quando partì per la Cina (febbraio 1901): quivi fu ordinato sacerdote. È incredibile quanto abbia fatto, tentato, pensato, sofferto a favore dei Cinesi questa grande anima di genuina razza apostolica.

Il L. è un protagonista nella svolta decisiva operatasi in questi ultimi anni nella pratica dell'apostolato missionario (v. Missioni). Agl' inizi della Chiesa per influsso di S. Paolo (v.) il cristianesimo si affermò superando la crisi giudaica e sciogliendo la struttura ebraica della Chiesa primitiva. Oggi si riproduce un'analoga crisi: la Chiesa è diventata europea; e i fedeli del sec. XIX pensarono che per diventare cristiani era innanzitutto necessario europeizzarsi. Perciò in terra di missione la religione cristiana appariva straniera, anzi nemica (anche perchè la politica appoggiò talora la propaganda missionaria con mire imperialistiche). Il L. si rende conto che sarà possibile convertire la Cina solo tornando ai metodi apostolici di S. Paolo ed a condizione che la Chiesa in Cina sia cinese; del resto oltre la fede e lo spirito scientifico, l'Europa non ha niente da offrire alla Cina, bensì molto da imparare dalla antichissima civiltà cinese: lungi dal sopprimerla, bisogna battezzarla nella sua interezza. E il L. s'identificò con la Cina, con i Cinesi; d'ora in avanti egli sente, soffre come loro, con loro e per loro.

Egli vide bene che è pressochè impossibile l'entrata di tutto il genere umano nell'ovile di Cristo se il ritmo delle conversioni non si accelera fortemente con vaste «conversioni di massa». A queste mirava l'apostolato del L. Perciò prese la nazionalità cinese e si inserì intimamente in ogni movimento o fatto della vita nazionale cinese, e spronò le forze cattoliche a rendervisi presenti sempre, per orientare tutta la vita cinese verso il cristianesimo. La Cina oscillava tra due grandi ideologie: il triplice demismo e il comunismo. Egli tentò di presentare il cattolicesimo come terza via, capace di surrogare ogni altra perchè capace di soddisfare ogni aspirazione del popolo cinese, l'unico mezzo per salvare l'anima e la patria. Occorreva far leva sul patriottismo, poichè non gli era sfuggito che durante le persecuzioni le più ricorrenti accuse contro la Chiesa erano proprio il carattere «straniero» della religione cristiana e specialmente dei suoi ministri, sicchè la conversione al cristianesimo era giudicata tradimento della nazione e la predicazione missionaria era considerata pericolosa per gli interessi nazionali.

Questi pregiudizi si erano aggravati proprio dopo i «trattati inaugurali» del 1842, 1844, 1860... nei quali il governo cinese, per intervento di potenze straniere di non buona fama, aveva dovuto riconoscere la libertà di evangelizzazione e perfino concedere privilegi agli evangelizzatori. Per uscire da questa penosa situazione bisognava abbracciare con sincero patriottismo l'indole e il destino stesso della Cina: far vedere nei missionari gli apostoli di una religione, non già i messi di una potenza straniera intenti a tramare contro la libertà del paese; suscitare un clero indigeno completo, libero da tutela straniera, con autentici vescovi cinesi preposti agli stessi missionari bianchi (la *Société des Auxiliares des Missions* = *S.A.M.*, da lui fondata nel 1927 raccoglieva appunto sacerdoti e laici che si mettevano a disposizione dei vescovi indigeni); trasfor-

mare le « colonie spirituali » (le missioni) in Chiese nazionali viventi e complete; insomma, dimostrare che si può essere buoni patriotti e insieme buoni cattolici.

Per attirare i pagani, a partire dal 1911 installò delle sale per conferenze dove, oltre la predicazione che si teneva in chiesa, era esposta una apologetica accessibile allo spirito nazionale e patriottico. Per intensificare i contratti e gli scambi coi Cinesi, studiò a fondo i loro bisogni e desideri e ad essi tentò di applicare le soluzioni evangeliche. In quell'ora l'avvenire della Cina era minacciato. In una serie di conferenze andava predicando: « Bisogna fare qualche cosa per la salvezza della Cina e la religione cattolica è il solo mezzo di salvare la Cina ».

Questa nuova apologetica non rimase sterile. Ad es., il vicepresidente della Camera provinciale dei deputati dichiarò pubblicamente: « Ora che io conosco il p. L. e che ho inteso le sue prediche, se io non mi facessi cristiano, mi crederei indegno del nome di uomo »; e, in altra circostanza: « Una volta avevamo orrore del cattolicesimo, ora vogliamo essere tutti cattolici ». Un missionario, che risiedeva a 50 km. da Tientsin, diceva: « In campagna non si parla più d'altro che delle conversioni di Tientsin; si dice che tutti si fanno cristiani »

Nulla era stato trascurato dal L.: stampa, conferenze religiose, corsi di diritto, discorsi nei comizi del partito operaio, dei sindacati, della Croce Rossa, nelle assemblee dei volontari delle società di beneficenza.... Prendendo parte alle discussioni degli intellettuali sulle radici della grandezza dei popoli occidentali, proclamava con accenti di profeta: « La mancanza di virtù, di mortificazione, di abnegazione è la sola causa dei mali della Cina». E ripeteva come uno slogan: « Un popolo senza virtù non può prosperare; non c'è vera virtù senza la vera religione; la vera religione non è che una ».

Il « metodo » di L. aveva altre risorse geniali. Rimproverò alle missioni cattoliche di praticare un sistema a scompartimenti stagni: « invece di fare appello alla cooperazione cinese, pare che noi temiamo l'ingerenza estranea ed evitiamo i contatti ». Egli invece non si peritò di assumere i capi cinesi come cooperatori per dare ad essi la stimolante impressione che le opere missionarie erano loro creature. Mobilitò tutti, anche i pagani, dirigendo i loro sforzi.

Fondò, per primo, con vedute e strutture moderne, numerose associazioni di Azione Cattolica. Cercò di formare un élite di « moltiplicatori » dell'idea cristiana, che fossero il fermento cristiano nascosto nella massa cinese e domani i suoi dirigenti. Si accapparrò la simpatia degli uomini influenti affinchè la loro opera amministrativa o legislativa accelerasse la trasformazione cristiana della massa. Creò la stampa cattolica quotidiana popolare. Fondò (1915) l'*Ichepao*, il primo quotidiano cattolico della Cina, che per il suo valore e la sua alta tiratura fu detto « re dei giornali ». Uscì in due edizioni, una a Tientsin e una a Pechino, dove fu fondata una succursale. Fin dal primo numero divenne l'eco fedele e potente delle rivendicazioni cinesi e si acquistò la simpatia di tutti. In seguito uscì un *Ichepao* popolare della sera, quotidiano, alle dipendenze del primo; poi un settimanale femminile illustrato, due nuovi quindicinali in inglese, con lo scopo specifico di far conoscere al mondo anglosassone il cattolicesimo dei Cinesi... Non dimenticò gli studenti cinesi in Europa; e, trovandosi in Europa nel 1920-26, fondò (1923) la *Unio catholica juventutis sinensis*. Promosse un monachesimo cinese, che ripetesse in Cina l'opera svolta nell'Europa medievale dai Benedettini e che presentasse in atto ai Cinesi l'ideale cristiano nella sua purezza.

È questa forse l'idea più ardita concepita dal L. Egli, stabilitosi ad Ankwo per prestare la sua opera al vescovo cinese lazzarista Melchior Suen, con l'appoggio del vescovo fondò (1926) la Congregaz. dei **Piccoli Fratelli di S. Giovanni Battista**: il 16-XII-1928 mons. Suen benediva il monastero (molto simile alle case degli agricoltori cinesi) e imponeva l'abito a 15 novizi. Le vocazioni affluirono numerose e l'istituto fiorì. Oltre i consueti tre voti religiosi, i Piccoli Fratelli hanno un quarto voto, di « rinnegare se stessi » È vietato l'uso di carne, pesce, uova, vino, tabacco: si cibano più poveramente del più povero lavoratore cinese. Osservano un perfetto silenzio per tutta la giornata, tranne mezz'ora dopo pranzo e dopo cena. Recitano e cantano in coro l'ufficio della Vergine e altre preghiere, in lingua cinese. Vestono un abito simile a quello dei Trappisti. Si applicano all'agricoltura, donde traggono il fabbisogno della comunità (il resto è venduto al mercato) e a varie industrie (tessitura, tintoria, tipografia e litografia, legatoria, meccanica...). L'austerità della Regola pare incredibile agli occidentali, ma è l'attrattiva principale per le vocazioni cinesi; del resto, secondo l'intenzione del fondatore, essa ha lo scopo « non solo di liberare la missione da pesi gravosi, ma soprattutto di convincere pagani e cristiani di un fatto che a loro pare inammissibile, cioè che noi siamo poveri...; allora il popolo dividerà volentieri con noi la sua zuppa di riso... ». Infatti scopo della Congregazione è preparare nel silenzio, nella preghiera, nella penitenza, gli apostoli laici della Cina. Finito il periodo di preparazione, i religiosi si trasferiscono nelle varie comunità cristiane per lavorarvi alle opere di apostolato. (E guidati dal L. daranno prove eroiche di carità sul fronte della guerra cino-nipponica). Ritornano al monastero (a « casa », al « convento delle beatitudini », alla « corte della felicità ») una volta l'anno, per almeno due mesi consecutivi, al fine di rifornirsi di nuove energie spirituali.

Il p. L. fondò anche (1929) l'analoga Congregazione femminile delle **Piccole Sorelle di S. Teresa** (*Teresiane*), con uguali Regole e finalità. Lo scopo di p. L. era raggiunto, poichè questi religiosi furono tanto amati dal popolo, che richiamarli in convento e strapparli all'attaccamento del popolo non era sempre facile, dichiarava con legittima fierezza mons. Suen (Cf. V. BARTOCCETTI, in *L'illustraz. Vaticana*, 16-31 ottobre 1933, p. 814-16). E il giorno della morte di L. fu dichiarato di lutto nazionale.

Le idee di p. L sono ormai patrimonio acquisito alla metodologia missionaria. Le encicliche di Benedetto XV (*Maximum illud*) e di Pio XI (*Rerum Ecclesiae*) convalidano nettamente la bontà dei metodi preconizzati e attuati dal L. In più, il Papa stesso realizza un sogno di L.: nomina 6 vescovi cinesi — quasi tutti amici di p. L. —, li chiama a Roma e li consacra egli stesso il 28-X-1926, venticinquesimo anniversario dell'ordinazione di p. L. Il quale, dietro una colonna di S. Pietro, piangeva di gioia. Che oggi questa tattica della

Chiesa missionaria appaia del tutto naturale e pacifica si deve appunto al grande L., che per farla trionfare dovette lottare e soffrire. — Levaux, *Le p. L.*, Bruxelles, Edit. univers. 1948 (pp. 468). — G. Piccoli, *Le « masse » di p. L.*, in *L'Osservat. Rom.*, 6-XI-1949; cf. anche 11-VIII-1949 (« p. L. e la questione sociale ») e 31-VIII-1950. — Le idee di p. P. sono esposte da lui in vari periodici, specialmente in *Annales des Missions* dal 1912 — Nell'ottobre 1951 fu inaugurato a Lovanio il « Centro Vinc. L. » per la formazione di seminaristi e sacerdoti della S. A. M.

LEBBEO, v. Giuda Taddeo.

LEBBRA è la nota malattia contagiosa, dovuta (quella tubercolare, L. propriamente detta, chiamata anche *elefantiasi*) al bacillo di Hansen (scoperto nel 1868), interessante la pelle, le mucose, le ossa, i nervi e gli organi interni. Ha un lungo periodo d'incubazione e un lento decorso, che conduce inevitabilmente alla morte, essendo tuttora inguaribile; solo l'olio di *chaulmoogra* attenua e rallenta alquanto i progressi del male.

A) La L. è malattia antichissima; in India si trova già nel IV sec. a. C.; in Giappone appare già nel sec. X a. C.; in Indocina nel sec. V o VI a. C. (cf. la leggenda pre-buddhica del lebbroso re di Birmania, guarito mangiando semi di *chaulmoogra*); in Egitto nel sec. XVI a. C.: qui l'avrebbero contratta gli Ebrei e i Fenici. Questi popoli e, in seguito, le legioni romane di ritorno dall'Oriente e, più tardi, le crociate, diffusero il terribile morbo nell'Europa occidentale e in tutti i paesi europei.

Le misure igieniche e profilattiche, e anzitutto l'isolamento dei malati riuscirono ad eliminarla quasi totalmente dall'Europa. Oggi i maggiori centri di diffusione della L. sono l'Asia (India, Indocina, Cina, Giappone), l'Africa, specialmente centrale, l'Oceania (N. Zelanda) e soprattutto l'America centrale e meridionale (Guiana, Brasile). I lebbrosi si calcolano a circa tre milioni.

B) Era molto diffusa fra gli Ebrei della Palestina, come provano i numerosi richiami contenuti nella Bibbia, che peraltro potevano riferirsi a diverse malattie cutanee, designate con diversi nomi: *gārābh*, *neghabh*, *netheq*, *ṣara'ath*, *šĕḥîn*...). Mosè diede in proposito varie prescrizioni. Accuratamente espone i sintomi, i processi, gli effetti della L., le purificazioni imposte ai guariti, le precauzioni per evitare il contagio (*Lev.* XIII 1-XIV 57). I lebbrosi erano considerati impuri ed esclusi dal contatto e commercio cogli altri uomini, venivano perciò loro assegnati luoghi speciali fuori dell'abitato (cf. però II Re VII 3, Lc XVII 12). Coloro che guarivano venivano riammessi nel consorzio umano dopo speciali purificazioni e pratiche religiose. Il *Levitico* (XIV 33-57) chiama *lebbra delle case* forse le incrostazioni di salnitro che si manifestano nelle pareti degli ambienti umidi e malsani, ed anche contro queste si danno speciali prescrizioni. Parla pure (XIII 47 59) di una *lebbra degli abiti* ma non sappiamo con precisione che cosa fosse. I sacrifici espiatorii imposti ai guariti sottintendevano probabilmente il concetto che la L. fosse un castigo di Dio. Cf. H. Lesêtre in *Dict. de la Bible*, IV, col. 175-87.

C) La Chiesa a questo riguardo non potè far di meglio che dar vigore anche fra i cristiani alle prescrizioni mosaiche, adattate ai tempi e ai costumi nuovi. Il lebbroso veniva considerato come morto: gli si cantava la Messa relativa e si accompagnava al luogo lasciandolo con l'augurio: *Sic mortuus mundo, vivas iterum Deo*; si conspargeva il suo letto di terra tolta dal camposanto, e si compivano altre simili pratiche di carattere invero macabro. Vestivano un abito speciale, dovevano tener le mani totalmente coperte, e con un cenno convenzionale avvertire tutti quelli che incontravano perchè s'allontanassero. Solo a Pasqua potevan tornare per qualche giorno nell'abitato.

Già papa Siricio (384-399) legittimava la separazione dei coniugi lebbrosi al fine di evitare l'infezione della prole (ferma restando, anche per i lebbrosi, l'indissolubilità del vincolo matrimoniale, come ribadisce il conc. Lateranense III del 1179 contro certa legislazione e certe opinioni che consideravano il lebbroso a tutti gli effetti morto). Poichè il lebbroso da una parte era considerato un « colpito da Dio », e dall'altra — vogliamo dire da parte della Chiesa e della più pura carità cristiana — come un « poverello di Dio », anzi « privilegiato » da Dio, riproducente in sè una delle più tipiche immagini del Messia (cf. Is LIII 4: « nos putavimus eum quasi leprosum »), il dovere di provvedere ai lebbrosi restò devoluto alla Chiesa e dalla Chiesa rivendicato come un diritto (cf. concili di Orléans 549, di Tours 561, di Lione 583) quando la Chiesa, nell'alto medioevo occidentale, si trovò ad essere l'unico organismo sociale efficiente. In seguito intervenne il potere civile con legislazione e provvidenze varie (già nel 643 il longobardo re Rotari emanava prescrizioni severe circa l'isolamento dei lebbrosi e la perdita dei loro diritti civili); in particolare, al tribunale vescovile che giudicava e pronunciava l'isolamento, venne sostituendosi un tribunale laico.

D) La più efficace misura profilattica fu sempre l'isolamento. Questi infelici vagabondavano per le campagne; ma la maggior parte e ben presto si raccolsero insieme in gruppi di capanne vicine e poi in fabbricati appositamente preparati per loro, detti **Lazzaretti** (probabilmente da S. Lazzaro di Betania o da Lazzaro il mendico: v. queste voci), o **Lebbrosari**. Il primo sembra essere stato costruito dal nobile romano Zotico, che accompagnò Costantino M. a Bisanzio. S. Basilio volle un reparto per i lebbrosi nell'ospedale da lui eretto. E ancora nel sec. XIII re Luigi IX (1226-70) destinerà nel suo testamento una forte somma per la erezione di ben 2000 lebbrosari: talmente era ancora diffuso l'orribile morbo. Molti cristiani, fra cui re e regine, per abnegazione e per amore di Cristo, si applicarono, isolatamente o in Congregazioni apposite, alla cura di questi infelici; lo stesso papa Leone IX spinse la carità e l'umiltà fino a curare con le sue mani un povero lebbroso di Benevento (1054). Del resto la Chiesa continuava a richiamare, contro la naturale ripugnanza, i principii dommatici e il dovere morale della carità verso i lebbrosi. Il citato III conc. Lateranense riaffermò che anche i lebbrosi facevano parte della Chiesa, e prescrisse che si concedesse a loro una apposita chiesa, uno speciale cimitero, un proprio sacerdote e fossero esenti dalle decime. Intanto la Chiesa dava vita a Ordini dediti all'assistenza dei lebbrosi (v. Lazzaristi, 1: all'inizio il gran Maestro doveva essere un lebbroso guarito, acciocchè potesse sentir meglio la compassione per quegli infelici; v. Crocigeri; Ospitalieri..). E v'era sempre bisogno

di richiamare i principii cristiani, contro la superstiziosa paura del volgo: ad es., durante la peste scoppiata in Francia nel 1320, il popolo si persuase che essa fosse stata diffusa con mezzi diabolici dai lebbrosi congiurati e spalleggiati dagli Ebrei e dai Mori del Marocco, perciò si diede a perseguitarli come bestie feroci.

E) Il diritto canonico antico considerava il lebbroso come *irregolare*, benchè non in modo assoluto, e disponeva che i curatori d'anime colpiti di L. non potessero più prestare il servigio religioso nè entrare in chiesa. La L. scioglieva il fidanzamento. *In matrimonio rato* dava motivo a dispensa. I due canoni riguardanti il matrimonio dei lebbrosi, secondo i quali il coniuge sano doveva coabitare matrimonialmente coll'ammalato, si dovevano intendere del *matrimonium consummatum* e nel caso che non vi fosse pericolo di contagio.

F) Ora, la carità della Chiesa verso i lebbrosi è rappresentata soprattutto nei paesi di missione, dove la cura ed assistenza dei contagiati forma l'attrattiva più ambita delle suore missionarie di tutti gli Istituti. Le lebbroserie sono di due specie: altre sono istituzioni statali, altre di iniziativa delle missioni; di queste ultime, poi, alcune ricevono un sussidio governativo, altre sono completamente a carico della missione stessa. In quasi tutti questi lebbrosari, compresi quelli statali, eretti da governi anche acattolici, l'assistenza degli infermi è affidata alle suore cattoliche — le Suore di S. Giuseppe di Cluny (v. Javouhey), dimesse dall'ospedale coloniale di Pondichery dalle leggi laiche, vi furono poi richiamate nel 1923 —; mentre anche il missionario generalmente ha la porta aperta per l'assistenza spirituale. Si calcolano oggi a 174 queste lebbroserie delle missioni cattoliche dipendenti da Propaganda, con 31452 lebbrosi: 130 in Africa con 21820 malati, 21 in Asia con 4229 m., 16 in Oceania con 4475 m., 7 in America con 928 m. (statistiche del 1949). Tra le più rinomate, o per numero di malati, o per compiutezza di attrezzatura ospitaliera, o per qualche altro motivo d'ordine morale (il sacrificio, p. e., di qualche vita eroica di missionario), possono segnalarsi le seguenti: in Africa quella di Marana (Madagascar), fondata dal gesuita P. Beyzym (pur egli morto lebbroso nel 1912), forse la meglio organizzata e disciplinata; in India quella di Entally (Calcutta), e, in Ceylon, quella di Hendala (Colombo) con 800 letti; nell'Indocina quella di Mandalay; in Cina quelle di Sheklung (Canton) e di Mosimien (al confine del Tibet) ed altre; in Giappone quelle di Biwasaki e di Gotemba; in Oceania quella di Makogai (isole Figi); alle Hawai quella di Molokai; nell'America centrale quella di Surinam. (Si noti che nei lebbrosari si può anche condurre normale vita coniugale, purchè la prole appena nata venga allontanata: infatti il contagio non è ereditario trasmesso dal germe, contro ciò che comunemente si crede, bensì acquisito dall'ambiente).

G) I missionari e le suore hanno pagato il loro tributo eroico in questo apostolato volontario; celebri fra tutti il P. Damiano De Veuster († 1889) a Molokai; il P. Nicouleau († 1928) a Makogai; P. Lemmens († 1906) a Surinam; il P. Dupuy a Marana. L'Italia in quest'ultimo ventennio ha avuto 4 vittime della L. al Brasile: i cappuccini P. Daniele da Samarate († 1924), P. Ignazio da Ispra († 1935), P. Marcellino da Cusano Milanino († 1940) il fratello Giosuè Dei Cas, delle Missioni Africane di Verona, morto nel Sudan († 1932).

Bibl. — D'Amato, *La L. nella storia, nella geografia e nell'arte*, Roma 1923. — M. Catherine, *La lèpre*, in *La médecine dans les Missions*, Paris 1929, p. 75-99. — J. Cougoul, *La lèpre dans l'ancienne France*, Bordeaux 1943. — G. Kurth, *La lèpre en Occident avant les Croisades*, Paris 1907. — G. de Colonjon, *La lutte contre la lèpre*, nelle missioni cattoliche delle colonie francesi, Paris 1938. — Bernardino da Cittadella, *Trilogia eroica. P. Daniele da Samarate, P. Ignazio da Ispra, P. Marcellino da Cusano, lebbrosi di Cristo*, Milano 1942. — C. Cortivo, *Fr. Giosuè Dei Cas. Il lebbroso di Kormalan*, Verona 1945. — L. de Keyser, *La lèpre au moyen-âge en Belgique*, in *Revue de médecine*, 4 (1948) 5-27. — R. Sassi, *Documenti su l'antico lebbrosario della Marca d'Ancona (S. Lazzaro de Clusis)*, in *Atti e Memorie della Deput. di st. p. per le Marche*, serie VII, 2 (1947) 57-75 (documenti del 23-VII-1285 e 6 III-1279). — L. Casotti, *L'antico lebbrosario di Rapallo*, di S. Lazzaro (poi ospedale, infine semplice cappella), dal sec. XV al sec. XVIII, in *Boll. ligure per la storia e la cultura regionale*, 2 (1950) 45-48. — J. Cascajo Romero, *El pleito de la duracion de la lepra en el hospital de S. Lazaro de Lima*, in *Anuario de estudios americanos*, 5 (Siviglia 1948) 147-263. — J. Stiennon, *Étude critique des deux premiers actes relatifs à la lèproserie de Malmédy*, in *Bullet. de la Commission royale d'histoire*, 115 (Bruxelles 1950) 443-58. — D Rusconi, *Sole nei lebbrosari*, Roma, Un. Miss. del Clero 1950. — Cf. anche le storie della medicina, come quella di A. Pazzini (II, p. 645 s bibliografia), di A. Castiglioni (v. indice), ed Enc. It., XX, 707-10.

LEBEDEV Alessandro Alekseevič (1833-1898), n. a Mosca, m. a Praga, ove era rettore della chiesa russa dopo essere stato in cura d'anime a Pietroburgo (1872-74). Teologo polemista anticattolico, fu influenzato da Filarete Drozdov, da Teodoro Bukarev, da A. S. Khomiakov (v.) e influenzò a sua volta la teologia russa posteriore, specialmente per l'avversione al culto del S. Cuore (che, primo tra i Russi, combattè come novità superflua, priva di fondamento e perniciosa) e per la critica al primato papale dei cattolici.

Illustrò le « differenze tra gli ortodossi e i papisti » (= i cattolici) nelle opere (in russo): *Sulla Immacolata Concezione di Maria* (Varsavia 1881; v. l'analisi di M. Jugie in *Echos d'Orient*, 19 [1920] 22-35); *Sul culto latino del Cuore di Gesù* (ivi 1882); *Sul primato del Papa* (Pietroburgo 1887), opere che furono riedite insieme a Pietroburgo nel 1903. Lasciò inoltre un *Compendio di storia della Chiesa cristiana* (Pietrob. 1873, 1896²) e la biografia *S. Tichon Zadonskij* (ivi 1865, 1896³; Mosca 1890).

Non è a dire che la sua critica al « papismo » cattolico sia molto originale, obiettiva, efficace: per L., « il papismo latino è condannato dalla parola divina, separa i cattolici da Cristo e dalla grazia »; infatti il cattolico, che guarda ipnotizzato solo alla figura sensibile del Papa, non può avere la vera fede in Cristo, nè il merito della fede, nè la conformità a Cristo! Il primato papale è una tirannide esercitata dal Papa — benchè il Papa stesso sia schiavo della Curia Romana —, che si traduce in schiavitù per la Chiesa: annulla nei cattolici la facoltà di giudicare e di ragionare, favorisce il fanatismo, l'estrinsecismo farisaico in

dottrina e in morale, di cui è frutto pestifero la Scolastica e il razionalismo. Il L. si mostra aderente al soggettivismo degli slavofili (che fu illustrato, ad es., sotto Khomiakov, v.). — M. Jugie, *Theol. dogmatica christ. orientalium*, I (Parigi 1926) 385 s, 624, 681; II (ivi 1933) 706-10; IV (ivi 1931) 418-20 e passim (v. indice onomastico). — A. Čuk, *La Chiesa russa e il culto del S. Cuore*, Gorizia 1941, p. 7 ss.

Alessio Petrovič (1845-1908), n. a Očacov, m. a Mosca, teologo e storico russo, professore di storia ecclesiastica prima nell'Accademia eccles. (dal 1879), indi nell'università (dal 1905) di Mosca. Lasciò tra l'altro (in russo): *I concili ecumenici greci dei secc. IV e V* (Pietrob. 1879), *Storici ecclesiastici greci dei secc. IV e V* (ivi 1890), *Storia della Chiesa greco-orientale durante il dominio turco* dal 1453 ad oggi (Mosca 1896-1901, 1904^2, 2 voll.), *La storiografia eccles. dal sec. IV al secolo XX* (Pietrob. 1899), *Storia della separazione delle Chiese nei secc. IX-XI* (ivi 1900, 1905^2), *Storia interna della Chiesa bizantina orientale*, secc. IX-XI, e secc. XI-XV (Mosca 1902^2, 2 voll.). Le sue opere hanno il merito di aver iniziato in Russia la storiografia positiva, che, per far valere i documenti, non si peritò di colpire pregiudizi e tradizioni. (Il L. si attirò parecchie censure). Ma si sa che anche la storia « positiva » può essere addomesticata nelle interpretazioni dal « punto di vista » dell'autore; ond'è che, ad es., il primato pontificio è presentato dal L. come un'usurpazione ambiziosa del Papa ai danni degli altri patriarchi confratelli. Lo scisma orientale è tutto a debito di Roma (v. M. Jugie, *o. c.*, I, p. 384 s); e con lo scisma è diventato impossibile un concilio ecumenico sia in Oriente che in Occidente (cf. ivi, IV p. 313, nota 2). Senonchè in un'altra opera: *Il clero dell'antica Chiesa ecumenica dai tempi apostolici* fino al sec. IX (ivi 1905), sfuggita alla censura russa, sia che il suo pensiero storico si fosse maturato, sia che in periodo di maggior libertà avesse potuto esprimersi sinceramente, sconfessa le conclusioni precedenti affermando, ad es., che « il vescovo romano sempre e immutabilmente fu superiore a tutti gli altri patriarchi, come si scopre fin dall'esordio della storia cristiana: non ci fu, nè ci potè essere un vescovo che gli fosse uguale »; e cita i fatti e i documenti che l'apologetica cattolica suole addurre a prova del primato romano; « la stessa Chiesa orientale a partire dal sec. IV si comporta in molti casi come se volesse rendere nel Papa più certa la persuasione che egli è superiore a tutti gli altri vescovi . . .; gli storici contemporanei [come V. V. Bolotov, N. Suvorov canonista] affermano comunemente che al tempo del conc. di Calcedonia l'idea del primato romano aveva già raggiunto quei limiti che conservò nel medioevo » (Jugie, *o. c.*, IV, 402-05). — Cf. anche ivi, p. 606 s (sul cesaropapismo).. — *Bibl.* presso A. Salaville in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VI, col. 436.

LEBEUF Giovanni (1687-1760), n. ad Auxerre, quivi canonico, eruditissimo nella storia ecclesiastica locale di Francia, semplice, modesto, generoso. Collaborò alla nuova ediz. del « Glossario » di Ducange e del « Dizionario geografico » di La Martinière. Pubblicò inoltre innumerevoli scritti (Leclercq ne conta 323) di varia erudizione, fra cui la storia eccles. e civile di Auxerre (1743, 2 voll.), dissertazioni sulla storia eccles. e civ. di Parigi (1739-43, 3 voll.) e una storia (raccolta di memorie) della città e diocesi di Parigi (1754, 15 voll.). « Egli ha fondato la « storia parrocchiale », che ormai si iscriverà, dopo la storia monastica, l'agiografia e le scienze ausiliarie, nel numero delle applicazioni della storia vivificata dal Rinascimento » (L. E. Halkin, *Les études d'hist. ecclés. locale en France*, in *Rev. d'hist. eccl.*, 33 [1942] 458). — Hurter, *Nomenclator*, IV^3, col. 1535 s. — H. Leclercq in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, VIII-2, col. 2087-2143.

LEBLANC (*Le Blanc*): — **Francesco** († 1698), numismatico francese, autore di un pregevole trattato sulle monete di Francia (Paris 1690) e di una dissertazione sulle monete carolinge coniate a Roma (ivi 1689), opere ristampate insieme ad Amsterdam nel 1692.

Giov. Bernardo (1707-1781), di Digione, ecclesiastico, membro di varie accademie (tra le altre, della Crusca, dell'Arcadia di Roma), storiografo delle fabbriche del re (per favore della Pompadour), ambizioso, insolente coi pari, vile coi grandi, letterato mediocre, autore di un poema su i letterati di Borgogna (Digione 1726), di elegie (Parigi 1731), di una tragedia (*Abensaid*, 1735), di lettere sull'Inghilterra che aveva visitato in un suo viaggio (Parigi 1745, 3 voll.; ristampate 1749, 1751, 1758), di versioni dall'inglese (per es. dei discorsi politici di Hume, 1755), di scritti d'arte . . ., produzione caduta ben presto, dopo qualche clamore, nell'oblio. — E. Monod-Cassidy, *Un voyageur-philosophe au XVIII^e s., l'abbé J. B. L.*, London, Oxford univ. Press 1941 (pp. 554).

Guglielmo (1520-1588), di Albi, quivi prevosto, poi canonico e cancelliere a Toulouse, indi (1571) vescovo di Toulon, vicario del cardinal legato Giorgio d'Armagnac ad Avignone, dove morì. Lasciò due opere di apologetica controversistica (Paris 1573, ivi 1583) e una traduzione latina di Sifilino (Paris 1551). — *Bibl.* presso E. Amann in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 98. — Hurter, *Nomenclator*, III^3, col. 180 (sotto la forma *Du Blanc*).

Luigi (sec. XV-XVI), cancelliere alla Camera dei Conti (1467-1508), autore di un manuale di devozione per i principi (mss. 5706, 5868, 5870 della Nazionale di Parigi), studiato da M. François, *Les rois de France et les traditions de l'abbaye de St.-Denis à la fin du XV^e s.*, in *Mélanges F. Grat*, I (Paris 1946) 367-82.

Tommaso, S.J. (1559-1669), n. a Vitry, m. a Reims, erudito insegnante di retorica, di ebraico e di esegesi, provinciale della prov. di Champagne, lasciò parecchie opere ascetiche, tra cui *Le saint travail des mains* (Lione 1661, 6 voll.) e un ampio *Commento ai Salmi* (6 voll., ivi 1665-1676), in cui spiega, con prolissa erudizione, il significato letterale e mistico dei Salmi: opere fortunate che ebbero successive edizioni e versioni. Alla dottrina univa una esimia santità. — Sommervogel, I, 1532-37. — Hurter, *Nomenclator*, IV^3, 145 s.

LEBLANT Edmondo Federico (1818-1897), n. e m. a Parigi, insigne cultore di archeologia e di epigrafia cristiana, fondatore di queste scienze in Francia, membro dell'Accademia (dal 1867). Già impiegato al ministero francese delle finanze, per ragioni di salute si trasferì a Roma (1847), ove, nel commercio coi grandi dotti, assorbì amore entusiastico per quelle ricerche. Nel 1848 il ministero

della pubblica istruzione lo incaricava di raccogliere le antiche iscrizioni cristiane della Gallia. Dal 1883 al 1889 diresse l'« Ecole franç. » di Roma. Lasciò 410 scritti (secondo l'elenco di Leclercq), fra cui (editi a Parigi): *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIII^e s.*, 1856-65, 2 voll.; *Nouveau recueil des inscript. chrét.*, 1892; *L'épigraphie chrét. en Gaule et dans l'Afrique romaine*, 1890; *Inscriptions des pierres gravées*, 1896; *Paléographie des inscript. latines du III^e s. à la fin du VII^e s.*, 1897; *Manuel d'épigraphie chrét. d'après les marbres de la Gaule*, 1868; *Les sarcophages chrét. de la Gaule*, 1885; *Etudes sur les sarcoph. chrét. antiques de la ville d'Arles*, 1878; *Les Actes des Martyrs*, 1882; *Les persécuteurs et les Martyrs*, 1893; *La question du vase de sang*, 1858. — H. LECLERCQ in *Dict. d'Arch. chrét. et de Liturgie*, VIII-2, col. 2143-2218.

LEBON Giuseppe, *Ghislain Franc.* (1765-1795), di Arras. Già ordinato da molto tempo, entrò nella Congregaz. dell'Oratorio, ove si mostrò fervido religioso e dotto professore di retorica, ma per dissensi coi superiori provocati dalle sue idee rivoluzionarie, se ne staccò (1790), fu parroco « costituzionale » a Neuville e poi abbandonò il sacerdozio (1791). Della Rivoluzione fu focoso partigiano. Eletto sindaco di Arras (1791) e procuratore sindaco del dipartimento del Pas-de-Calais, deputato supplente alla Convenzione (luglio 1793), commissario del suo dipartimento (ottobre 1793), si comportò, per opportunismo o per convinzione, con lodevole moderazione, che gli fu rinfacciata dal Comitato di salute pubblica. Allora cambiò tattica e divenne uno dei più feroci mostri di crudeltà, di dissolutezza, di apostasia. Denunziato come « immorale e sanguinario » alla Convenzione, per allora fu salvato dal Comitato di salute pubblica. Scaduto il suo incarico di commissario, fu di nuovo denunciato da una deputazione di Cambrai (agosto 1794), imprigionato, processato dal tribunale criminale della Somme (giugno 1795), condannato a morte e giustiziato ad Amiens (9 ottobre 1795) per assassinii, oppressioni, vendette particolari, furti e dilapidazioni. Quando gli fu messa la camicia rossa degli assassini esclamò: « Non io dovrei portarla; bisognerebbe mandarla alla Convenzione nazionale ». E diceva il vero. — E. LE BON, *J. Le Bon dans sa vie privée et sa carrière politique*, Paris 1861. — A. J. PARIS, *Histoire de J. Le Bon et des tribunaux révolutionnaires d'Arras et de Cambrai*, 2 voll., Amiens 1864[2].

LE BOSSU Giacomo, O.S.B. (c. 1545-1626), n. a Parigi, m. a Roma. Benedettino a St.-Denis, dottore in teologia alla Sorbona (1574), fu al servizio del card. di Guisa e della casa di Lorena, ardente sostenitore della Lega (in un *Troisième devis d'un catholique et d'un politique* sostenne che era lecito uccidere re Enrico III). Dopo la sconfitta della LEGA (v.), si rifugiò a Roma, addetto al card. Alessandrini, indi all'uditore di Rota Franc. Pegno, e consultore della Congregaz. « de auxiliis », della quale forse compilò una storia degli atti. Lasciò un *Traité contre l'adhésion aux hérétiques* e note contro alcune tesi di Molina (raccolte in REGINALD, *De mente conc. Trident. circa gratiam per se efficacem*, Anversa 1706, p. 1642-2066). — J. BAUDOT in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 98 s. — HURTER, *Nomenclator*, III[3], col. 669 s, nota 2. — PASTOR, *Storia dei Papi*, XII, p. 178.

LE BOUTEILLER Marta, al secolo *Amata Adele* (1816-1883), n. a Percy (dioc. di Coutances) da pii genitori, passò la giovinezza nella pietà e nella innocenza. Entrata (19-III-1841) nell'Istituto delle Scuole cristiane della misericordia, fondato da M. Madd. POSTEL (v.), vi fu accolta dalla fondatrice ed educata da Placida VIEL (v.). Compì santamente gli umili uffici della cucina, dei campi, della cantina, a lei affidati, ispirandosi al trinomio: « pregare, lavorare, soffrire ». I suoi meriti e molte grazie, forse miracoli, ottenute con la sua intercessione indussero l'Istituto a introdurre la sua causa, che, terminati i processi diocesani (1933-34), fu accolta a Roma (1-II-1948): AAS XL (1948) 471-73.

LE BOUX Guglielmo (1621-1693), di Souzé (Anjou), oratoriano, vescovo di Acqs (= Dax) dal 1658, poi (1665) di Mâcon (della qual sede non prese possesso), infine (1667) di Périgueux, ove morì lasciando fama di zelante pastore. Fu prima e dopo l'episcopato grande predicatore, applaudito in tutta la Francia; si leggono ancora con profitto i suoi *Sermons* (Rouen 1766, 2 voll.) e le *Conférences de Périgueux* (3 voll.). — A. MOLIEN in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 99 s.

LEBRIJA (di) Antonio Elio. v. NEBRIJA.

LE BRUN Pietro (1661-1729), n. a Brignoles (Var), m. a Parigi. Verso il 1682 entrò nell'Oratorio di Francia, e, ordinato sacerdote (1685), insegnò teologia nel Seminario di Grenoble (1687-89), e passò il resto della vita a S. Magloire, tutto inteso agli studi liturgici, storici, teologici, filosofici.

Delle sue opere notiamo: *Lettres qui découvrent l'illusion des philosophes sur la baguette* [bacchetta magica] *et qui détruisent leurs systèmes* (Paris 1693; Amsterdam 1702, ediz. aumentata, col titolo di *Histoire critique des pratiques superstitieuses*, 3 voll.; ediz. posteriore, Paris 1750, in 4 voll., a cura di A. Granet che vi premise una notizia biografica); — *Discours sur la comédie* (Paris 1694), contro la *Lettre d'un théologien* del P. Caffaro teatino, che aveva difeso il teatro (nuova ediz., aumentata, 1731, col titolo di *Discours sur la comédie ou traité historique et dogmatique des jeux de théâtre*). — Il capolavoro di L. B. è l'*Explication littérale, historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la Messe* (4 voll., Paris 1716-1726; ediz. compendiata, 1718, dal titolo *Manuel ou courte explication des cérémonies avec des pratiques pour entrer dans l'esprit du sacrifice*), spesso riedita, accresciuta, compendiata, tradotta. L'opera è solida, condotta con spirito critico positivo, generalmente esatta; più che correggere è da completare con ciò che i nuovi studi han fatto conoscere, e rimane ancora tra i migliori lavori del genere. Il L. B. ritiene per le liturgie fondamentalmente vera la tesi dell'EPICLESI (v.), e rigetta l'uso della recitazione del Canone a voce alta, sostenuto da De Vert e praticato dai giansenisti. Provocò molte critiche, specialmente da parte di Gesuiti, a cui egli rispose con: *Lettre du P. Lebrun....* (Paris 1718), *Défense de l'ancien sentiment....* (ivi 1727), *Lettre a M. de Torpanne....* (ivi 1727), *Lettre qui découvre l'illusion des journalistes de Trévoux* (ivi 1728). Pubblicata la UNIGENITUS (v.), il L. B. si aggregò agli « appellanti », ma prima di morire si sottomise. — H. LECLERCQ in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, VIII-2, col. 2218-29. — A. MOLIEN in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 101-

03; cf. ivi, I, col. 274 s (per la opinione di L. B. sull'epiclesi). — Nella prefaz. all'ediz. di *Explication* (Paris 1949), E. Bonardet presenta un ottimo studio biobibliogr. su L. B.

LEBRUN-DESMARETS Giov. Batt. (1651-1731), n. a Rouen, fu educato dai religiosi di Port-Royal. Ad essi rimase legato da devota gratitudine e li difese, incontrando per ciò la prigione nella Bastiglia (1707), come suo padre, Bonaventura, per la stessa ragione, aveva subito la galera. Ne uscì solo dopo aver sottoscritto il formulario (1712): ma più tardi si ritrattò (17-I-1717) ritornando al giansenismo. Rimase soltanto accolito. Si dice che, caduto malato ad Orléans, per timore che gli fossero negati in morte i sacramenti, si trascinò egli stesso in chiesa, la domenica delle Palme: morì il giorno dopo (19-III-1731). Collaborò alla redazione dei nuovi breviari di Orléans e Nevers. Preparò l'ediz. di Lattanzio e del Martirologio di Usuardo: si dice che Lenglet-Dufresnoy (1748) e Sollier (1714) mettessero a profitto le sue note, tacendone il nome. Pubblicò il *De officiis eccles.* di Giovanni d'Avranches (1679); le opere di *S. Paolino da Nola* (1685, 2 voll.; nuova ediz. per Muratori, Verona 1736), cui fece seguire una *Vie* del Santo (1685); le opere di *S. Prospero* (1711; ne fu editore il prete Luca Urbano Mangeant durante la prigionia di L.). Compilò una *Concordantia* dei libri dei Re e dei Paralip. (1682, in collaboraz. con Tourneux). Importanti sono i suoi *Voyages liturgiques de France* (Paris 1718, pp. XII-580, sotto il nome di Moléon), ove riferisce le notabilità liturgiche da lui registrate visitando la maggior parte delle chiese di Francia. — H. Leclercq in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, VII-2, col. 2229-32. — Hurter, *Nomenclator*, IV^3, col. 1149 s.

LEBUINO (*Liatwin*, *Liafwin*, *Lewin*, *Liwin*, *Lievin*, *Livin*, *Lebujn*), O.S.B., Santo († c. 780) costituisce tuttora un tormentato problema di critica agiografica.

Secondo le fonti più antiche, più sobrie e autorevoli, la *Vita Lebuini antiqua* e la *Vita Liudgeri*, L. era un prete anglosassone, monaco benedettino (forse a Ripon). Che fosse anche vescovo è assai dubbio: il Tangl, editore delle lettere di S. Bonifacio, e altri dopo lui, come F. Hestermann, credono di poterlo identificare col vescovo *Leofwino*, il cui nome, con quello di altri vescovi e di S. Bonifacio, ritorna in una lettera di rimostranze inviata nel 746 al re di Mercia.

Obbedendo a un triplice ordine divino, L., poco prima del 770, passò nella Frisia e dal vescovo Gregorio di Utrecht ottenne di predicare il Vangelo sulle rive dell'Yssel. La missione di L. nell'interno dei paesi sassoni è ormai certa, contro tutte le obiezioni degli storici passati, di Hauck e della sua scuola.

L., con un antico discepolo di S. Villibrordo, Markhelm, fu ben accolto dalla matrona Abarilda e da altri fedeli: potè costruire un oratorio sulla riva occidentale del fiume Wilp, e poi una chiesa a Deventer, sulla riva orientale, che divenne il centro d'irradiazione del suo apostolato. Senonchè una prima incursione armata di Sassoni infedeli disperde la comunità cristiana e incendia il tempio. L. riparò presso Gregorio, ma, placata la bufera, ritornò sul campo di lavoro, ricostruì la chiesa e continuò fino a morte un fruttuoso apostolato. In occasione di una assemblea delle tribù sassoni, tenuta a Marklo, sul Weser, L. eroicamente si presentò per chiedere l'autorizzazione di predicar liberamente la fede in quelle regioni: non ebbe gran successo e fu molto se potè allora sfuggire al martirio.

Dopo la sua morte i Sassoni irruppero di nuovo in Deventer, saccheggiando e incendiando, ma, pur dopo 3 giorni di ricerche, non poterono reperire la tomba di L. S. Liudgero procedette più tardi all'esaltazione delle reliquie, che lo stesso L. in visione gli aveva segnalate.

L. è onorato come patrono di Deventer, dove sorsero, consacrati a lui, una chiesa e un cenobio di canonici. Festa 12 novembre.

Un S. Livino (*Lievin*), vescovo e martire, è ricordato nel Martirologio Romano il 12 novembre, come patrono di Gand. Secondo la *Passio Livini*, composta dai monaci di S. Bavone in Gand, Lievin, vescovo irlandese, passò in Fiandra con alcuni compagni (652) e, dopo aver convertito intieri popoli infedeli, fu assassinato il 13-XI-657.

Oggi si ammette comunemente che Livino di Gand, vescovo e martire, è un doppione storico di Lebuino di Deventer, confessore. La leggenda di Livino è un farcimento di favole, che non rimonta oltre il sec. XI. I testi liturgici antichi sono muti. La prima menzione scritta di Livino si trova in una lettera in cui l'abbate di S. Bavone Oteboldo (1019-24) elenca alla contessa Odgiva le reliquie dell'abbazia (edita da W. Wattenbach in *Neues Archiv*, VIII, 370-74); la prima menzione liturgica si trova nelle litanie di S. Bavone, del sec. XII (pubblicate parzialmente in Analecta Bolland. LIX [1941] 279). La leggenda mette a profitto la *Vita antiqua* di Lebuino, al quale lo zelo intemperante dei bavoniani regalò la palma e il pastorale. In buona fede? Forse una reliquia di Lebuino, trasferita da Holthem a S. Bavone — traslazione fissata al 1007 — fu creduta quella di un martire e suggerì il fantasioso racconto. Forse il nuovo Santo fu creato in mala fede per esaltare le prerogative dell'abbazia. L'invenzione, messa sotto l'autorità di S. Bonifacio, si diffuse poi nei calendari, nei martirologi e nei testi liturgici. Naturalmente, se il Livino di Gand dal punto di vista storico è identico a Lebuino di Deventer, dal punto di vista liturgico i due nomi costituiscono due figure distinte.

Bibl. — La *Vita antiqua* (incipit « Anglorum patria ») non è, come si credette, un compendio della biografia scritta da Ubaldo, ma è anteriore a Ubaldo, composta da un monaco di Werden tra l'840 e l'864. Edizioni: M.J.A. Moltzer, *Die oudste levenbeschrijving van Lebuinus*, in *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis*, 6 (1909) 221-35; A. Hofmeister, *Vita Lebuini antiqua*, in *Mon. Germ. Hist.*, *Script.*, XXX-2, fasc. I (Lipsia 1926) 789-95 (cf. Analecta Bolland. XXVIII [1909] 328); M. Lintzel, in *Sachsen und Anhalt*, 7 (1931) 76-108; A. Hofmeister, in *Geschichtl. Studien A. Hauck dargebracht* (Lipsia 1916) 85-107; in *Neues Archiv*, LXIX, 653; in *Hist. Zeitschrift*, 118 (1917) 189-221. — La *Vita Liudgeri I*, scritta da Altfrido (sec. IX) fa una breve sostanziale menzione di L. (l. I, cc. 13-15), che il Moltzer, senza motivi sufficienti, crede ispirata e perciò posteriore alla *Vita antiqua*. — Altra *Vita*, prolissa ed encomiastica, composta da Ubaldo di S. Amando (+ 930), edita in Surio, VI, 277-86 e compendiata in *Mon. Germ. Hist.*, *Script.*, II, 360-61. — Si sa che Radbodo di Utrecht consacrò a L. una *Omelia* e un *Poema*

edito in *Mon. Germ. Hist.*, *Poëtae*, IV, 169-72. — Nuova *Vita*, verbosa, retorica e povera di informazioni, scritta forse da Giov. Busch o da un discepolo di Gerardo Groot, edita in Analecta Bolland. XXXIV s (1915 s) 319-30. — Holder-Egger, *Zu den Heiligengeschichten des Genter St. Bavoskloster*, in *Historische Aufsätze den Andenken an G. Waitz gewidmet* (Hannover 1886) 622-65. — H. Timerding, *Die christl. Frühzeit Deutschlands in den Berichte über die Bekehrer*. II, *Die Angelsächsische Mission*, Jena 1929. — F. Hestermann, *Das heilige Westfalen. Der hl. Lebuin, erster Apostel des alten Hamalandes und Nord-Westfalens*, Münster i. W. 1935; l'autore nella chiesa di S. Gertrude in Utrecht segnala un tessuto antico che porta la scritta « Corpus S. Lebuini confessoris Christi » e che forse dovette essere un pezzo di « aurifrigium » portato da L. in Frisia per riparare i vestimenti liturgici; cf. Analecta Bolland. LIV (1936) 422 s. — J. Walters, *De eerste geloofsprediken op het grondgebied van het huidige bisdom Gent*, Gand 1946 (pp. XV-160), con una dissertazione su S. Livino, la cui identificazione con S. L. — insiste giustamente l'autore — non è provata.

LE CAMUS Emilio Paolo (1839–1906), teologo e biblista, n. a Paraza (dip. Aude), m. a Castelnaudary. Prese parte in qualità di teologo al conc. Vaticano; nel 1901 fu eletto vescovo di La Rochelle. Insieme con Latty e Mignot, preparò un nuovo ordinamento di studi per i Seminari, ispirato a criteri progressisti (minore importanza assegnata al latino, comprensione per le moderne esigenze religiose, simpatia per il metodo scientifico). Il nuovo programma fu, nel 1907, proposto come modello a tutti i vescovi francesi da Leone XIII, più tardi riconosciuto anche da Pio X come uno strumento adatto alla difesa della « vera scienza ». Emerse tra i più fermi oppositori del Modernismo biblico (v.) di A. Loisy (v.). Si alienò invece il favore della Curia quando cercò di ordinare la vita ecclesiastica della sua diocesi secondo le norme della Legge di Separazione.

Scritti principali: *La vie de Jésus Christ*, 3 voll., Paris 1883 in 2 voll., 1921[8] in 3 voll. (trad. ital., Brescia 1905); *L'oeuvre des Apôtres*, Paris 1891 (vers. it., Brescia 1931). Frutto di un suo viaggio in Oriente sono: *Notre voyage aux pays bibliques* (3 voll., Paris 1890), *Voyage aux sept églises de l'Apocalypse* (ivi 1896), *Les enfants de Nazareth* (Bruxelles 1900). Contro Loisy scrisse: *Vraie et fausse exégèse* (Paris 1903), *Fausse exégèse, mauvaise théologie* (ivi 1904). — *Rev. d'hist. eccl.*, 7 (1906) 952. — W. Mignot, *Mgr. L. C. et la crise moderne*, in *Revue du clergé franç.*, 49 (1907) 641–56. — Hurter, *Nomenclator*, V[3], col. 1953 s.

Giovanni Pietro. v. Camus G. P.

Stefano, Card. (1632–1707), n. a Parigi da illustre famiglia, m. a Grenoble. Addottorato alla Sorbona (1650), fu cappellano a corte. Alcuni dicono che menasse vita dissipata e galante. Secondo altri, per aver predicato contro la corruzione del clero e contro la politica persecutoria che infieriva contro gli Ugonotti, e per essere stato accusato di giansenismo, fu esiliato da Mazarino. Determinò di entrare fra i Certosini, ma, riconosciuta la sua integrità, fu richiamato a corte e rimesso in grazia del sovrano, che lo premiò nominandolo vescovo di Grenoble (1671). Quivi il L. C. lasciò fama di pastore pio, austerissimo, penitente, prodigo nella sua carità, instancabile in tutte le opere dello zelo, predicazione, visite pastorali, missioni, istruzione e riforma morale del clero e del popolo, fondazione di due Seminari, sinodi e legislazione diocesana, difesa della religione e della Chiesa. Ebbe il coraggio di opporsi a Luigi XIV nella questione delle Regalie (v.) e combattè gli articoli del clero gallicano (1682). Per la rigidità dei suoi costumi e delle sue opinioni, per i suoi rapporti con personaggi giansenisti (come Pavillon, Arnauld, Nicole...), per la sua opposizione al Probabilismo (v.) e ai Gesuiti, fu accusato, ma a torto, di giansenismo. Innocenzo XI lo creò cardinale (2-IX 1685), membro delle Congregazioni dei Vescovi, di Propaganda, del Concilio. Invece Luigi XIV per vendicarsi di lui non lo riconobbe come cardinale (il re aveva proposto al Papa per la porpora l'arcivescovo di Parigi, de Harlay), gli impedì di partecipare al conclave del 1689 e lo tenne lontano dalla vita pubblica. — A. Lallouette, *Abrégé de la vie du card. L. C.*, Paris 1720. — Gras Duvillard, *Discours* sulla vita e morte di L. C., con elenco delle sue fondazioni e analisi delle sue lettere, Grenoble 1748. — C. Bellet, *Histoire du card. L. C.*, Paris 1886. — Le *Lettres* di L. C. furono pubblicate da P. Ingold (ivi 1892) e da C. Faure (*Lettres inédites*, Grenoble 1932). — Pastor, *Storia dei Papi*, XIV, v. indice (sotto *Camus*).

LE CARDONNEL Luigi (1862–1936), n. a Valence (Drôme), m. ad Avignone, prete, poeta. Venuto in fama nei cenacoli degli artisti che frequentavano il « Chat Noir » e Nina de Villars ed erano assidui ai « mardis de la rue Rome », ove dominava l'ermetico Mallarmé, visse nel chiasso e nella mondanità ma inquieto e riservato, tanto che un amico dirà di lui: « il semblait tantôt un prêtre égaré parmi nous ». Esercitò un certo prestigio su quei compagni d'arte e, dopo il Mallarmé, fu per qualche tempo considerato il capo della scuola « simbolista », che voleva trarre l'arte dal materialismo e dal verismo sensualistico. Per lenta maturazione interiore decise di abbracciare la vita ecclesiastica: qualche biografo vede profilarsi sul suo orizzonte spirituale delicate ombre femminili, come madame Delzant, la cui morte coincide con la vocazione del poeta. Entrato nel Seminario di Issy (1888), passò poi tra i Benedettini di Solesmes e cadde in preda a una crisi di orientamento, durata un lustro. Nel 1894 fu ammesso nel Seminario francese di Roma. Ordinato prete (1896), esercitò cura d'anime nella sua diocesi di Valence sul Rodano, ma, sospinto dal tormento degli ideali e dell'infinito, cercò riposo di convento in convento passando ai Francescani, agli Oratoriani, ai Benedettini; non regge alla vita claustrale, e viaggia: s'innamora dell'Italia, soggiorna a lungo in Assisi (1905), infine si fissa in Provenza, dove morì, subito seguito da Henri Régnier, il corifeo del « simbolismo ».

Collaborò a *Ermitage* e a *Mercure de France*. Pubblicò tre voll. di poesie: *Poèmes* (1904), *Carmina sacra* (1912), *De l'une à l'autre aurore* (1924). Raccolse i suoi ricordi artistici in *Du Rhône à l'Arno* (1920). Tutte le opere furono riedite a Parigi nel 1929. La sua poesia « è un vaso ateniese pieno dei fiori del Calvario » (Victor de Laprade), « una desolazione che termina in preghiera » (Léon Guillot). Il suo cammino artistico fu rapido, dal crepuscolarismo degli inizi alla solennità liturgica del canto cristiano, dalla preziosità della scuola agli inni sacri. Il disdegno della vol-

garità, il bisogno di astrarsi dal finito danno al suo verso, fluido e nitido, una venustà maestosa e pudibonda, che può sembrare freddezza, astrattismo, magari oratoria a chi non sa leggervi un vasto bisogno d'infinito, un appassionato itinerario verso Dio e gli ideali cristiani, che gli faceva pregare: « Ogni giorno un po' di più, mio Dio; che io possa far di me stesso un vuoto, in cui tu diventi tutto » (*De l'une à l'autre aurore*, Paris, Mercure de France, p. 163). E il suo apostolato sacerdotale fu la poesia (poichè nella Chiesa c'è un posto, anzi privilegiato, per la poesia) e il card Parocchi (e lo stesso Pio X) poteva raccomandargli di « non spezzare mai la sua penna e di fare della poesia un'armoniosa apologetica »; come, e converso, proprio il carattere sacerdotale lo rese grande poeta: « solo quando è diventato prete L. Le C. diventa un poeta veramente grande, e più è prete nella sua poesia, per così dire, più l'ispirazione in lui è ricca e l'espressione è perfetta » (L. Ruy, *L. Le C. il prete poeta*, in *Humanitas*, 5 [1950] 22). — P. J. Richard, *Le poète L. Le C.*, Avignon 1925. — Enc. It., XX, 715 s. — Noël Richard, *L. Le C.*, Paris (Marc. Didier) e Toulouse (Ed. Privat). — Raym. Christoflour, *L. Le C.*, Paris (Plon).

LE CARON Giuseppe (1585-1632), n. presso Parigi, sacerdote, poi francescano (1611), uno dei primi 4 missionari del Canadà (v.), dove rimase dal 1615 al 1629 (tranne due viaggi in Francia), primo evangelizzatore degli Huron, compilatore del primo dizionario della lingua Huron.

LECCAVELLA Sebastiano, O.P. († 13-XI-1566), oriundo di Genova, n. in Chio, pio ed esimio teologo, arcivescovo di Naso e Paro (12 maggio 1540), intervenne al conc. di Trento, dove diede nobile saggio di dottrina e di zelo, specialmente nella discussione intorno alla residenza dei vescovi e come membro (17-II-1562) della commissione per la nuova compilazione dell'Indice. Dietro sua domanda, fu trasferito alla sede vescovile di Lettere, nel regno di Napoli (16-XII-1562), a cui rinunziò nel 1565, ritirandosi a vita privata nel suo Ordine. Morì in Roma e fu sepolto in S. Maria sopra Minerva. — Cappelletti, XIX, 820 s.

LECCE, capoluogo di prov. nella Terra d'Otranto. Ha 42700 ab. il centro, 49300 il comune. È l'antica *Lupiae* degli Japigi.

Sede vescovile. Leggende recenti attribuiscono l'evangelizzazione di L. ad un discepolo di S. Paolo. L'Apostolo poi vi avrebbe consacrato vescovo un Oronzio, che sarebbe morto martire « sub Nerone ». L'antica storia ecclesiastica leccese non ricorda nulla di tutto ciò. La prima notizia storica della diocesi di L. è in S. Gregorio M., che nel 595 ricorda un anonimo vescovo di L. Ben presto però si perdono le tracce dei suoi pastori fino a *Teodoro Bonsecolo* (1057). Vi fu vescovo *Rob. Vultorico* (1214) che rinnovò la cattedrale, *G. B. Castromediani* (1544) fondatore dell'ospedale, *Luigi Pappacoda* (1639) restauratore della cattedrale, *Antonio Pignatelli* poi papa Innocenzo XII (v.) fondatore del Seminario.

È suffraganea di Otranto. Patroni della diocesi sono i SS. Oronzio, Fortunato e Giusto. La popolazione della diocesi è di 162.000 fedeli, distribuiti in 39 parrocchie. L. ha Seminario minore; filosofia e teologia si compiono nel Pont. Seminario Regionale Appulo Pio XI in Molfetta.

Tra i monumenti segnaliamo: la *Cattedrale*, dalle linee sobriamente barocche, interamente rifatta dallo Zimbalo (sec. XVII), cui pure si deve il bel campanile; la chiesa di *S. Croce*, rifatta in forme barocche da G. Riccardo, C. Penna, F. e G. Zimbalo, nella facciata, con tre portali ed un rosone, conserva elementi romanici; l'interno, d'un barocco fastoso e leggiadro, è a tre navate; vi si notano ricchissimi capitelli ed i pregevoli bassorilievi dello Zimbalo in un altare a sinistra del maggiore dalle colonne tortili. Sono notevoli ancora: *S. Maria delle Grazie* dall'elegante facciata; *S. Chiara, S. Irene*, il *Gesù* d'un bel barocco. Pregevole è la chiesa dei *SS. Nicolò e Cataldo*, eretta in forme romanico-gotiche nel 1180 e rimaneggiata nel 1716 in forme barocche; la facciata, con pilastri corinzii, ha un magnifico portale del sec. XII di finissimo intaglio; l'interno, a tre navate, offre archi a sesto acuto ed una cupoletta di tipo arabo. — G. C. Infantino, *Lecce sacra*, Lecce 1634. — P. Palumbo, *Storia di L. con documenti inediti*, ivi 1910. — Lanzoni, I, 310-312. — Ughelli, IX, 67-86; X, 125-126. — Cappelletti, XXI, 311-317. — Enc. It., XX, 716-719.

LECCHI Giovanni Antonio, S.J. (1702-1776), n. e m. a Milano, professore di lettere a Vercelli e a Pavia, di eloquenza nel Collegio di Brera a Milano, di matematica (dal 1739) all'università di Pavia, matematico di corte di Maria Teresa, direttore delle opere di inalveazione del Reno e dei fiumi di Bologna, di Ferrara, di Ravenna, ordinate da Clemente XIII e continuate da Clemente XIV secondo i progetti del L. A proposito di queste opere scrisse una *Relazione* (Roma 1767), *Memorie idrostatico-storiche* (Modena 1773, in 2 voll.), *Trattato dei canali navigabili* (Milano 1776).

Aveva già scritto *Theoria lucis* (Milano 1739), *Arithmetica universalis Newtonii* con commenti (Milano 1752, in 3 voll.), *Elementa geometriae theoricae et practicae* (Milano 1753, in 2 voll.) e soprattutto *Idrostatica esaminata nei suoi principi e stabilita nelle sue regole* (Milano 1756), opera di grande valore scientifico che conserva ancora pregio. Per la sua perizia idrodinamica era ricercato e consultato da ogni parte. — Enc. It., XX, 719. — Sommervogel, IV, 1633-38.

LE CERF *de la Viéville* Gian Filippo. v. Cerf (Le).

LECHNER: — **Gaspare**, S.J. (1584-1634), n. a Reichenhall (Baviera), m. a Praga, gesuita dal 1584, professore di filosofia, di teologia scolastica e morale alle università di Ingolstadt e di Praga, efficace polemista antiluterano e fecondo scrittore di filosofia e teologia. Ricordiamo il suo solido trattato: *De praedestinatione et reprobatione hominum*, Dillingen 1627. — Sommervogel, IV, 1639-43. — Hurter, *Nomenclator*, III³, col. 739 s. — P. Bernard in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 105.

Ignazio, S.J. (1728-1770), n. a Würzburg, m. a Bamberg, gesuita dal 1746, professore di filosofia a Heidelberg e di teologia a Bamberg. — Sommervogel, IV, 1643-46. — Hurter, *l. c.*, V³, col. 23. — P. Bernard, *l. c.*

Leonardo Atesino (1553-1606), tirolese, m. a Stuttgart, musicista, maestro di cappella, compositore di Mottetti, Messe, Magnificat, Salmi penitenziali, Passione, Canzoni, Madrigali..., che lo rivelano uno dei più geniali discepoli di Orlando di Lasso.

Pietro, O.S.B. (1805-1874), n. a Pfaffenhoven,

monaco della Congregazione Bavarese dal 1838, priore a Scheyern (1842–47), maestro dei novizi nel monastero di S. Vincenzo in Pensilvania nel Nord-America (1847), rettore del Seminario di Birmingham (1850), di nuovo priore a Scheyern (1851–74), dove morì, insigne per dottrina e pietà.

Con Ant. Schmid, prima di entrare in religione, aveva fondato il periodico *Sion*.

Lasciò poi gran copia di scritti, come: *Geschichte der Aposteln* (Regensburg 1849), *Das Leben* di N. Signore (ivi 1844), *Ausführliches Martyrologium des Benediktiner-Ordens* (Augsburg 1855, senza pretese critiche), *Leben der Heiligen* dell'Ordine cappuccino (München 1863–65, voll. 3), *Die heil. Schrift* del Nuovo e, parzialmente, del Vecchio Testamento (S. Vincenzo in Pensilvania 1881–82, 2 voll.). — *St. Benediktsstimmen*, 1908, p. 22–23. — HURTER, *Nomenclator*, V³, col. 1596 s.

LE CLERC (*Leclerc*): — **Alessia, Beata** (1576-1622), n. a Remiremont (Lorena), menò vita un poco mondana, fino a che si convertì al servizio di Dio grazie a una lettura benefica e alla predicazione di S. Pietro FOURIER (v.).

Accarezzando il progetto di un istituto di educazione cristiana per la gioventù femminile e di lode a Dio attraverso la preghiera del breviario, nel Natale del 1597, con altre devote compagne, iniziò la sua vita religiosa. Nel 1598 veniva con loro ospitata presso le Canonichesse di Poussay, vivendo secondo una Regola data loro dal Fourier e approvata dal vescovo di Toul. Per la munificenza della loro protettrice nobildonna de Apremont, ebbero una casa in Mattaincourt, dove iniziarono la loro missione educatrice.

Ben presto le case si moltiplicarono e l'istituto fiorì, dal 1603 in poi approvato e spesso ampiamente lodato dall'autorità ecclesiastica, sotto il titolo ufficiale, confermato da Urbano VIII, di ***Canonichesse Regolari di S. Agostino*** della Congregazione di N. Signora. Quando il primo monastero della Congregazione fu consacrato (in Nancy il 21-XI-1617), L., assunto il nome di *Maria Teresa di Gesù*, ne fu la prima superiora. Favorita anche di estasi e visioni, lasciò un'immensa eredità di virtù straordinarie e gran desiderio di sè. Fu beatificata il 4-V-1947. — AAS XXIV (1932) 201-205; XXXV (1943) 266-268; XXXVI (1944) 58 s; XXXIX (1947) 358-64 (discorso di Pio XII ai fedeli nella beatificaz. della L.); XL (1948) 228-34 (beatificazione). — A. GANDELET, Bruxelles 1882, riedizione della prima biografia apparsa a Nancy nel 1666. — *Alice L.*, 2 voll., Lüttich 1889. — J. B. VUILLEMIN, Paris 1910. — M. D. POINSENET, *Alix Le C. et la Congrégation de Notre Dame*, in *La vie spirit.*, 84 (1951).

Giovanni, latin. *Johannes Clericus* (1656–1736), n. a Ginevra, m. ad Amsterdam, teologo, filosofo, letterato, critico, erudito protestante, passato da un rigido calvinismo a un mitigato arminianismo, professore (1684) di varie discipline ad Amsterdam, sempre in contrasto con le Chiese ufficiali per la sua libertà, non poco sovversiva, di pensiero, che contribuì efficacemente al movimento razionalistico. Scrisse molto di teologia (*Liberii a S. Amore epistolae theologicae in quibus veri scholasticorum mores castigantur*, Saumur 1679; *Entretiens sur diverses matières de théologie*, la II parte, poichè la I è di C. Lecène, Amsterdam 1685...), di biblica (commenti e introduzioni secondo il metodo razionalista), di storia (una vita, superficiale, di Richelieu, Colonia 1694; *Histoire des Provinces-Unies*, Amsterdam 1738...). — J. CARREYRE in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 106 s, con bibl. — ENC. IT., XX, 722. — HAAG, *La France protestante*, VI, 464 ss.

L. C. di Normandia **Guglielmo** (sec. XIII), celebre poeta francese, il quale, dopo aver dedicato in gioventù la sua musa a cose « pazze e vane », si consacrò, in età matura, alla poesia morale e religiosa, lasciandoci, tra l'altro: *Le bestiaire divine* del 1211 (ed. R. REINSCH, Leipzig 1890), dove delle caratteristiche, vere o supposte, di vari animali si fornisce un'interpretazione allegorica e mistica; *Le besant* (= talento) *de Dieu* del 1226-27 (ed. E. MARTIN, Halle 1869), dove, facendosi un'interessantissima satira della società feudale, si denuncia il malo uso che gli uomini di tutti i ceti fanno dei talenti a loro affidati da Dio; *Les joies Nostre Dame* (ed. P. RIST, Zürich 1940). — ENC. IT., XVIII, 259 *b*.

Lorenzo-Josse (1677-1736), n. a Parigi, sulpiziano, prete nel 1702, licenziato alla Sorbona nel 1704, professore di teologia a Tulle indi a Orléans, dal 1722 direttore del Seminario di Lione, ove morì. All'amore per la teologia (i suoi numerosi trattati teologici rimasero mss.), associò gusto spiccato per l'erudizione storica e letteraria e più ancora per le curiosità erudite: tra l'altro i suoi *Remarques* ai primi tre voll. del Moréri (Orléans 1719, 1720 e 1721) furono utilizzati nella nuova ediz. (1725) del celebre dizionario; rimaneggiò i profili biografici del *Dictionnaire français* di Richelet (in testa al I vol. apparve del L. un *abrégé de la vie des auteurs cités dans ce dictionnaire*, Lione 1728); fece postille al *Dictionnaire de Bayle* messe a profitto nelle successive edizioni del dizionario; fornì gran copia di notizie per le compilazioni di Echard, Perdoulx de la Périère, Papillon, Lelong e Desmolets, Liron, Nicéron, de Colonia, d'Artigny ... — E. LEVESQUE in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 107-09, con bibl. — HURTER, *Nomenclator*, IV³, col. 1139 s, nota 2.

Pietro (1706-c. 1780), n. a Briché (dioc. di Rouen), sottodiacono della chiesa di Rouen (ordinato nel 1729), maestro delle arti all'università di Parigi, firmò dapprima il formulario, poi si ritrattò pubblicamente, per cui dovette riparare in Olanda. Quivi si urtò anche coi giansenisti per le sue idee temerarie (tra l'altro ammetteva solo i primi 7 concili ecumenici, giustificava lo scisma orientale). Condannato da un concilio di Utrecht (13-IX-1763), conservò un atteggiamento ribelle che gli attirò pure l'ostilità dei giansenisti francesi e le critiche delle *Nouvelles ecclésiastiques*.

Tra le sue opere — quasi tutte relative alle controversie giansenistiche — ricordiamo le *Vies intéressantes et édifiants des religieuses de Port-Royal* e ancora... *des amis de P.-R.* (Paris 1750-52, 4 voll., e Utrecht 1751). Si ritiene da alcuni che in Olanda il L. ripubblicasse, modificate, le *Nouvelles ecclésiastiques*. — Bibl. presso J. CARREYRE in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 109 s.

LECLERCQ *d'Orlancourt* **Enrico**, O.S.B. (1869-1945), n. a Tournai, m. a Londra, noto studioso e scrittore di materie liturgiche, storiche e archeologiche. Professo di Solesmes, fu poi (1896) monaco nell'abbazia di Farnborough, ricevendo il presbiterato nel 1898. Dal 1924 semplice oblato benedettino,

visse quasi sempre a Londra, frequentatore assiduo del British Museum.

Il suo nome è legato specialmente al monumentale *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* (Parigi, dal 1907) iniziato con Cabrol, e poi continuato quasi solo dal L. negli ultimi anni. Prima di morire ebbe la soddisfazione di terminare l'opera gigantesca e fece pervenire all'editore gli ultimi fascicoli, da R a Z. La compilazione è preziosa, soprattutto come raccolta di materiale, quantunque per altri lati sia di valore ineguale e insicura: è noto infatti come il L. si accontentasse spesso di copiare intere pagine senza nemmeno citarne gli autori; talora le informazioni e le descrizioni, buttate giù con fretta, risultano inesatte, e anche i suoi giudizi sono ispirati a idee personali o nazionali molto discutibili. — Altra opera, con cui si rese benemerito, è la traduzione dal tedesco, corredata con ottime note critiche e bibliografiche, della *Conciliengeschichte* di C. J. Hefele (v.), oggi conosciuta sotto il titolo: Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles* (Parigi dal 1907). — In collaborazione con D. Cabrol pubblicò anche i primi 3 voll. di *Monumenta Ecclesiae liturgica* (Parigi dal 1900). — Tralasciando altre opere minori, ricordiamo ancora: *Histoire du déclin et de la chute de la monarchie française*, in 13 voll. (Parigi dal 1920), *Les Martyrs*, raccolta di testi autentici sui martiri dalle origini al sec. XX (Parigi 1903-24, 15 voll.), *L'Afrique chrétienne* (ivi 1904, 2 voll.), *L'Espagne chrét.* (ivi 1906), *L'Ordre bénédictin* (Louvain 1930), *S. Jérôme* (ivi 1927), *La vie chrét. primitive* (ivi 1928). — Cf. L Brou, in *Ephemerides liturgicae*, 60 (1946) 198-199. — G. Drioux, in *Revue d'histoire ecclés.*, 40 (1944-1945) 384.

LECLERCQ *du Tremblay* Franc. Gius. v. Giuseppe da Parigi.

LECLERQ Salomone, Beato (1745-1792), n. a Boulogne, si chiamò, al secolo, *Guglielmo Nicola Ludovico*. Nel 1767 entrò tra i Fratelli delle Scuole Cristiane, dove esercitò l'ufficio di insegnante, maestro dei novizi e segretario generale della Congregazione. Imprigionato durante la Rivoluzione francese, fu martirizzato nel monastero dei Carmelitani, con molti altri, fra cui Giov. M. du Lau (v.), La Rochefoncauld (v.)... durante le stragi del settembre. Fu beatificato il 17-X-1926. Festa 17 ottobre. — AAS XVIII (1926) 419 e 442.

LE COCQ (*Le Coq*): — Alberto Augusto *von L. C.* (1860-1930), n. e m. a Berlino, direttore (1925) del « Museum für Völkerkunde » di Berlino, grande archeologo ed etnologo. Nel 1904-14 diresse gli scavi tedeschi del Turkestan cinese, che scoprirono la civiltà greco-buddistica e quella manichea nell'Asia centrale, da lui illustrate in opere magistrali. Cf. Enc. It., XX, 724.

Giovanni (*Johannes Gallus*), n. probabilmente a Parigi prima del 1350 (era già sposato nel 1366), grande avvocato di illustri clienti a Parigi, dal 1387 circa avvocato del re (si ricorda che il 13-III-1393 sostenne una lite contro la giurisdizione spirituale del vescovo di Parigi) e membro del gran Consiglio, signore, per nobiltà recente ma incontestabile, di varie terre, morì nel 1399 (propriamente tra il 31-I-1398 e l'1-VII-1400), lasciando una raccolta di *Quaestiones*: su 429 punti di diritto che vi sono toccati, la maggior parte è costituita da sentenze pronunciate dal Parlamento; poche sono le sentenze provenienti da altri tribunali; vi si inseriscono inoltre una decina di ordinanze regie e una trentina di notabilità del diritto. L'opera, compilata dal L. C. a scopo di documentazione personale per l'esercizio della sua professione, ebbe gran voga presso la giurisprudenza posteriore (se ne contano 9 edizz.) e anche oggi è di grande interesse per la storia in generale e per la storia del diritto in particolare. — Marguerite Boulet ne ha dato una edizione critica accuratissima: *Quaestiones Johannis Galli* (Paris, E. de Boccard 1944, pp. CLXXVIII-560), con eccellente introduz. biografica e critica, note, bibliogr., tavola di concordanza con l'ediz. Dumoulin, tavola cronologica delle sentenze del Parlamento, indici dei nomi e delle materie.

Si distingua da un omonimo contemporaneo Giov. Le Cocq, che appare come consigliere al Parlamento dal 1366, dottore « in utroque », reggente per alcun tempo alla facoltà di decreto nell'univers. di Parigi, canonico prebendato di Bayeux, Lisieux, Rouen, Soissons, Parigi. — Cf. M. Boulet, *o. c.*, p. VII.

Luca Lecoq (1660-1742), canonico di Orléans, autore di un'orazione funebre per il card. de Coislin, di una raccolta di cantici spirituali sulla religione e di un *Abrégé des raisons qui condamnent la comédie* (Orléans 1717). — L. Marchal in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 111.

Roberto Lecoq († 1368), creduto a torto zio paterno di Giovanni (cf. M. Boulet, *o. c.*, p. VII e VIII). N. a Montdidier, con rapida, brillante carriera divenne uno dei personaggi più influenti nella storia di Francia attorno alla metà del sec. XIV. Avvocato al Parlamento (dal 1347), avvocato del re, « maître des requêtes », membro del gran Consiglio (1350), fu fatto vescovo di Thérouanne, vescovo duca di Laon, pari di Francia (1351). Servì le mire del re di Navarra contro il re di Francia, di cui, alleandosi coi borghesi di Parigi durante il primo periodo della guerra dei cent'anni, tentò di restringere il potere; al Parlamento si schierò con l'opposizione contro il delfino Carlo e nel 1357 ottenne il bando di 22 funzionari regi. Il partito regalista si difese con energia e L. C. si ritirò a Laon. Ma fu ben presto richiamato a Parigi dall'opposizione quando la città fece pace col reggente (1-X-1357), e continuò la sua politica favorevole ai Navarra e avversa ai Valois. Ma l'anno seguente fu attaccato dai nobili agli Stati di Compiègne e abbandonato anche dai borghesi. Si rifugiò allora a Laon e, fallitogli il tentativo di consegnare la città a Carlo II il Malvagio re di Navarra, riparò in Spagna, dove per l'appoggio dello stesso Carlo II ebbe il vescovado di Calahorra. Quivi morì. — *Bibl.* presso Enc. It., XX, 724. Aggiungi: A. L. Funk, *R. Le C. and Etienne Marcel*, in *Speculum*, 19 (1944) 470-87; Edm Faral, *R. Le C. et les Etats généraux d'octobre 1356*, in *Rev. hist. du droit français et étranger*, 23 (1945) 171-214: più che di conflitti dottrinali, si tratta di attacchi personali, di intrighi, di questioni d'affari.

Cornelio Giacomo *Le Cocq d'Armandville*, S. J. (1846-1896), n. a Delft (Olanda), gesuita dal 1865, zelante missionario nelle isole di Giava, di Flores, di Ceram; instancabilmente viaggiò anche per altre isole allo scopo di fondarvi nuove missioni. Perì in un naufragio sulle coste della Nuova Guinea. — G. Von Nieuwenhoff, Amsterdam 1900. — *Lettere*, pubblicate da E. Ten Kate, Batavia 1098.

LE COMTE Luigi Daniele, S. J. (1655–1728), n. e m. a Bordeaux, missionario nel Siam (1685) e poi in Cina (1687), ove si rese celebre non solo per zelo apostolico ma anche per studi matematici astronomici e per indagini sui costumi cinesi. Richiamato in Europa, passò da Roma per ragguagliare il Papa sullo stato della Cina. Fu per alcun tempo confessore della duchessa di Borgogna. Scoppiata la questione dei Riti cinesi (v.), difese l'atteggiamento e l'opinione dei suoi confratelli. Nella *Lettre* al duca del Maine sulle cerimonie cinesi (Liegi 1700) e nei *Nouveaux Mémoires sur la Chine* (Paris 1696, 1697, 1701 in 3 voll.; l'ultimo è di Carlo Le Gobien) esaltò esageratamente, come C. Le Gobien (v.), la religione e i costumi degli antichi cinesi; perciò questi scritti — mentre Le C. era a Roma per difendersi davanti alla S. Sede — furono censurati dalla Sorbona (18-X-1700) come infetti da pelagianismo e dal Parlamento condannati al fuoco (6-VIII-1762): cf. J. Davy, *La condamnation de Sorbone des « N. m. sur la Ch. » du P. Le C. Les debuts de l'affaire*, in *Rech. de science relig.*, 37 (1950) 366-97; Feret, *La faculté de théol. de Paris. Epoque mod.*, III, 373-78.

LECOMTE *du Noüy* Pietro (1883–1947), n. a Parigi, m. a New-York, scienziato di fama mondiale. Sua madre Hermine L. d. N. è autrice di romanzi, fra cui *Amitié amoureuse* fu tradotto in 16 lingue ed ebbe in Francia c. 600 edizz.; suo padre, architetto, costruì numerose cattedrali in Romania; suo nonno, Eugenio Oudinot, fu grande pittore di vetrate. Pietro si laureò a Parigi in legge, in scienze e in filosofia. Ufficiale dell'esercito francese, conobbe nel 1915 Alexis Carrel che lo appassionò ai problemi più ardui della scienza e alla filosofia della scienza. Direttore di un ospedale di campo, riuscì a definire in equazione matematica i processi di cicatrizzazione delle ferite, e conseguentemente a distinguere il tempo « fisiologico » e il tempo « fisico »: scoperta di grande interesse che comunicò più tardi in *Le temps et la vie* (Paris 1936; London, New-York 1937; vers. ital. di O. M. Olivo, Torino, Einaudi 1939) e attrasse su di lui l'attenzione dell'Istituto Rockefeller di New-York, del quale fu membro associato dal 1920 al 1927. Continuò le ricerche (cicatrizzazione delle piaghe, età e tempo fisiologico: soluzioni colloidali, strati monomolecolari, numero di Avogadro; temperatura critica del siero sanguigno, teoria della coagulazione mediante il calore, applicazioni nel campo dell'immunità), scoprendo importanti fenomeni e inventando all'uopo ingegnosi, preziosi strumenti (come il « tensiometro ad anello », il « viscosimetro », lo « spettrofotometro »). Rientrato a Parigi fu direttore (1927-1937) del servizio di bio-fisica dell'Istituto Pasteur, indi (1937) direttore della « Ecole des hautes études » alla Sorbona, fino all'agosto 1942 quando — con la moglie (dal 1923) e collaboratrice scientifica, l'americana Mary Bishop Harriman — riuscì a sfuggire alla dominazione nazista, riparando di nuovo negli Stati Uniti. Già carico di gloria, continuò le indagini, intraprese molti viaggi per incarico dell'« Army and Navy Department » dell'Y.M.C.A., mentre la sua anima profonda e onesta si confermava sempre più in una filosofia finalistica e spiritualistica della scienza, verso la quale appariva già nettamente orientata fin dal tempo della suggestiva grande opera, *L'homme devant la science* (Paris, Flammarion 1939). Aveva studiato con W. Ramsay, W. Bayliss, Pierre e Madame Curie, J. Perrin... Anch'egli, come altri scienziati, aveva lasciato cadere in desuetudine la fede cattolica e aveva bruciato incenso allo scientismo meccanicistico materialistico di moda. Ma cercando la verità con passione e rettitudine, aborrendo dal « far finta » di risolvere i problemi — specialmente i problemi della vita e dell'origine della vita — con le formule del vecchio materialismo o con quelle più moderne del calcolo di probabilità, purificando la ricerca con la preghiera interiore e con la sofferenza, prese viva coscienza che « i nostri maestri materialisti ci hanno mentito » e riscoprì il senso cristiano del mondo, della vita, della morte, della persona e del destino umano, l'anima, lo spirito, Dio, l'immortalità: « volere o no, siamo costretti ad ammettere l'idea di un intervento trascendente che gli scienziati possono chiamare Dio o anticaso », come preferiva Eddington, o « demone di Maxwell », o « personalità antientropica »; « non è questo un atto di fede ma un giudizio critico indiscutibile. Non noi, bensì i materialisti dimostrano una fede grandiosa, benchè negativa, quando ostinatamente continuano a credere, senza prova alcuna, che l'inizio della vita, l'evoluzione, il cervello umano e la nascita delle idee morali potranno essere spiegati scientificamente un giorno o l'altro » (*L'uomo e il suo destino*», titolo originale *Human destiny*, New-York, Longmans, Green; vers. it. di Beatr. Boffito Serra, Milano, Bompiani 1949, p. 145; cf. p. 200 s).

Tra le più di 200 opere di tecnica e di filosofia scientifica ricordiamo ancora *L'avenir de l'esprit* (Paris, Gallimard 1941; ebbe il premio Vitet dell'Accad. francese; vers. it. di A. C. Blanc, Torino, Einaudi 1948). Le citate tre opere ebbero dall'univers. di Losanna il premio Arnold Reymond (1944), essendo considerate come il più importante contributo alla filosofia scientifica nel decennio precedente. Segnaliamo pure *La dignité humaine*, Paris, Brentano 1949.

L. d. N. ha avuto giustamente uno straordinario successo editoriale di edizioni e di versioni. Naturalmente nelle sue opere non tutto è ben detto; gli specialisti delle varie scienze — anche della filosofia e della teologia — vi troveranno assai punti bisognevoli di chiose e complementi. « Ma nessuna critica di dettaglio investe il valore dell'opera nel suo insieme, che rimane insigne e che per la potenza della sintesi e per l'elevato significato morale è destinata a segnare una tappa memorabile nel pensiero contemporaneo » (A. C. Blanc, vers. cit., p. 12).

Bibl. — J. Trefouel, in *Rev. générale des sciences pures et appliquées* 55 (1948) 17-19. — P. de Saint-Seine, *Le sillage de P. L. d. N.*, in *Etudes*, 255 (1947) 374-81. — J. Vieujean, *P. L. d. N. et sa philosophie de l'évolution*, in *La Revue nouv.*, 8 (1948) 210-19. — D. Dubarle, *Heurs et malheurs d'une synthèse*, a proposito di « L'uomo e il suo destino », in *La vie intellectuelle* 17 (1949) 565-79. — J. Gonnissen, *P. L. d. N.*, in *Katholiek cultureel Tijdschrift Streven*, 3 (1950) 478-86. — J. Demal, *L'homme et sa destinée selon L. d. N.*, in *Collectanea Mechliniensia*, 35 (1950) 275-90. — Alb. Bessières, *La destinée humaine devant la science*, Paris, Spes 1951 (pp. 144): il ritorno di Alexis Carrel, L. d. N., Carlo Nicolle al pensiero cristiano; l'Autore utilizza anche documenti inediti i quali — meglio delle stesse opere

pubblicate, non indenni da errori — illustrano l'ascesa spirituale dei tre scienziati.

LECOQ o Le Coq. v. LE COCQ.

LECORNEY *d'Alençon* Edoardo, al sec. *Francesco*, O. F. M Cap. (1859-1928), n. ad Alençon, m. a Roma. Dopo gli studi classici entrò nel Seminario diocesano di Séez, indi passò ai Cappuccini (6-I-1879) nella provincia di Parigi. Professò il 6-I-1880. Terminati gli studi di filosofia e di teologia e ordinato sacerdote (19-V-1883), fu archivista generale dell'Ordine, e direttore di *Analecta O. M. Cap.* (1892), nel 1919 definitore provinciale e guardiano di Parigi, nel 1924 definitore generale dell'Ordine. Profondo studioso di storia francescana, dotato di acume critico e di integrità scientifica, era portato all'esame analitico dei testi più che alla sintesi storica. Meritò molto negli studi francescani con innumerevoli lavori ed edizioni. Era attivo collaboratore di riviste e compilazioni varie: *Etudes franciscaines, Miscellanea franciscana, Italia francescana, Dict. de Théol. cath.*... Tra i suoi studi alcuni riguardano l'età di S. Francesco, altri riguardano l'Ordine cappuccino. Tra i primi citiamo: l'edizione critica delle due *Leggende* del Celano e del suo trattato *De Miraculis* (Roma 1906); *Sacrum commercium B. Francisci cum Domina Paupertate*, in *Analecta Ord. M.* 15 (1899); *La légende de St. François dite des Trois Compagnons*, in *Etudes franciscaines* (Parigi 1902). Del secondo gruppo ricordiamo: *De primordiis Ord. Fr. Min. Capuccinorum commentarium hist.* (Roma 1921); *Les premiers convents des Frères Mineurs Capucins. Documents et souvenirs de voyage*, in *Etudes franciscaines* (Parigi 1912). — Cf. *Analecta O. M. Cap.* 45 (1928) 21-26

LE COURRAYER (*Courayer*) Pietro Francesco (1681-1776), n. a Rouen, entrò nella Congregazione dei Canonici Regolari di S. Genoveffa e vi insegnò filosofia e teologia. Appartenne alla corrente degli « appellanti » contro la bolla UNIGENITUS (v.). Sollevò tutta l'Europa cattolica e anglicana con la sua *Dissertation sur la validité des ordinations des Anglais et sur la succession des évêques de l'Eglise anglicane* (Bruxelles (1723, 2 voll.), che fu censurata da una commissione di vescovi raccolta per ordine regio (22-VIII-1727), condannata da molti vescovi in particolare, e dal card. de Noailles (31-X-1627). Il L. C. sostiene la validità delle ORDINAZIONI anglicane (v.), le quali fanno capo, senza discontinuità, al PARKER (v.), che fu vero vescovo. Lo scritto provocò una tempesta di critiche, repliche, controrepliche... Lo confutarono, tra gli altri, HARDOUIN (in *Mémoires de Trévoux*, agosto 1724 e maggio 1727; *La dissertation du P. L. C.*, Paris 1724 s, 2 voll.; *Défense des ord. angl. refutée*, ivi 1727, 2 voll.); GERVAISE (*Lettre d'une théologien*, Paris 1724); LEQUIEN (*Nullité des ordinations anglicanes* Paris 1725, 2 voll., e in seguito..., *demontrée de nouveau*, ivi 1730, 2 voll.), un anonimo O. S. B. (*Lettre*, ivi 1726), FENNEL decano irlandese (*Mémoire*, ivi 1726), l'anonimo autore di *Observations importantes* (ivi 1726), p. TEODORICO carmel. (*Justification de l'Eglise Rom.*), FRANC. VIVANT vicario gener. di Parigi (*La vraie manière de contribuer à la réunion de l'Eglise anglic. à l'Egl. Rom.*, Paris 1728). Le C. rispose singolarmente alle critiche e alle repliche, e cumulativamente nella *Défense de la Dissertation* (Bruxelles 1726, 4 voll.). Tuttavia si sottomise alla condanna (lettere 11-III, 25-III, 30-X, 3-XII del 1727). Peraltro credette più opportuno riparare in Inghilterra e giustificò la sua fuga nella *Rélation historique et apologétique des sentiments et de la conduite du P. Le C.* (Amsterdam 1729). L'abbate di S. Genoveffa deprecò la sua dottrina e il suo gesto (30-I-1728), scomunicandolo (1-II-1728). In Inghilterra Le C. diede un *Supplément* di risposte alle critiche (Amsterdam 1732). — La questione delle ordin. angl. portata dalla polemica nella sua fase acuta, non fu risolta allora nè da Le C., che errò nella tesi centrale e in molti punti marginali (la commissione di prelati citata riprovò nella *Dissertation* ben 32 proposizioni), nè dai suoi avversari i quali sbagliarono in parecchi punti di storia; bisognò attendere la bolla *Apostolicae curae* dal 13-IX-1896.

Ritiratosi a Londra e ricevuto un canonicato a Oxford, Le C. incappò in altre disavventure traducendo in francese l'opera eterodossa *Storia del conc. di Trento* di P. SARPI (v.) e apponendovi un commento fortemente eterodosso (Londra 1736, 2 voll.; Amsterdam 1736; Basilea 1738): tra l'altro accusa il concilio di aver inventato parecchi articoli di fede. Dovette scrivere a rincalzo una *Défense de la nouvelle traduction*... (Amsterdam 1742) contro le censure che gli vennero da varie parti, specialmente dall'opera vigorosa di p. GERVAISE (*L'honneur de l'Eglise cathol. et des souverains Pontifes défendu contre le calomnies, les impostures et les blasphèmes du P. Le C.*, Paris 1742, 2 voll.). In seguito Le C. si applicò a tradurre in francese e a commentare, spesso in senso antiromano, un'altra opera tendenziosa: la *Storia della Riforma* di Giov. Sleidan (L'Aja 1767-69, 3 voll.).

Morì a Londra; nel suo testamento (del 3-II-1774) dichiarava di voler morire in seno alla Chiesa cattolica, ma di rifiutarne « parecchie opinioni e superstizioni » introdotte in essa surrettiziamente e insegnate nelle scuole come articoli di fede. Con questi sentimenti era divenuto metà cattolico e metà protestante. — *Bibl.* presso J. CARREYRE in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 112-15.

LECOZ Claudio (1740-1815), n. a Plounevez-Porzay (bassa Bretagna), m. a Villevieux nel Jura. Nel collegio dei Gesuiti, di Quimper fu studente, poi, partiti i Gesuiti professore (1762) e infine rettore. Scoppiata la RIVOLUZIONE (v.), giurò (7-II-1791) la COSTITUZIONE CIV. DEL CLERO (v.) e fu eletto vescovo costituzionale del dipartimento di Ille-et-Vilaine (consacr. 10-IV-1791), membro dell'Assemblea legislativa, dove svolse azione di moderazione contro gli atteggiamenti sbracatamente antireligiosi e protestò particolarmente contro il matrimonio dei preti. Rifiutò di applicare nella sua diocesi le leggi che aveva combattute; perciò subì per 14 mesi la prigione a Mont-Saint-Michel. Rimesso in libertà (4-XII-1794), presiedette i concilii costituzionali del 1797 e del 1801 (nel quale si oppose al progetto di un sacramentario francese), e tenne un sinodo a Rennes (1799). Conchiuso il Concordato, si dimise, ma, scelto da Napoleone per entrare nel nuovo episcopato, fu fatto vescovo di Besançon: L. riuscì ad evitare la ritrattazione prescritta e nella nuova sede non si peritò di mostrare i vecchi sentimenti gallicani antipapali; invitato dal Papa, che allora era a Parigi, L. firmò una formula di

sottomissione ai brevi di Pio VI (1804), alla quale non si tenne fedele. Lavorò per riunire i protestanti di Francia alla Chiesa Rom. Fu un ammiratore entusiasta di Napoleone anche quando la stella del Còrso impallidiva. Gallicano convinto, fu, dopo il GRÉGOIRE (v.), il personaggio più in vista del clero costituzionale. Per i suoi scritti, pastorali, discorsi, lettere, opuscoli, v. J. CARREYRE in *Dict. de Théol, cath.*, IX, col. 1160s. La sua *Défense de la révélation chrét.* (1802) è riportata anche in Migne, *Demonstr. evang.*, XIII, col. 651-782 (con nota biografica). — HURTER, *Nomenclator*, V³, col. 587 s, n. 2.

L'ECUY (*Lecuy*) **Giov. Batt.**, dal 1759 premostratese (1740–1834), n. a Yvois-Carignan, m. a Parigi. Addottorato in teologia alla Sorbona (1770), fu professore di filosofia e teologia a Prémontré e a Parigi, poi abbate generale dell'Ordine (1780) a Prémontré, a cui diede riforme disciplinari e grande impulso letterario, artistico, scientifico, liturgico. Scoppiata la Rivoluzione e soppressi gli Ordini religiosi, abbandonò Prémontré (1-XI-1790), soffrì la prigione, e, liberato, visse nascosto, senza piegarsi alla Chiesa costituzionale, finchè, ritornato a Parigi (1801), fu cappellano alla corte di re Giuseppe fratello di Napoleone, canonico e vicario generale (1803). Il card. Belley nel 1824 lo nominava canonico di Notre Dame. Per i suoi scritti v. L. A. GOOVAERTS, *Diction. bio-bibliographique... de l'Ordre de Prémontré*, I, 223 33 e HURTER, *o. c.*, col. 1004 s.

LECZYCKI Nic. v. LANCICIO.

LEDESMA: — Alessio. v. LESMI.

Bartolomeo *di L.*, O P. († 1604), n. presso Ledesma (dioc. di Salamanca), professore all'Accademia di Mexico, poi all'univers. di Lima, indi vescovo di Oaxaca (1581, consacr. 1583), autore di una *Suma de casos de conciencia* (Mexico 1560, Salamanca 1585). — QUÉTIF-ECHARD, II, 352. — Bibl. presso M. D. CHENU in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 126. — HURTER, *Nomenclator*, III³, col. 599.

Diego o **Giacomo**, S.J. (1519–1575), n. a Cuellar (Spagna), m. a Roma. Compiti gli studi ad Alcalà, a Parigi e a Lovanio, entrò nell'Ordine (1557), e fu professore di teologia nel Collegio Romano, anima candida, di profonda pietà, degnata anche di favori mistici. Molto si occupò della scuola e della preparazione della *Ratio studiorum*. Compose *De divinis Scripturis quavis passim lingua non legendis* (Colonia 1570) e *Doctrina christiana:* opere cui arrise larga fortuna letteraria. — SOMMERVOGEL, IV, 1648–51. — C. G. RODELES, *Monumenta paedagogica S. J.*, Madrid 1901, passim.

Martino *di L.*, O. P. († 1574), religioso nel convento di Salamanca (professo nel 1525), indi insegnante di teologia per più di 30 anni a Coimbra, dove morì. Lasciò alle stampe *Commentaria in IV Sent.* (Coimbra 1555–60, 2 tomi). — QUÉTIF-ECHARD, II, 230 s. — M. DE CHENU, *l. c.* — HURTER, *o. c.*, col. 1 s.

Pietro, *di L.*, O.P. († 1616), n. e m. a Salamanca, dove aveva professato nel 1563. Insegnò per 40 anni, prima a Segovia, poi ad Avila, da ultimo a Salamanca, sia nella cattedra detta « di Durando » che nella seconda di S. Tommaso « vespertina » (1608). Grande teologo, prese viva parte alle questioni allora sollevate da MOLINA (v.) sulla GRAZIA (v.) efficace, sostenendo un rigido e stretto TOMISMO (v).

Scrisse: *De magno matrimonii sacramento,* Salamanca 1592; *Tractatus de divina perfectione,* ib. 1596; *Tractatus de divinae gratiae auxiliis,* ib. 1611. Scrisse pure, in spagnuolo, una somma dogmatico-morale *De sacramentis,* divisa in due parti, ib. 1598, che venne poi tradotta in latino: la 1ª parte a Douais 1630, la 2ª parte a Colonia 1618. — QUÉTIF-ECHARD, II, 404–5. — M. D. CHENU *l. c.*, col. 126–27. — MICHELITSCH, *Kommentatoren z. Summa Theol. des hl. Thomas v. Aquin*, Graz 1924, p. 53, 163. — HURTER, *o. c.*, col. 391.

LEDÓCHOWSKA, una delle più nobili famiglie polacche, illustrata da grandi nomi:

Maria Teresa (1863–1922), sorella di Orsola L. e di Vladimiro LEDOCHOWSKI (v.). e nipote di Micislao, n. a Loosdorf. Dama di corte della granduchessa di Toscana a Salzburg, si applicò all'opera antischiavista del card. LAVIGERIE (v.). Fondò (1889) e diresse fino alla morte, pubblicandolo in 10 lingue, il periodico *Eco dell' Africa*, cui si aggiunse poi il periodico per i fanciulli, *Il fanciullo negro*. Nel 1894 fondò a Salzburg il *Sodalizio di San Pietro Claver*, tutto dedito a soccorrere con ogni mezzo le missioni africane. Il Sodalizio, trasportato a Roma nel 1903, allargò sempre più le basi dell'apostolato e la fiamma dello zelo. Ai due periodici si aggiunsero altre pubblicazioni di propaganda, dialoghi, poesie, drammi, e specialmente la stampa di catechismi, vangeli, opere ascetiche nelle varie lingue e dialetti africani. Fu la madre benefica delle missioni di Africa. Amabile, sorridente, ma volitiva e decisa, seppe superare ogni difficoltà e lasciò l'esempio di una vita santa. Morta il 6-7-1922 a Roma, il 26 I-1945 veniva introdotta la causa di beatificazione: AAS XXXVII (1945) 160-72. — U. MIONI, Torino 1932. — L. GIANNITELLI, *La Contessa L. e il Sodalizio di S. Pietro Claver*, in *L'Illustr. Vatic.*, 16–31 agosto 1938, p. 694-97. — G. PAPASOGLI, *M.T.L.*, Roma, Sodalizio Claveriano 1950 (pp. 230).

Orsola, al secolo *Giulia* (1865-1939), sorella della precedente, n. a Loosdorf, m. a Roma. Fin da fanciulla si rivelò anima di luce, di pace, di forza, il « raggio di sole della famiglia », come la chiamavano i genitori. Ventiduenne (1886) si consacrò a Dio nel convento di Cracovia delle Orsoline di Polonia. Quivi professò nel 1889, si diede all'insegnamento e vi divenne (1904) superiora. Per sanare una situazione di fatto chiese ed ottenne dalla S. Sede che alla inosservata clausura con voti solenni fosse sostituita una semiclausura con voti semplici. A Cracovia aprì il primo internato per signorine universitarie (che impianterà poi anche a Roma) e raccolse le studentesse in una *Associazione delle Figlie di Maria.*

Invitata da un parroco di Pietroburgo ad assistere in questa città le studentesse polacche in esiglio, autorizzata dal suo arcivescovo e benedetta da Pio X, vi si recò (1907) in abito secolare. Vi si prodigò eroicamente, educatrice e missionaria, impavida contro ogni oppressione, adorata dai connazionali ma bersagliata dalla persecuzione russa antilatina e anticattolica. Cacciata (1911), riparò a Merentähti (Finlandia), poi, scoppiata la guerra 1914-18, a Stoccolma, sempre generosamente spendendosi in diverse opere di assistenza alla gioventù locale e ai Polacchi esuli, infine, scoppiata la ri-

voluzione russa (1917), ad Aalborg in Danimarca ove fondò un orfanotrofio per i figli degli emigrati polacchi. Nel 1919 ritornò nel suo convento di Cracovia; ma l'anno seguente, acuitisi i suoi interiori dissensi, se ne staccò.

Risollevata da un passeggero collasso spirituale, che le sofferenze le avevano provocato pur senza distoglierla mai dall'ossequio alla volontà di Dio, prese una strada propria e accelerò il passo verso la santità. Costituì (1920) la nuova Congregazione delle **Orsoline del Sacro Cuore di Gesù Agonizzante** (dette in Polonia *Orsoline grigie* e a Roma *Suore polacche*), che ha per fine la cura dei bambini, dei poveri, degli infermi e in particolar modo l'educazione delle fanciulle povere. La *Statistica* della S. Congr. dei Relig. (Roma 1942²) dava: 444 religiose (di cui 16 novizie) distribuite in 25 case (1 di noviziato), con casa generalizia a Roma. La L. ne fu la prima superiora generale.

Alla L. Pio XI — protettore intelligente e fattivo, come Pio X le era stato padre amoroso e Benedetto XV benevolo pur nella severità — affidò la borgata di Primavalle, vero campo di missione. Ed ella, con tatto di gran signora, tenerezza materna e zelo apostolico, seppe conquistare quelle turbe di miseri e di miserabili.

Di questa donna di eccezionale statura spirituale sono in corso i processi di beatificazione. — Cf. A. Lanz, *Articoli per il processo informativo della Serva di Dio, madre O. L.*, Roma 1949. — S. dal Pozzo, *Una donna polacca da Pietroburgo a Roma. Madre O. L.*, Brescia 1949. — M. Kujawska, *Madre O. L.* (in polacco), Kielce 1947.

LEDÓCHOWSKI: — Miecislao Halka (conte di), Card (1822-1902), n. a Gorki (dioc. di Sandomir), m. a Roma. Educato dalla madre (che poi morì in un convento di Terziarie Francescane), studiò a Radom e Varsavia, poi nell'Accademia dei Nobili Ecclesiastici a Roma, e venne ordinato sacerdote in Laterano il 13 luglio 1845. Nominato da Pio IX suo prelato domestico, fu successivamente uditore di nunziatura a Lisbona (1851), delegato apostolico in Colombia e nel Cile (1855), quindi arcivescovo titolare di Tebe e nunzio a Bruxelles (1861). Nel dic. 1865, proposto ai capitoli di Gnesen e Posen, fu eletto per acclamazione a quelle sedi metropolitane unite, e riconosciuto ufficialmente dal governo prussiano. Resse la archidiocesi con mirabile saggezza.

Nel dic. 1870, anche a nome dei vescovi della sua provincia, fece pratiche presso il quartier generale del re di Prussia a Versailles in favore della S. Sede, che aveva patito l'occupazione di Roma (1870). Benchè il suo tentativo riuscisse vano, Pio IX gli serbò sempre riconoscenza. Scoppiato nel nuovo impero di Germania il Kulturkampf (v.), L. fu con l'arcivescovo di Colonia a capo della lotta per la libertà della Chiesa e in particolare per la libertà di insegnamento religioso, attirandosi l'odio del Cancelliere di ferro. Invitato a dimettersi dall'amministrazione della diocesi, il L. rifiutò sdegnosamente. Fu arrestato il 3 febbraio 1874. Il Papa lo nominò cardinale il 15 marzo 1875, e gli fece pervenire la porpora nel carcere di Ostrowo. Liberato nel 1876, si condusse in Roma presso il Papa, che lo ricoverò in Vaticano (marzo 1876). Chiuso il Kulturkampf, il L. rinunciava (1886) all'arcivescovado. Leone XIII, confermandogli la fiducia del suo antecessore, lo nominava nel 1892 prefetto di Propaganda, che sotto la sua direzione esplicò mirabile attività nello sviluppo delle missioni. — v. Kulturkampf. — B. von Selchow, *Der Kampf um das Posener Erzbistum 1865*, Marburg 1923. — J. Schmidlin, *Papstgesch. der neuesten Zeit*, II (Freib. i. Br. 1934) 132-87, 341-497.

Vladimiro (*Wlodzimierz*), S. J. (1866-1942), n. a Loosdorf, m. a Roma, XXVI generale della Compagnia di Gesù, nipote del precedente, fratello di Maria Teresa e di Orsola (v. sopra). Figlio del conte polacco Antonio Halka L. e della contessa svizzera Giuseppina Salis-Zizers, paggio alla corte di Francesco Giuseppe, entrò nel 1889 nella Compagnia, dopo aver compiuti gli studi a Vienna, a Tarnovia, ed a Roma. Ordinato prete (16-VI-1894), ebbe varii importanti incarichi in Polonia. Si fissò a Roma nel 1906 come assistente generale del p. Wernz (v.) per le province tedesche, slave, per il Belgio e l'Olanda, succedendo al Wernz († 1914) come generale (11-II-1915).

Uomo di qualità superiori, governò per 27 anni la Compagnia con splendido successo. Si preoccupò della formazione spirituale e scientifica dei suoi figli. Adattò la legislazione dell'Ordine al nuovo CJC. Promulgò (1941) una *Ratio studiorum superiorum*, sviluppò l'insegnamento superiore, aumentando tra l'altro il numero delle riviste e dei periodici scientifici (portati a 1112 in c. 50 lingue). Trasferì (1930) la Pontif. Univers. Gregoriana nel nuovo palazzo di Piazza della Pilotta, ne organizzò i corsi e i programmi secondo la *Deus scentiarum* (1931) e ottenne da Pio XI (1932) la costituzione delle nuove facoltà di storia eccles. e di missiologia. Lo stesso Papa col motu proprio *Quod maxime* del 1928 aveva annesso all'università Gregoriana il Pontif. Istit. Biblico e il Pontif. Istit. Orientale, affidandoli alla Compagnia. Il L. trasportò da Madrid a Roma i *Monumenta historica Soc. Jesus*; nel 1932 fondò il semestrale *Archivum histor. S. J.*; iniziò la collezione *Selecti scriptores S. J.*, che accoglie i grandi autori della Compagnia (primi S. Pietro Canisio e S. Roberto Bellarmino). Promosse l'opera degli Esercizi spirituali, l'Apostolato della preghiera, le Congregazioni mariane. Diede vigoroso impulso alle missioni. A dimostrare la fecondità del suo governo basti considerare che nel 1915 i membri della Compagnia erano 16.946 (di cui 971 missionari in 29 missioni) distribuiti in 27 province, mentre nel 1941 erano saliti a 26.588 (di cui 3785 missionari in 46 missioni) distribuiti in 50 province. Il L., anima gigantesca in un corpo fragile, vivacissima, alimentata di profonda spiritualità, ardente di amore per Cristo, per il Papa e per i fratelli, s'è iscritta in posto privilegiato nel firmamento dell'Ordine. — v. necrologi in *La Civ. Catt.* 1943-I, p. 39-47 (J. Azzolini), e in *Rev. d'hist. ecclés.*, 39 (1943) 304. — G. Cassiani Ingoni, *Il p. W. L.*, Roma, La Civ. Catt. 1945 (pp. 376). — Per la pia madre del L., v. M. H. Azzani, *Un modello di madre cristiana: la contessa Gius. Ledóchowska-Salis*, Roma, Sodal. S. Pietro Claver 1937.

LE DROU Pietro Lamberto, agostiniano (1641-1721). Nato a Huye (dioc. di Liegi), ancora giovane sacerdote si distinse nell'insegnamento, sì da essere chiamato tra i dottori dell'università di Lovanio (26 settembre 1673). Fece parte della commissione inviata a Roma per ottenere la condanna di dottrine morali erronee, pronunziata da Inno-

cenzo XI contro 65 proposizioni (2 marzo 1679). Tornato nel Belgio fu maestro e superiore sino al 1687, allorchè venne chiamato a Roma, professore di S. Scrittura alla « Sapienza » e prefetto degli studi a Propaganda. Nel 1692 fu promosso prefetto del Sacrario Apostolico e vescovo di Porfirio. L'elettore di Colonia, vescovo di Liegi, Clemente dei duchi di Baviera, l'ottenne dal Papa per vicario generale della sua diocesi. Morì a Liegi. Lasciò importanti esposizioni e *Dissertationes de contritione et attritione* (Roma 1707). — OSSINGER, *Bibliotheca Augustiniana*, Ingolstadii et Augustae Vindelicorum 1768, p 301-5. — HURTER, *Nomenclator*, IV (1910) col. 1067 9. — LOPEZ BARDÓN, *N. Crusenii Monastici August. Contin.*, III (Vallisoleti 1916) p. 120 e 470-3. — PASTOR, *Storia dei Papi*, XIV-XV, v. indice. — A. N. MERLIN in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 127 s.

LEE: — **Anna.** v. LEADE.

Edoardo (1482–1544), umanista inglese, cappellano di re Enrico VIII e suo ambasciatore in varie missioni diplomatiche (per es. a Roma per la questione del divorzio del re), arcivescovo di York dal 1531, abbracciò e difese la Riforma anglicana, pur essendo avverso alla dottrina di Lutero.

Francesco. v. LEADE.

LEEUW (*van der*) **Gerardo** (1890-1950), forte pensatore olandese, di fama mondiale, protestante credente e pio ma comprensivo verso il cattolicesimo e aperto alle tendenze ecumeniche, ministro dell'istruzione, delle arti e delle scienze (1945–46), profondo cultore di storia delle RELIGIONI (v.) e di fenomenologia della RELIGIONE (v.), scienze che illustrò dalla cattedra universitaria a Groninga (dal 1918) e in numerosi solidi studi, fra cui citiamo: *Mystiek* (1924), *Onsterfelijkheid of opstanding* (1933, 1947[4]), *Vriendschap met God* (1938, 1947[2]), *Der Mensch u. der Religion* (1941), e soprattutto la grande opera *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion* (ediz. franc. rifusa e aggiornata dall'autore con la collaboraz. del traduttore Jacques Marty, Paris, Payot 1948). Per le altre opere, v. *Dr. G. v. d. L. Bibliographie zijner geschriften*, Arnhem 1943 (pp. 103), *Pro regno, pro sanctuario* (Nijkerk 1950, altro omaggio offertogli dagli amici), C. A. PEURSEN, *In memoriam prof. dr. G. v. d. L.*, in *Tijdschrift voor philos.*, 12 (1950) 792-95, J. LINDEBOOM, *In memoriam ...*, in *De Gids*, 114 (Utrecht 1951) 1-6, Fr. SIERKSMA, *Prof. dr. G. van der L., dienaar van God*, Amsterdam 1951 (pp. 112), J. M. VAN VEEN in *Nederlands theologisch tijdschrift*, 5 (1951) 129–39, R. PETTAZZONI in *Atti della Accad. naz. dei Lincei*, 6 (1951) 59–63.

Fin dalla lezione inaugurale (1918) insegnava la grande utilità anzi la necessità della storia delle religioni nella stessa teologia cristiana, la quale, senza quella, vagherebbe nell'astratto e non saprebbe situare il mistero cristiano, il sacramento, la preghiera dominicale, il sacrificio di Cristo, al suo giusto posto nello sviluppo religioso dell'umanità. E tenne fede al suo programma, come apparirà ancor meglio quando le sue opere, scritte quasi tutte in olandese, saranno date in lingue più accessibili. La sua finissima sensibilità e ricchissima cultura signoreggia tutti i campi: storia, etnologia, antropologia, psicologia, filosofia, teologia... fino all'estetica della musica e della danza, e tutti i campi utilizza per illustrare, con stile robusto, vivace, cattivante, la religione dei primitivi, dei Greci, degli Egiziani, la fenomenologia religiosa in generale e la teologia cristiana. *Le primitif et la religion* (1940) è tra le migliori opere di etnologia religiosa, che conclude la sua fenomenologia: tutte le religioni finiscono in miti, e solo il cristianesimo apre a ciascun uomo l'era della sua storia. Nell'ultima opera *Sacramentstheologie* riassume le sue indagini storiche, etnologiche, fenomenologiche, esegetiche, liturgiche, teologiche, concludendo che la salvezza e l'unificazione della vita umana è data soltanto dall'Incarnazione di Cristo e dalla comunione dell'uomo con Cristo, e auspica il ritorno alla consacrazione del « sacramento » nello spirito della Chiesa primitiva, il quale ritorno a lui pare facilitato, non già ostacolato, dal pensiero moderno esistenziale da Kierkegaard a Sartre.

LEFEBVRE, LEFÈVRE. v. FABER, FABRI, FABRICIO, FAURE, CHEVERUS, LA BARRE ...

Giacinto, O. F. Min. Recoll. († dopo il 1670). Nelle province di Parigi e di Artois, coprì varie cariche, dopo aver seguito come cappellano le truppe di Luigi XIV. Lasciò alcuni trattati sui novissimi, sulla predestinazione, sul Verbo, su Maria, sulla vita religiosa. — Cf. EDOUARD D'ALENÇON in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 129 s. — HURTER, *Nomenclator*, III[3], col. 296 s.

Giacomo, S. J. (1694-1755), n. a Glageon (Hainaut), m. a Valenciennes, gesuita dal 1714, professore a Douai, valoroso controversista, difese con la parola e con gli scritti la religione cristiana contro le negazioni dell'illuminismo, specialmente contro Bayle e il marchese d'Argens. — SOMMERVOGEL, III, 578. — P. BERNARD in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 129.

Giacomo (c. 1615-1716), n. a Lisieux (o a Coutances?), arcidiacono a Lisieux, vicario generale a Bourges, m. a Parigi, polemista gallicano e giansenista, sostenitore della dichiarazione dal 1682, fu in polemica con Natale Aless., con Arnauld, con Maimbourg S. J., circa vari punti di storia e di dogma: circa i RITI CINESI (v.), si schierò dalla parte della Sorbona che aveva condannato (1700) i *Nouveaux Mémoires* di p. LECOMTE (v.). Contro i riformati indirizzò varie opere di controversia. — *Bibl.* presso J. CARREYRE in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 130-32. — FERET, *La faculté de théol. de Paris. Epoque mod.*, VII (1910) 21-28. — HURTER, *l. c.*, col. 751 s e 154.

LEFÈVRE *d'Etaples* **Giacomo** (*Faber Stapulensis*), uno dei più grandi dotti ed esegeti del tempo (c. 1450–1536), n. a Étaples (Estaples) in Piccardia, m. a Nérac. Studiò a Parigi filosofia e teologia, dedicandosi con passione allo studio del greco, dell'ebraico e della Bibbia. Viaggiò molto (fu in Italia nel 1492 e assorbì profondamente l'influsso dell'umanismo e del platonismo italiano), spingendosi fino nell'Asia e nell'Africa. Dottore della Sorbona, v'insegnò filosofia fino al 1507. Invitato da Briçonnet, vescovo di Lodève e poi (1518) di Meaux, rimase presso di lui; pubblicò allora, fra gli altri scritti: *De Maria Magdalena* (1517, 1518) e *De tribus et unica Magdalena* (1519), suscitando un'ardente polemica, alla quale presero parte i maggiori teologi, e ponendosi in lotta con la Sorbona che lo accusò di eresia. Fu esiliato a Strasburgo (1525). Francesco I lo proteggeva: lo richiamò e lo nominò precettore del figlio, principe Carlo. Aveva già (1523) pubblicata una traduzione,

con note e commenti, del Nuovo Testamento; allora (1530) pubblicò una traduzione di tutto l'Antico Testamento: *La Sainte Bible en françois* (Anversa, Mart. Lampereur 1530), la quale ha molta importanza perchè, malgrado le critiche e le censure di cui fu oggetto, restò sempre la base di tutte le traduzioni francesi successive e, dopo una revisione ecclesiastica (Lovanio 1550), considerata la migliore anche dai cattolici. Il L. seguì il testo della Volgata, ma nei punti che gli parevano dubbi seguì il testo ebraico. Corredò la versione di brevi note esplicative e critiche.

Passò gli ultimi suoi anni presso Margherita di Navarra, dalla quale era stato protetto durante le precedenti persecuzioni; essa lo nominò suo bibliotecario a Blois, indi lo ospitò nel suo castello di Nérac

L'accusa ch'egli fosse infetto d'eresia si considera oramai sfatata. Più umanista e mistico che teologo, propugna una riforma della Chiesa ispirata a un vago evangelismo, a un'acuta esigenza di maggiore interiorità personalistica di contro all'oggettivismo esterioristico, che male si prenderebbe come equivalente al libero esame e al soggettivismo luterano; accentua la libertà umana, ma non nega il peccato originale; esalta e diffonde la Bibbia, ma non intende con ciò estromettere il magistero ecclesiastico; la critica al culto dei Santi e di Maria può toccare soltanto gli abusi della pratica, senza negar la legittimità del culto ... Lutero e i teologi protestanti lo stimarono come uno vicino a loro: in realtà si può dire soltanto che in lui furono particolarmente sentite quelle tendenze generali di libertà, di umanismo, di soggettivismo, di critica alla tradizione e all' autorità che in Lutero si spinsero fino all'eresia, mentre in lui e in quasi tutti i suoi amici del gruppo di Meaux si arrestarono a una semplice reazione — più o meno legittima e prudente ma — interna all'ortodossia cattolica, anche se il movimento fabrista potè essere per alcuni la spinta ad abbracciare l'errore.

BIBL. — E. AMANN in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 132-59, con elenco delle opere (col. 156-58), fonti e studi (col. 158 s). — Il L. è discusso in tutte le opere sul RINASCIMENTO (v.) e sulla RIFORMA protestante (v.) in Francia. Cf., ad es., IMBART DE LA TOUR, *Les origines de la Réforme*, Paris 1905-14, 3 voll.; A. RENAUDET, *Préréforme et humanisme à Paris*, ivi 1916; J. VIÉNOT, *Histoire de la Réforme française*, ivi 1926; L. FEBVRE, *Le problème de l'incroyance au XVI siècle*, ivi 1947² (a pp. 530-32, bibliografia sulla Riforma e preriforma); F. SIMONE, *La coscienza della rinascita negli umanisti francesi*, Roma 1949 — V. CARRIÈRE, *Libre examen et tradition chez les exégètes de la préréforme (1517-1521)*, in *Revue d'hist. de l'Eglise de France*, 30 (1944) 39-53. — ID., *L. d'E. à l'univers. de Paris (1475-1520)*, in *Etudes hist. à la mémoire de M. R. Rodière*, Arras 1947, p. 107-20.

LE FORT (*von*) Gertrude, celebre scrittrice, n. nel 1876 a Minden (Westfalia) da una famiglia di Ugonotti francesi emigrati, discepola di Ern. Troeltsch all'univers. di Heidelberg, dopo un lungo soggiorno a Roma si convertì al cattolicesimo, al quale consacrò la sua alta ispirata poesia (*Hymnen an die Kirche*, 1924, vers. it. di R. PAOLI, *Inni alla Chiesa*, 1947; — *Hymnen an Deutschland*, 1939) e la sua nobile, originale, efficace narrativa (*Das Schweisstuch der Veronika*, 1928, vers. ital. di L. LOVENATI, *Il lino della Veronica*, 1936; — *Der Papst aus dem Ghetto*, 1930; — *Die ewige Frau*, 1934, vers. it. di G. FEDERICI AJROLDI, *La donna eterna*, 1941 con notevole saggio introduttivo; — *Die Magdeburgische Hochzeit*, 1938, vers. it. di C. BASEGGIO, *Le nozze di Magdeburgo*, 1939; — *Die Letzte am Schafott*, 1931, vers. it. di S. BORGESE CEDERNA, *L'ultima al patibolo*, 1939; — *Das Reich des Kindes*, 1938; — *Die Opferflamme*, 1940; — *Die Entrückung der Jungfrau von Barby*, 1942; — *Der Kranz der Engel*, 1942; — *Das Gericht des Meeres*, 1948; — *Die Consolata*, 1948). — T. KAMPMANN, *G. von Le F.*, München 1928. — B. TECCHI, *G. v. Le F.*, in *Scrittori tedeschi del Novecento*, Firenze 1941.

LEGA: — 1) **Lombarda**. Così è chiamata l'alleanza dei comuni dell'Alta Italia contro Federico Barbarossa. Si cominciò colla L. tra Verona, Vicenza, Padova, Venezia nel 1164; nel 1167 si strinse la L. tra Brescia, Bergamo, Cremona, Mantova, Ferrara. Dal convegno di Pontida (7 aprile 1167) al giuramento del dicembre successivo, per l'interessamento del legato pontificio Galdino, arcivescovo di Milano, si univano in L. non meno di 16 comuni. La prima impresa della L. fu la fondazione di Alessandria, così detta in onore del papa ALESSANDRO III (v.), che fu l'animatore e il più valido sostegno di quell'alleanza contro l'imperatore, che successivamente oppose ad Alessandro ben tre antipapi (VITTORE IV, PASQUALE III, CALLISTO III). Il Papa rimase l'arbitro dopo la battaglia di Legnano (29 maggio 1176), quando nel trattato di Venezia (1177) impose al Barbarossa gli interessi di tutti i suoi alleati, del re di Sicilia e dell'imperatore d'Oriente.

2) Indole e vicende diverse ebbe la II L. Lombarda, giurata il 6 marzo 1226 nel mantovano. Il vescovo di Hildesheim, legato pontificio per la nuova crociata in Terra Santa, lanciava contro le città della L. la scomunica, che però veniva revocata l'anno seguente da ONORIO III (v.), dopo che la L. ebbe promesso il suo aiuto per la crociata. Nonostante l'intervento pacificatore del Papa (1233), la lotta continuò fino alla sconfitta dei comuni a Cortenuova (27 novembre 1237). Ma la L. si risollevò quando il 20 marzo 1239 papa GREGORIO IX (v.) si metteva dalla sua parte e scomunicava l'imperatore Federico II, il quale precipitò rapidamente al tramonto.

3) L. **Italica**. Dopo la guerra tra Milano e Venezia, conclusa colla pace di Lodi (9 aprile 1454), Venezia, Milano e Firenze si allearono per mantenere la sistemazione territoriale raggiunta. A loro s'unì papa NICOLÒ V (v.) e, in seguito, il re di Napoli, Alfonso d'Aragona. Così fu costituita la L. Italica. Il Papa con questa politica di equilibrio si riprometteva più vasti aiuti per l'eterno problema della lotta contro i TURCHI (v.). Perciò PAOLO II (v.) la ricostituì e la benedì (25 dicembre 1476), dopo la caduta di Negroponte sotto le forze dell'Islam. — Cf. G. SORANZO, *La L. Italica (1454-1455)*, Milano 1924.

4) L. **di Cambrai**. Fu stretta contro Venezia, che all'inizio del sec. XVI era tra i più potenti Stati europei. Ne fu l'anima papa GIULIO II (v.), che s'era proposto di ricostruire lo Stato Pontificio per ridargli una funzione direttiva nella politica internazionale. A tale L., conclusa nel 1509, parteciparono, col Papa, Francia, Spagna, Impero, Un-

gheria, Savoia, Ferrara e Mantova. La sconfitta subita da Venezia ad Agnadello (15 maggio 1509), segnò la fine della L., perchè Giulio II, ottenuti i territori desiderati, si ritirò per impedire l'imporsi dei Francesi.

5) Luigi XII per tutta risposta fece convocare un concilio a Pisa (v.) per deporre il Papa. Questi allora promosse la **Lega Santa** (4 ottobre 1511) per impedire lo scisma e difendere lo Stato Pontificio. Essa poi secondo le intenzioni del Papa doveva iniziare la lotta per liberare l'Italia dai « barbari ». Vi aderivano, oltre Giulio II, il re di Spagna Ferdinando il Cattolico, Venezia ed Enrico VIII d'Inghilterra: l'imperatore Massimiliano rimase indeciso. Praticamente, dopo il congresso di Mantova, che scontentò Giulio II, la L. si frazionò e si isterilì, pur essendo rianimata nelle seguenti leghe di **Malines** e di **Cognac** (1526). Venezia si era riaccostata alla Francia per equilibrare la stretta e sospetta alleanza del Papa coll'imperatore. Giulio II aveva creduto di dover fare diverse concessioni a Massimiliano per ottenere il suo appoggio nell'estinzione dello scisma e nella lotta contro i Turchi. — Cf. Pastor, *Storia dei Papi*, III-IV, passim.

6) **Santa L.** Una delle maggiori preoccupazioni di Paolo III (v.) fu il metter pace tra Carlo V e Francesco I, per collegare tutte le forze cattoliche contro i Turchi (v.). Già Venezia — che tuttavia s'era legata troppo ai Turchi per non danneggiare i suoi commerci, tanto che dieci Papi prima di Paolo III inutilmente s'erano studiati di far entrare quella repubblica nelle alleanze antiturche — si unì al Papa (13 settembre 1537) quando vide minacciate dai Turchi Corfù e tutte le isole dell'Egeo. Acconsentendovi anche l'imperatore, la privata alleanza con Venezia fu mutata in L. Santa, firmata in Vaticano l'8 febbraio 1538: si prospettarono piani e contributi non solo per difendersi dai Turchi, ma anche per aggredirli. Restava però assente Francesco I, che anzi era alleato dei Turchi. Col suo viaggio a Nizza, il Papa ottenne da re Francesco I una tregua di 10 anni, firmata il 18 giugno: in seguito Francesco I, incontratosi con Carlo V, fece la promessa che, scaduto il suo trattato coi Turchi, si sarebbe messo cogli Stati cristiani. Ma la L., nata tra mille difficoltà e diffidenze, fu dalla disastrosa battaglia navale di Prevesa (27 settembre 1538) annientata. Non poterono ricostituirla le imprese ben riuscite, come la conquista di Castelnuovo all'imboccatura del golfo di Cattaro: Carlo V, che non si fidava di Francesco I e manteneva rapporti segreti col Barbarossa in vista di un'intesa, non si impegnò mai seriamente. — Cf. Pastor, *o. c.*, V, p. 181-195.

7) **Santa L. di Norimberga**: L. difensiva dei principi cattolici, combinata dal vicecancelliere imperiale Matteo Held (v.) il 10 giugno 1538 tra l'imperatore, il re Ferdinando, l'arcivescovo di Magonza e Salisburgo, i principi di Baviera, Sassonia e Brunschwick. Ma le buone intenzioni di Held non valsero a mutare la politica di compromessi tenuta da Carlo V, che perfino in campo dogmatico giungeva a concessioni stupefacenti, come alla dieta di Ratisbona del 1541: era troppo evidente che i consiglieri di Carlo V trattavano la religione come un affare politico. La L. fu sempre soltanto difensiva e visse stentatamente negli innumerevoli e assurdi tentativi imperiali di conciliare cattolici e protestanti sul terreno dottrinale. — Hergenröther, VI, p. 118.

8) **L. Sacra di Lepanto**. Quando i Turchi (v.) posero nel 1570 l'assedio alle fortezze dell'isola di Cipro, Venezia invocò l'aiuto dei cristiani. Rispose subito Pio V (v.) che riuscì a convincere anche Filippo II, che pure era avverso a Venezia. Ma il ritardo della Spagna nell'invio della flotta, permise ai Turchi l'occupazione di Nicosia e l'assedio di Famagosta. Tra polemiche e risentimenti, il Papa riuscì a combinare la Sacra L. tra S. Sede, Spagna, Venezia, Savoia, Toscana, Genova, Parma, Urbino e Ordine di Malta (maggio del 1571). La vittoria di Lepanto (7 ottobre 1571) fu un trionfo eccezionale; ma Cipro non potè essere riconquistata, sia per la stagione avanzata, sia specialmente per i dissensi nati tra gli Stati cristiani — A. Dragonetti de Torres, *La L. di Lepanto*..., Torino 1931.

9) **L. Cattolica**. Contro l'unione protestante del 1608, che era nata con l'appoggio di Francia, Inghilterra e Olanda per combattere il papato e la Spagna, il duca di Baviera Massimiliano I, superando le mille incomprensioni dei principi cattolici, perfino dei vescovi, e la diffidenza dell'Austria, riuscì a costituire la L. Cattolica a Monaco (10 luglio 1609): con Massimiliano si raccolgono le forze dei vescovi di Würzburg, Passau, Augusta e Costanza, quelle di Franconia, Svevia e Baviera, dei tre elettori ecclesiastici di Magonza, Colonia e Treviri e degli abbati di Kempten e Ellwangen. L'occupazione da parte dei protestanti di alcuni territori incuneati tra i paesi cattolici, indusse a unirsi con la L. (8 febbraio 1610) molti vescovi, tra cui quelli di Ratisbona, Strasburgo, Bamberga, Spira e Worms.

Difficoltà furono create dall'atteggiamento dell'Austria: l'imperatore pretendeva la direzione di tutte le forze, con disappunto dei cattolici, i quali compresero che in tal modo avrebbero dovuto servire gli scopi politici dell'Austria. Il contrasto si acutizzò tanto che l'imperatore nel 1617 ordinò lo scioglimento della L. L'ordine non ebbe effetto; e fu una fortuna per la casa d'Austria, che impegnata, dopo la defenestrazione di Praga (1618), nella guerra colla Boemia, ebbe l'aiuto dei cattolici: l'esercito di Massimiliano, al comando del Tilly, riportò una grande vittoria sui protestanti nella battaglia della Montagna Bianca (novembre 1620). Rischiarato così l'orizzonte, rinacque il dissenso iniziale tra L., che aveva finalità religiose, e casa d'Absburgo, che aveva finalità politiche; e mentre la L. avrebbe voluto sfruttare la vittoria per una lotta a fondo contro i protestanti, gli Absburgo badavano a contenere la sua azione in modo che non provocasse l'intervento dell'Inghilterra. La misura di queste divergenze si manifestò colla sospensione della guerra per la successione di Mantova e Monferrato (1628-1631): la pace di Lubecca (1629) e l'« editto di restituzione », che l'imperatore pubblicò per imporre ai protestanti la restituzione dei beni cattolici occupati dalla pace di Augusta (1555) in poi, scontentarono i cattolici per la loro inutilità o provvisorietà. Indignato fu pure il papa Urbano VIII (v.), che vedeva sfuggire una conclusione seria e duratura: la L. per protesta si dichiarò neutrale. Il che tuttavia non salvò la Baviera dall'occupazione e dalla devastazione da parte degli eserciti di Gustavo Adolfo. In seguito, quando la Francia, gelosa della potenza conseguita dal-

l'Austria colla pace di Praga (1635), entrò apertamente in guerra contro l'Austria (ministro di Luigi XIII era il cardinal di Richelieu), Massimiliano stette coll'Austria, esponendosi alle incursioni del Turenne e degli eserciti franco-svedesi.

Gli scopi della L., che aveva cessato la sua azione in comune dopo la morte del Tilly (1632), venivano dal trattato di Westfalia (1648) ridotti a semplici utopie. — Pastor, *o. c*, XII, p. 537-542 e passim; XIII, XIV-1, passim.

LEGA (*Ligue*) è, per antonomasia, quella cattolica nata in Francia, durante le guerre di religione tra cattolici e Ugonotti (v.), nel sec. XVI, contro la « Unione Calvinista ». Le origini della L. sono di ricercarsi in tutta la storia di quelle guerre e della politica francese: così si spiegherà il carattere di intransigenza religiosa dei due gruppi, cattolico e protestante, e la nota politica di indipendenza dal re, a causa dell'atteggiamento equilibrista della regina madre Caterina de' Medici, che mise non una sola volta i cattolici in contrasto col re.

Accanto alla L., si sviluppò il partito dei *Malcontenti* o dei *Politici*, che volevano la libertà religiosa come mezzo di pace: erano capitanati dall'ultimo fratello di Enrico III, Francesco duca d'Alençon.

La lotta darà più tardi tono spiccatissimo alle tendenze della L., per le quali l'editto di Beaulieu fu come l'esca. Tale editto, detto anche « Pace di Monsieur » perchè firmata dal re Enrico III (6 maggio 1576) contiene amplissime concessioni agli Ugonotti: libertà di culto in tutta la Francia, esclusa la città di Parigi, 8 piazzeforti, oltre a sistemazioni territoriali per i principi. Anche i Malcontenti ottennero una soddisfazione: la promessa di convocazione degli Stati Generali, per trattare la questione religiosa. Ma agli Stati Generali (novembre 1576-febbraio 1577) prevalse il principio dell'unica religione e dell'ostracismo per gli Ugonotti. Le leghe delle diverse provincie, dietro l'appello degli abitanti di Péronne, che non volevano accettare il principe di Condé (figlio del famoso Condé, ucciso a Jarnac nel 1569), si riuniscono nella grande L. Ed ecco nata, se proprio si vuol stabilire una data, la L.

Con mossa molto abile, il re si proclamò capo della L., salvandosi così dal potenziale antilegaritarismo degli associati: naturalmente il vero capo rimase Enrico, duca di Guisa, la cui famiglia rappresentò per tutta la lotta il partito dell'intransigenza cattolica (v Guisa).

Nel 1584 muore il duca d'Alençon. Erede della corona diviene Enrico di Navarra, capo degli Ugonotti. Da questo momento la L., per scongiurare il pericolo d'un re eretico, prende in mano il comando della Francia: oppone al re di Navarra, come erede, lo zio arcivescovo di Rouen, il card. Carlo di Borbone, ed esercita su Enrico III una pressione tale da costringerlo, mediante un chiaro ultimatum, a un vero trattato (Nemours, 7 luglio 1585): agli Ugonotti son lasciati 6 mesi per convertirsi od abbandonare la Francia. Il 9 luglio Sisto V dichiarerà inabile al trono di Francia Enrico di Navarra.

Segue l'ottava e ultima delle guerre di religione: le fortune iniziali del Guisa e della L. hanno come conclusione l'uccisione del duca e del card. di Lorena, ordinata dal re durante gli Stati Generali del 1588. Per reazione Parigi insorge e la L. depone Enrico come « spergiuro, assassino, uccisore, sacrilego, fautore di eresia, simoniaco, stregone, dissipatore del tesoro pubblico, nemico della patria » ed elegge re il card. di Borbone, dandogli come luogotenente, essendo egli prigioniero, il duca di Mayenne. Ad Enrico non rimane che passare dalla parte degli Ugonotti: ma durante l'assedio di Parigi è ucciso da Jacques Clément (1° agosto 1589). La guerra non avrebbe forse mai risolto la questione se non fosse intervenuta la morte del card. di Borbone (gennaio 1593) e l'abiura di Enrico di Navarra (luglio 1593). Da quel momento la L. perde la sua stessa ragion d'essere, poichè quasi tutta la Francia passò dalla parte del convertito.

Qualche stupore ha suscitato in tutte queste vicende il contegno dei Papi. È uno stupore infondato, essendo le variazioni della S. Sede chiaramente in rapporto con indiscussi principi di legalità.

Il Nunzio pontificio osservò con molta freddezza il movimento della L. nel suo nascere temendo che, sotto il pretesto di difendere la religione, si mirasse a togliere lo scettro di mano al re. Sisto V, pregato di dare la sua approvazione alla L., vi si rifiutò, come già il suo predecessore Gregorio XIII, e si limitò a lodare lo zelo dei cattolici. Volendo evitare persino il sospetto di favorire un'insurrezione contro il re, scrisse al card. di Lorena, fratello del duca di Guisa, che egli aveva « appreso con indicibile dolore i torbidi suscitati in Francia ». Dopo il trattato di Nemours, Sisto V, poichè l'adesione di Enrico III alla L. toglieva a questa il carattere di fazione, modificò la sua condotta e colpì di anatema il re di Navarra, quale pretendente eretico alla corona. Questa scomunica era una soddisfazione data al re, piuttosto che agli aderenti alla L. La prova ne è che, disperando Enrico di dominare la L. ed avendo iniziato pratiche col re di Navarra, Sisto V negò al duca di Guisa « il grande onore di militare sotto la bandiera della Chiesa », ambito dal duca stesso, e raccomandò al Nunzio Morosini « di ottenere il rispetto verso il re da tutti i suoi sudditi, e principalmente dai capi della L. ». Dopo aver ricordati estesamente questi fatti, H. de l'Épinois così conclude: « La politica del Sovrano Pontefice fu giusta, perchè ispirata ad un vero amore pei cattolici; fu abile, perchè tolse ogni motivo di equivoco, ricordando a ciascuno il proprio dovere, al re i compiti del governo, al duca di Guisa l'obbedienza ». In questo periodo l'azione del Nunzio non cessò di esplicarsi, per quanto non sempre con grande profitto, in favore della conciliazione e dell'accordo fra la L. e il re. Enrico IV diceva: « Credo che Sua Santità non vegga l'importanza di questo avvenimento e delle sue conseguenze per gli interessi di tutta la cristianità ». In realtà il Papa le vedeva tanto bene da perderne la quiete e il sonno, ma la condanna ufficiale della L. voluta da Enrico III, il Papa non poteva darla, senza demolire egli stesso l'ultimo baluardo del cristianesimo in Francia; giacchè la situazione era tale che, distrutta la L., il re e la Francia sarebbero caduti nelle mani dei protestanti. Enrico di Navarra, divenuto pretendente effettivo alla corona di Francia, era uomo di grandi risorse, di spirito popolare, celebre per fatti d'arme e simpatico per il suo carattere. Egli appariva al popolo (ormai stanco di guerre e di lotte intestine) come il re legittimo, la cui vittoria avrebbe se-

gnato la fine dell'anarchia e il ristabilimento dell'ordine e della tranquillità. Filippo II, nel valido appoggio dato alla L., tradiva troppo apertamente il disegno d'imporre alla Francia la figlia Isabella, sposa all'arciduca Alberto d'Austria. Bastava che Enrico IV, come ne aveva dato speranza, rinunciasse al protestantesimo per abbracciare la religione della gran maggioranza dei sudditi, perchè tutta la Francia lo riconoscesse. Sisto V, per queste ragioni appunto, si trovava quasi d'accordo con quei cattolici che, confidando nelle promesse di conversione di Enrico di Navarra, gli prestavano il loro appoggio. Al suo legato, che reclamava in favor della L. l'intervento delle milizie pontificie, così rispose: « Non è nostra intenzione di escludere il re di Navarra. S'egli si fa cattolico, verrà certamente eletto re dalla nazione, e allora nessuno potrà opporre qualcosa contro di lui ».

Prolungando la sua resistenza al re, la L. raggiungeva alfine lo scopo pel quale la Francia cattolica e il papato avevano combattuto con tanta perseveranza, giacchè Enrico, convinto che con le battaglie e le vittorie non avrebbe potuto mai assidersi tranquillo sul trono, abiurò il protestantismo, convertendosi nella cattedrale di Saint-Denis al cattolicismo (15 luglio 1593). I componenti la L. non avevano più ragione di star in armi. Parigi aprì le porte al re dei Francesi, accogliendo con gioia il messaggero di pace: i capi della L. e lo stesso Mayenne gli si sottomisero. Clemente VIII sentì con gran piacere la notizia della conversione di Enrico IV, e nonostante il mal volere e l'opposizione di Filippo II, diede l'assoluzione al nuovo re (1595).

BIBL. — V. UGONOTTI. — H. DE L'EPINÓIS, *La Ligue et les Papes*, Paris 1886. — F. ROCQUAIN, *La France et Rome pendant les guerres de religion*, ivi 1924. — M. DE BOUARD, *Sixte V, Henri IV et la Ligue. La légation du card Gaetani en France*, in *Rev. des questions hist.*, 116 (1932) 59-140. — P. RICHARD in *Dict. apol. de la foi cath.*, II, col. 1880-98, con bibl. — H. DROUOT, *La première Ligue en Bourgogne*, Dijon 1937. — ID., *Mayenne et la Bourgogne. Etude sur la Ligue (1587-1596)*, Paris 1937. — M. F. LÉGER, *La fin de la Ligue (1589-1593)*, in *Cahiers de la Restauration française*, n. 4, Paris 1944 (tre studi di PH. ARIÈS, A. CHASTEL, R. CHARMET). — M. P. GAMBIER, *Pages vandéennes. La Brossardière, terre inhumaine, 1595*, Fontenay-le-Comte, Lussaud 1946 (testo, con introduzione, di una relazione apparsa nel 1595 circa il massacro operato dai « ligueurs » il 13-VIII-1945 nella chiesa de la Brossardière, parrocchia di Châtaigneraì in Vandea: vi erano raccolti 230 protestanti e i « ligueurs » facendovi incursione vi lasciarono 30 morti e 20 feriti).

LEGA delle **Nazioni**. v. SOCIETÀ DELLE NAZ.; O.N.U.; INTERNAZIONALE (*il problema*), II A a, b, c, B b, III, IV, V, VI. v. anche NAZIONE, PATRIA, SOVRANITÀ.

LEGA di **Perseveranza**. v. PERSEVERANZA.

LEGA (*Santa*) **Eucaristica**. Fu iniziata a Milano il 16-I-1896 dal carmelitano scalzo p. GERARDO BECCARO, poi rapidamente diffusa in altre diocesi, favorita da vescovi e da Papi, con lo scopo di unire i fedeli in una speciale divozione all'Eucaristia e nella riparazione delle offese che si recano a Gesù eucaristico. Con le oblazioni degli ascritti, specialmente italiani, belgi, francesi, la L. eresse a Milano il monumentale tempio del *Corpus Domini* (inaugurato il 2-XI-1897), costituì una tipografia per la stampa cattolica (tra cui il mensile *L'Aurora del secolo del Sacramento*), un ospizio nazionale per derelitti. Per altre opere v. BECCARO GIUSEPPE.

LEGA Michele, Card. (1860-1935), n. a Brisighella (Ravenna), m. a Roma. Laureatosi in filosofia, in teologia e « in utroque », insegnò diritto all'Apollinare di Roma fino a quando fu nominato (1908) primo decano della S. Rom. Rota riordinata da Pio X. Nel 1914 divenne cardinale e prefetto del Supr. Tribun. della Segnatura Apostolica, nel 1920 prefetto della S. C. dei Sacramenti, nel 1926 anche vescovo di Frascati. Eminente canonista, fu membro della commissione per la compilazione del CJC e lavorò per la preparazione dei Patti del LATERANO (v.).

Tra le sue opere sono consultate come autorità le *Praelectiones in textum juris canonici*, che trattano soltanto: *De judiciis ecclesiasticis* (Roma 1896-1901; *Compendium*, ivi 1906) e *De delictis et poenis* (ivi 1910). Il *Commentarius in judicia ecclesiastica juxta CJC*, lasciato incompleto dal L. (ivi 1938-41, 3 voll.), fu completato da VITT. BARTOCETTI con la trattazione dei titt. XX e XXI del l. IV CJC. *De causis matrimonialibus* e *De causis contra S. ordinationem*, aggiunta al III vol. nella ristampa del 1951 (Poligrafico dello Stato). Le sentenze pronunciate dal L. come giudice rotale (1909-14) sono raccolte in *Coram Lega habitae S. Rom. Rotae decisiones sive sententiae* (ivi 1927). — Necrologi nelle riviste giuridiche, come *Apollinaris*, 9 (1936) 353 ss. — V. BARTOCCETTI, *Il Card. M. L. prefetto della S. Congr. dei Sacram. (1920-35)*, Fano 1941.

LEGAME (*ligamen*). v. IMPEDIMENTI MATRIMONIALI III 3.

LEGATI (Fondazioni). VOLONTÀ, TESTAMENTI, DONAZIONI, FONDAZIONI, L. e OPERE vengono spesso qualificati come « pii », ovvero « di culto e di religione ». Quando, nel secolo scorso, lo Stato si attribuì l'esclusiva vigilanza sull'assistenza e beneficenza pubblica, fondazioni, L. ed opere *pie*, istituite dalla Chiesa e dalla carità cristiana, furono assorbite nelle istituzioni pubbliche di beneficenza, organicamente e laicalmente regolate dalla legge Crispi del 17 luglio 1890, n. 6979 e, pur essendo *di culto*, potevano trasformarsi, se ritenute non necessarie ai bisogni della popolazione. Di ciò si tratterà sotto la voce OPERE PIE. Qui, a correggere la confusione concettuale e giuridica del passato, rechiamo le distinzioni e le chiarificazioni del CJC e del Concordato Lateranense.

I. La Chiesa e il CJC, qualificando « pie » le volontà, le opere, i L., ecc., designano sia il fine di *beneficenza* che di *culto*. Lo Stato e il Concordato, invece, conservano la distinzione del duplice scopo, per riservare l'ingerenza allo Stato quando il fine non sia di religione e di culto.

Secondo il CJC pertanto: *a*) **pie volontà** sono le disposizioni generali o parziali dei propri beni in favore di un'opera o causa pia; *b*) **pie fondazioni** sono i beni stessi dati, in qualsiasi modo ed in perpetuo, a qualche persona morale, per uno scopo pio, cioè perchè ne siano erogati i redditi annui in celebrazioni di Messe o funzioni religiose o per opere di carità e di pietà (can 1544); *c*) i **L. pii** sono una sottospecie delle fondazioni, i cui beni sono venuti per eredità a titolo particolare in

forma di disposizione modale. Fondazioni e L., distaccandosi dalla persona cui furono affidati, possono venire a costituire una nuova persona giuridica a sè stante, come sono ordinariamente gli istituti di beneficenza e le opere pie e di culto (cf. cann 1489–1494).

Limitandoci ora a considerare *i L. e le fondazioni di culto,* annesse ad enti preformati (chiese, benefici, ecc), diamo distintamente le norme canoniche e civili, da cui sono regolati.

II. Si premette col CJC che tutti coloro, i quali per diritto naturale ed ecclesiastico possono liberamente disporre dei propri beni, possono anche cederli a fini pii e di culto per DONAZIONE *inter vivos, vel mortis causa* (v.), per TESTAMENTO (v.) e per legato. In queste pie disposizioni devono osservarsi anche le forme prescritte dalla legge civile per la loro validità; ma, se omesse, bisogna ammonire gli esecutori (eredi, di solito) del loro grave dovere di dar esecuzione alla volontà del pio disponente (can 1513). Devono consegnarsi in iscritto anche le fondazioni fatte a viva voce (can 1648).

A) *Interprete ed esecutore* nato delle pie volontà è il vescovo. Non basta l'accettazione da parte dell'ente legatario o beneficiario, ma occorre il consenso scritto dell'Ordinario, il quale lo darà soltanto dopo aver constatato legittimamente che la persona morale è in grado di sostenere i nuovi oneri imposti, senza detrimento di quelli preesistenti, e che i redditi nuovi corrispondono, secondo gli usi del luogo, alla soddisfazione dei nuovi oneri. È detto per tutti (can 1514) che le pie volontà dei fedeli *diligentissime impleantur,* non solo quanto alla sostanza, ma anche circa il modo dell'amministrazione e dell'erogazione dei beni. E, quanto agli Ordinari: *1*) hanno diritto della resa dei conti; *2*) possono e devono vigilare, anche con loro ispezioni, sull'adempimento dei L. e ritenere come inesistenti le clausole contrarie a questi diritti, fino al punto di rifiutare i beni donati o L. con espressa clausola contraria; *3*) devono esigere inoltre che i beni fiduciari siano posti al sicuro ed investiti *caute, cito et utiliter* (cann 1515, 1516, 1547).

B) *Le riduzioni e commutazioni* dei L. non possono compiersi che col beneplacito del donatore; ma, nel caso di impossibilità pratica di eseguire alla lettera la di lui volontà: *1*) sono riservate alla S. Sede le decisioni richieste da una causa giusta e necessaria; *2*) è permesso all'Ordinario di ridurre o commutare i L. soltanto se, supposta la necessità, il fondatore gli abbia espressamente concessa tale facoltà. Che se, per la diminuzione dei redditi o per altro motivo, e senza colpa degli amministratori, fosse divenuta impossibile l'esecuzione integrale degli oneri imposti, allora l'Ordinario può eseguire la riduzione o la commutazione alle seguenti condizioni: *a*) con equità, ossia nè più nè meno del necessario; *b*) dopo aver consultati gli interessati, eredi od amministratori in causa; *c*) aderendo il meglio possibile alla volontà del fondatore; *d*) esclusa sempre la riduzione dell'onere di Messe (*Missae fundatae*) che spetta, nel caso, alla S. Sede, se manca la designazione espressa della facoltà all'Ordinario da parte del disponente.

C) Ogni chiesa deve tenere il *quadro delle fondazioni, dei L. e degli oneri relativi,* di cui una copia deve essere depositata nell'archivio di Curia. Un apposito registro, poi, deve contenere gli estratti delle tavole di fondazione, e la nota dei singoli redditi, degli oneri, dell'adempimento e delle elemosine relative (cann 1548-1551).

III. Le soppressioni sancite dalla legge 15 agosto 1867, n. 3848, avevano colpito, tra l'altro, « le istituzioni con carattere di perpetuità che, sotto qualsiasi denominazione o titolo, sono generalmente qualificate come *fondazioni o legati pii per oggetto di culto,* quand'anche non erette in titolo ecclesiastico » (art. 1, n. 6). Inoltre, il Codice civile conteneva altre due gravi negazioni: « Sono nulle le disposizioni ordinate al fine di istituire o dotare benefici semplici, cappellanie laicali od altre *consimili fondazioni* » (art. 833) ed è pur nulla la donazione agli stessi scopi (art. 1075); « *le disposizioni per l'anima o a favore dell'anima* espresse genericamente sono nulle » (art. 831). v. anche INCAMERAMENTO.

Ora, quest'ultimo articolo deve avere una interpretazione in armonia con le nuove leggi, e i precedenti devono intendersi abrogati, perchè contrastanti con le disposizioni concordatarie. Infatti, « sono ammesse *le fondazioni di culto di qualsiasi specie,* purchè consti che rispondano alle esigenze religiose della popolazione e non ne derivi alcun onere finanziario allo Stato. Tale disposizione si applica anche alle fondazioni già esistenti di fatto » (Concordato, art. 29, lett. *d*). La dizione straordinariamente ampia comprende, dunque, ogni fondazione *di culto,* autonoma o no, comunque si chiami: lascito o legato di culto, di Messe, di esercizi, di predicazione, ente od opera pia di culto, beneficio semplice o cappellania, disposizione per l'anima, e simili.

L'ente ecclesiastico riconosciuto civilmente può essere autorizzato a ricevere la fondazione ed il legato di culto; ovvero, se del caso, l'autorità ecclesiastica può chiedere ed ottenere il riconoscimento di una nuova personalità giuridica, fondata sui beni e sui fini della fondazione, eredità o legato.

BIBL. — G. B. DE LUCA, *Theatrum veritatis et just.*, l. IX, Roma 1672. — WERNZ-VIDAL, *Jus canon.* t. IV, vol. II (Roma 1935) nn. 780-816.

Per il diritto civile: R. DE RUGGIERO, *Istituz. di dir. civ.*, vol. II (Napoli 1923³) § 142. — D. SCHIAPPOLI in *Nuovo Digesto ital.*, 1938, p. 709-716.

Per il diritto concordatario: G. STOCCHIERO, *Enti e beni eccles.*, Vicenza 1937⁴, nn. 159-163, 175-194. — v. OPERE PIE.

LEGATI (Missi) sono i rappresentanti del Sommo Pontefice *extra Urbem*, con giurisdizione, ovvero a solo titolo d'onore, per una determinata ragione o circostanza. Si chiamarono, in passato, anche APOCRISIARII (v.), *responsales*, NUNZI (v.), VICARII (v.), *delegati, ablegati*... ed avevano di solito poteri di amministrazione e di vigilanza sulle cose ecclesiastiche. v. LEGAZIONE SICULA, CORPO DIPLOMATICO.

Si distinguono, dai semplici L. o Nunzii, i **Legati nati**, per ragione della loro sede, noti anche come *Vicari apostolici*, e i **Legati a latere**, assunti tra i cardinali: i primi non hanno più, come tali, poteri giurisdizionali; i secondi li ricevono, in forma ordinaria, dal Pontefice di volta in volta (cann 265–267). I **Legati missi** vengono sotto il nome di NUNZI e INTERNUNZI (v.): fungono, con compito di per sè stabile, da intermediari tra la S. Sede e i governi presso i quali sono accreditati; vigilano sulle condizioni della Chiesa nella nazione o nel territorio loro assegnato ed hanno ul-

teriori facoltà delegate, ormai codificate dalla S. Congr. Concist. (v. *Monitore eccles.*, 1920, p. 137 e ss.).

L'ufficio del L. (o del Nunzio) è personale; non cessa con la morte del Pontefice, bensì con la morte, con la revoca o con la fine del mandato del L. medesimo. Il L. deve esercitare i suoi poteri senza intralciare la libera giurisdizione degli Ordinari locali. Su questi, quando non siano porporati, il L. gode del diritto di precedenza; se poi è cardinale il L. stesso, allora egli ha facoltà di funzionare pontificalmente, anche erigendo trono e baldacchino, in tutte le chiese soggette, esclusa la cattedrale, senza bisogno di licenza dell'Ordinario (cann 268-269). — T. De la Torre, *De auctoritate, gradu et terminis legatorum*, Roma 1667. — G. Philips, *Kirchenrecht*, VI, § 334 ss, Ratisbona 1845. — Wernz-Vidal, *Jus can.*, II, p. 508 ss. — A. Wynen, *Die päpstl. Diplomatie*, Freib. i. Br. 1922, p. 45-64, 76-98. — J. Pasquazi, *Jus internat. publ.*, I (Roma 1935) 151-58. — Per la storia dell'istituto, v., ad es., M. Th. Schieffer, *Die päpstl. Legaten in Frankreich* dall'870 al 1130, Berlin 1935; G. Mollat, *Contribution à l'histoire du Sacré Collège de Clément V à Eugène IV*, in *Rev. d'hist. eccl.*, 46 (1951) 566 ss. — v. Nunzio apost.

LEGAUDIER Antonio. v. Gaudier (*Le*) Ant.

LEGAZIONE (Diritto di). È un diritto che sorge insieme col formarsi delle singole sovranità, in forza dei necessari rapporti internazionali. Esso è regolato dalle norme consuetudinarie del così detto *ius gentium*, adagio adagio codificatesi nel moderno Diritto internazionale (v.). Così, il diritto di L. spetta agli Stati sovrani; è inerente alla persona o alle persone che rappresentano lo Stato; cessa nel sovrano che abdica, si sospende se è fatto prigioniero, ma non quando è privato violentemente del trono. I legati o ambasciatori (personale diplomatico) non devono appartenere alla nazionalità dello Stato, in cui sono inviati; ma, salvo casi e regole speciali, lo Stato non può rifiutare il personale accreditato presso di lui. Un minuzioso regolamento tratta della loro gerarchia e condizione giuridica, dei loro privilegi e cerimoniali.

Il D. di L. spetta al Papa (v.) in forza del primato e della cura universale delle anime e delle singole chiese, a lui affidate dal divino fondatore. I Papi si rivendicarono questo diritto, fin dai primi secoli, costantemente, anche contro le eccezioni e le ostilità che i principi di volta in volta sollevarono (talora col pretesto di privilegi, loro concessi, del resto, dai Pontefici stessi: v. ad es. Legazione *di Sicilia*). È diritto sovrano e indipendente anche dal beneplacito dei governi civili, in quanto si riferisce al governo spirituale della Chiesa; diritto sovrano e riconosciuto dagli usi internazionali, in quanto si riferisce a rapporti politici e diplomatici con i singoli governi. Perciò il D. di L. attiva e passiva, come era riconosciuto alla S. Sede prima del 1870, così fu conservato dopo la presa di Roma, con la legge delle Guarentigie (art. 11 e 12) ed ebbe poi la sua piena e solenne applicazione anche in Italia col Trattato del Laterano (v. Corpo diplomatico).

Legazioni o Delegazioni, semplicemente, si dicevano anche i territori dello ex- Stato pontificio (v.) — Cf. A. Wynen, *o. c.* — Trattati di diplomazia eccl., di diritto pubblico eccles., di diritto internaz. — F. Cammeo, *Ordinamento giuridico dello Stato della Città del Vaticano*, Firenze 1932, p. 98 ss. — M. Miele, *La condizione giuridica internaz. della S. Sede e della Città del Vaticano*, Milano 1937, p. 68 ss. — v. Vaticano.

LEGAZIONE, *Legazia* o *Monarchia* di Sicilia. Per concessione di Urbano II (v.) a Ruggero I re di Sicilia (1098), i sovrani di quell'isola, in premio dei meriti da essi acquisiti nella lotta contro i Saraceni, venivano costituiti per diritto *legati a latere*, anzi *legati nati*. Il privilegio fu rinnovato a Ruggero II da Pasquale II (v.) nel 1117. La bolla di Urbano II è perduta. Il Baronio e altri storici della Chiesa ne misero in dubbio l'esistenza; ma essa sembra incontestabile. Urbano II così si esprimeva: «quae per legatum acturi sumus, per vestram industriam [dei sovrani di Sicilia], legati vice, cohibere volumus». Circa l'interpretazione del privilegio vi fu sempre viva controversia. Per i regalisti, i sovrani siculi potevano giudicare, concedere dispense ed indulgenze, distribuire benefizi... amministrando, a titolo di esclusiva competenza, tutta la materia ecclesiastica e regolando tutta la disciplina interna della chiesa siciliana. Sicchè lo Stato siciliano veniva a costituirsi come vera Monarchia (in senso etimologico), cioè *unità del potere* civile e del potere ecclesiastico nella stessa persona. La L significava la pratica esclusione della S. Sede dagli affari ecclesiastici di Sicilia. Questa L. differì da tutte le altre, in quanto era inerente a persona laica, escludeva ogni diversa L., e impediva che si ricorresse a Roma prima di aver ottenuto la *venia scribendi* dal re e che si eseguissero i rescritti apostolici senza il regio *exequatur*. Tale ufficio veniva esercitato dal re, anche a mezzo di rappresentanti. Questi dapprima erano eletti indeterminatamente, e dal secolo XII in poi ebbero stabile ufficio e residenza: furono il vice-legato apostolico di Palermo, e quindi quello di Messina. I re aragonesi e poi gli spagnoli difesero questa concessione, e la dilatarono sempre più, considerandola ereditaria e perpetua (non già, come probabilmente doveva essere, limitata alle persone di Ruggero I e Ruggero II). Luca Barberio nel 1512 disse di aver scoperta la bolla di Urbano II nelle opere di Goffredo Malaterra; circa mezzo secolo dopo, in Spagna, essa venne pubblicata, ma sembra che fosse apocrifa.

Vero è che Carlo V e Filippo II sollecitarono invano dalla S. Sede l'approvazione esplicita della concessione, come era stata intesa e attuata in Sicilia. Filippo II, nullameno, istituì (1579) il Giudice della Monarchia sicula che esercitasse a nome del re i diritti e gli uffici di L. inerenti al re: il che veniva ad abolire anche il diritto di appellarsi a Roma contro le decisioni dei tribunali ecclesiastici dell'isola.

Le continue proteste della Curia Romana contro le abusive dilatazioni del privilegio culminarono nella costituz. *Romanus Pontifex* di Clemente XI (20-II-1715: era allora re di Sicilia Vittorio Amedeo II), che abolì il tribunale della Monarchia sicula. Tuttavia il nuovo re Carlo VI (imperatore d'Austria) ottenne da Benedetto XIII la bolla *Fideli* (30-VIII-1728) per la quale l'istituto veniva reintegrato col nome di **Tribunale della Regia Monarchia e Apostolica L.** Questo venne di nuovo soppresso con lettera apostolica di Pio IX (28-I-1864), ma continuò a funzionare finchè fu abolito dallo Stato ita-

liano con l'art. 15 della legge delle GUARENTIGIE (v.). — A. FORNO, *Storia dell'Apostolica L. annessa alla corona di Sicilia*, Palermo 1868². — F. I. SENTIS, *De Monarchia sicula*, Friburgo 1869. — P. GIANNONE, *Il Tribunale della Monarchia di Sicilia*, Roma 1892. — ENC. IT., XX, 753. — G. CATALANO, *Le ultime vicende della Legazia Apost. di Sicilia, dalla controversia liparitana alla legge delle Guarentigie* (1711-1871), Catania 1950 (pp. X-234).

LEGENDA. v. LEGGENDA.

LEGER, S. v. LEODEGARIO, S.

LEGER: — Antonio, pastore valdese († 1662). Fu ambasciatore calvinista a Costantinopoli e contribuì alla pubblicazione della famigerata confessione di fede di Cirillo LUKARIS (v.). Ritornato nelle valli valdesi (1637), fu pastore di S. Giovanni (1637-43). La sua propaganda gli attirò la condanna a morte (1643): riparò allora a Ginèvra, dove morì.

Giovanni, nipote del precedente (1615-1670), n. a Villasecca, m. a Leida, successe allo zio (1643) come pastore di S. Giovanni. Contro i decreti del governo sabaudo che limitavano la libertà di culto e di predicazione ai Valdesi, fomentò l'insurrezione del popolo, che culminò nelle « Pasque piemontesi » (24-IV-1655). Il L., riparato in Francia, per intervento dello stesso Cromwell presso il duca di Savoia, potè ritornare poco dopo nelle sue valli. Con l'accordo di Pinerolo (31-VII-1655) otteneva dal governo maggior libertà per i Valdesi. Nullameno continuò a sobillare il popolo. Sicchè per ribellione e per altri delitti nefandi fu condannato a morte. Fuggì all'estero (1661), lasciando nelle valli un fermento che scoppierà nell'insurrezione del 1663-64. A Leida pubblicò (1669) la *Histoire générale des Eglises évangéliques des vallées de Piémont ou vaudoises*, tutta intessuta di falsità e di invenzioni menzognere comandate da un grossolano intento polemico-apologetico. — G. PERRONE, *I Valdesi*, Torino 1871, p. 141 ss. — G. CLARETTA, *Storia del regno e dei tempi di Carlo Emanuele II*, I Genova 1877) 80 ss, 383 ss. — C. CRIVELLI, *I protestanti d'Italia*, II (Isola del Liri 1938) 12-24. — A. MOLNAR, *Luc de Prague et les Vaudois d'Italie*, in *Boll. della Soc. di studi valdesi*, 70 (1949) 40-64: le relazioni dei Fratelli Boemi coi Valdesi italiani e le relazioni di G. A. Comenio col L. — v. VALDESI.

LEGGE. — *I*, Premesse e nozioni. — *II*, Razionalità della L. — *III*, Obbligatorietà. — *IV*, Causa efficiente della L. — *V*, L. naturale. — *VI*, L. positivo-divina. — *VII*, Il potere legifero nella Chiesa: *A*) Titolari; *B*) Limiti; *C*) Potere sugli atti interni e *D*) sugli atti eroici; *E*) Assolutezza della L. eccles. — *VIII*, Effetti della L. (irritanti, inabilitanti, penali, ecc.). — *IX*, Interpretazione della L. — *X*, Dispensa. — *XI*, Cassazione. — *XII*, Il fine della L. — *XIII*, Stabilità della L. — *XIV*, Promulgazione. — *XV*, Obbedienza alla L. — *XVI*, Obbligatorietà in coscienza della L. civile. — *XVII*, L. soltanto penale. — *XVIII*, La L. ingiusta. — *XIX*, Obbedienza all'usurpatore. — *XX*, La crisi della L. — *XXI*, L. e spirito. — *XXII*, Bibl.

I. — **Premesse e nozioni.** *A*) Dio nella sua sapienza e volontà perfette, creando gli esseri, prefisse a ciascuno e al tutto un fine da realizzare, un « ordine », o « armonia », individuale e universale, che in ciascun essere e da ciascun essere si attua secondo la « natura » di ciascuno (v. NATURA; FINALITÀ). « Nature » specifiche, dotate di « potenze » fisiche, chimiche, biologiche... regolano la esistenza degli enti irragionevoli determinandone l'orientamento e il comportamento specifico, costante. Gli esseri ragionevoli, dotati di LIBERTÀ (v.), attuano i disegni divini e quindi la propria « natura » attraverso la cognizione e la libera accettazione dell'ordine divino, dando luogo alla categoria della MORALITÀ (v.). Caratteristica di questi esseri è la libera determinazione all'agire e quindi la possibilità di sottrarsi all'ordine fissato dal Creatore, originando il « disordine » morale. (A questo proposito non deve dimenticarsi che nella nostra effettiva situazione psicologica conseguente al PECCATO originale [v.], quella possibilità di disordine resta accelerata e aggravata per influsso di varie PASSIONI [v.]). Per attuare l'ordine ed evitare il disordine occorre che l'uomo concordi la sua ragione e la sua libertà con la ragione e il volere di Dio, *misura oggettiva remota e ultima delle azioni umane*, e, subordinatamente, col volere di quanti ebbero da Dio il compito di attuare i disegni divini nella varietà e nella moltitudine di interessi individuali contrastanti. Questa misura oggettiva dell'agire, principio esterno oggettivo trascendente che ci muove al « fine » o « bene ultimo », è la L. Essa in quanto derivante immediatamente da Dio (L. naturale o positiva) non offre difficoltà per essere riconosciuta legittima e necessaria. Ma anche nelle sue ulteriori *applicazioni*, determinate dall'autorità umana derivata da Dio, in quanto sanciscono, completano, suppliscono e difendono la L. divina, appare legittima e necessaria, esigita del resto dall'imperfezione intellettuale e morale dei singoli, dalla necessità di regolare le passioni perturbanti l'azione umana, dall'indeterminatezza della L. naturale; tant'è vero che la L. umana è un fatto storico di tutti i tempi, popoli e civiltà. Cf. S. TOMASO, *Sum. Theol.*, I-II ᵃᵉ, q. 90, a. 1.

B) *L'etimologia di L.* è variamente spiegata Non vi sono argomenti decisivi in favore di CICERONE, che la deriva da *eligere*, nè di S. ISIDORO, che la deriva da *legere*, nè di S. TOMASO, che la connette col vocabolo *ligare*. In concreto, ha senso vario; *a*) in genere è « regola », « misura », « norma » dell'attività di qualsivoglia essere (così si parla di LL. matematiche, fisiche, chimiche, biologiche, artistiche...); *b*) in campo morale dice *norma* o *misura prossima oggettiva delle azioni umane* (v. ATTO UMANO), la quale costituisce la « necessità morale » negli esseri ragionevoli e liberi, cioè l'« obbligo » di ubbidire, che non esclude la possibilità di disubbidire; *c*) in senso proprio, supposta la L. eterna, è ogni « ordinazione » che Dio, come autore della natura, stabilì per mantenere l'ordine naturale, e, come autore della Rivelazione, propose per realizzare la Redenzione; conseguentemente, L. è qualunque ordinazione che l'« autorità pubblica legittima » (religiosa o civile) emani per il bene comune. Classica è la definizione data dall'Angelico (*o. c.*, q. 90, a. 4): « L. è norma imperativa ragionevole data per il bene comune e promulgata da colui che ha cura della comunità »: nozione che è dai giuristi incriminata in quanto omette un elemento proprio della vera L., la « stabilità », ma che con qualche lieve chiosa è accettata generalmente.

C) *Elementi necessari* di una L. vera e propria,

che si distingua da altri istituti giuridici simili (PRECETTO, DECRETO... v.), sono: 1) la ragionevolezza; 2) l'obbligatorietà; 3) la causa efficiente specifica (autorità pubblica); 4) la generalità e stabilità; 5) la causa finale (bene comune); 6) la causa formale (promulgazione).

II. — **La ragionevolezza della L.** importa non solo la *buona intenzione* del legislatore, come, dopo ULPIANO, sostengono legislatori e giuristi moderni, ponenti la fonte del diritto nella « volontà » del legislatore umano, prescindendo da Dio e dalla L. naturale (v. VOLONTARISMO). La razionalità della L. riguarda innanzi tutto la natura morale dell'oggetto della L., il quale deve essere *intrinsecamente buono* (o almeno *indifferente*), *giusto* di giustizia commutativa, distributiva, legale e sociale, *possibile* alla collettività e commisurato alle capacità di essa, *necessario* o almeno *molto utile* al raggiungimento d'un bene comune. Una L. che non realizzi queste condizioni deve dirsi inesistente e inefficace, a meno che, per motivi di bene maggiore da salvaguardare, non si esiga che l'individuo accetti il male minore.

III. — **L'obbligatorietà** distingue la L. da qualunque altra norma che sia solo *direttiva* o *esortativa*: la L. infatti deve essere *imperativa*. Qui si pone una grave disputa: se la L. debba considerarsi formalmente atto di ragione o di volontà.

A) I teologi e i filosofi in genere sostengono che la L. sia formalmente atto della « ragione pratica ». Essi distinguono nell'elaborazione tre momenti: la scelta della materia, la costituzione della L., l'imposizione ai sudditi. Ora, la L. non esiste per il fatto che il legislatore « vuole » obbligare i sudditi: la volontà *provoca* l'esistenza della L.: la L. è nel suo concetto una « direttiva » che procede dalla volontà come da sua causa motrice, ma è la ragione che mette ordine nell'attività e ne assume il governo. Insomma ogni mozione (volontà) suppone una direzione, ogni esecuzione implica un comando, e ogni mobilitazione suppone un ordine di mobilitazione: ora, questi tre atti (direzione, mobilitazione o comando, ordine) non possono essere che atti di ragione, non già « speculativa », che pesa il da farsi, ma « pratica » che orienta l'attività secondo la ragione.

B) I giuristi, invece, ripongono l'essenza della L. formalmente in un atto di volontà, poichè a questa soltanto compete l'atto specifico proprio della L.: *imperare seu obligare* ad medium praescriptum adhibendum. Dello stesso parere è il Suarez. Beninteso, ambedue le potenze spirituali devono intervenire nella costituzione della L: spetta all'intelligenza pesare quello che è giusto, necessario, opportuno..., mentre la volontà ha il compito di ordinare quanto l'intelligenza mostra giusto. Perciò l'atto giuridico è, in questa sentenza, atto di volontà, ma deriva la sua efficacia dall'idea voluta.

IV. — **Causa efficiente della L.** è colui che ha potere tanto sull'oggetto della L. (materia), quanto sulle persone cui si dirige l'obbligo. Evidentemente Dio, autore e padrone assoluto senza essere tiranno non potendo nella sua santità passare i limiti del potere, esercita il suo potere pieno su tutto e su tutti: *direttamente* con la L. naturale e con la L. positiva (Antico e Nuovo Testamento), *indirettamente* col partecipare la sua autorità in varia misura agli uomini (« non est potestas, nisi a Deo », Rom XIII 1).

V. — **La L. naturale**, partecipazione della L. eterna, cioe della divina sapienza e volontà, che concepisce e vuole tutti gli enti in un determinato ordine e con un fine specifico, è provata esistere dalla Scrittura (Rom II 14 s), dalla dottrina della Chiesa (cf. LEONE XIII, encicl. *Libertas* del 20 giugno 1888, in I. GIORDANI, *Le encicliche sociali dei Papi*, Roma 1944², p. 89-92; PIO XII, encicl. *Summi Pontificatus* del 20 ottobre 1939, ivi p. 473), dalla filosofia (metafisica, psicologia ed etica) dalla storia (che ci offre una massa imponente di chiare testimonianze provenienti dal mondo pagano non meno che dal cristiano), dai teologi (cf. S. TOMASO, *Sum. Theol.*, I-II^{ae}, q 91, a. 2). Oggetto della L. naturale è quanto è *intrinsecamente* buono o cattivo (« praecepta quia bona, proihibita quia mala »), a differenza dell'oggetto diretto ed esclusivo della L. positiva, la cui bontà o malizia si viene aggiungendo dall'esterno (v. DIRITTO NATURALE)

Circa la L. naturale si fanno generalmente due questioni importanti: se si possa ignorare invincibilmente, e se possa subire mutazioni.

A) In merito alla prima questione si devono distinguere: 1) norme *evidenti* o principi *primi*, la cui semplice enunziazione basta a suscitare l'assenso (non solo sono *per sé* veri ma anche « necesse est videri quod sint per se vera »; ad es. « fare il bene », « non fare ad altri quanto non vuoi che sia fatto a te », « dare a ciascuno il suo »); 2) norme o principi *derivati immediatamente* dalle norme evidenti (es., « non bestemmiare », « non rubare »...); 3) norme *derivate remotamente*, per comprendere le quali non basta la enunziazione, ma si esige un ragionamento accurato (es., la malizia di atti interni; malizia di alcuni atti esterni, quali la polluzione, la bugia o lo spergiuro per legittima difesa, l'onanismo in particolari circostanze). Ebbene circa il primo gruppo non si può ammettere l'ignoranza invincibile nelle persone che abbiano l'uso sufficiente di ragione; si dà, semmai, ignoranza soltanto per incapacità o insufficienza mentale. Circa i principi derivati immediatamente, essi esigono una certa capacità di ragionare e quindi uno sviluppo più avanzato di ragione; perciò può darsi che alcuno ignori questi principi per qualche tempo. Ma non per lungo tempo: i teologi non precisano la durata di questo tempo, che, ovviamente, dipende dalle circostanze personali di sviluppo intellettuale, di educazione, d'ambiente: per persone selvagge, semiselvagge, analfabete... si deve ammettere la possibilità che questo tempo possa protrarsi di qualche anno, cioè fino a quando la persona abbia acquistata la forza intellettuale di riflettere e ragionare da sola, non già dietro i suggerimenti e gli esempi altrui. Circa le norme derivate remote è, secondo il pensiero comune, possibile l'ignoranza invincibile di esse anche per lungo tempo pur nelle persone di qualche istruzione. Conviene qui osservare come per sè non basta che sia enunziato a simili persone un principio perchè cessi in essi l'ignoranza o la buona fede, ma è necessario che ciascuno si renda personalmente conto sufficiente della verità oggettiva contenuta in quella affermazione.

B) In merito al secondo problema (mutabilità del diritto naturale), in genere si distinguono principi *essenziali* alla natura, senza i quali v'è un totale disordine, e principi *perfezionativi* della natura; come pure si distinguono principi *assoluti* e principi *condizionati* al volere positivo del Crea-

tore. Nella prima categoria, dei principii essenziali assoluti (es. illiceità della poliandria, della irreligione...) non si può dare alcuna mutazione nè intrinseca nè estrinseca; nei secondi (es. illiceità della poligamia, libello del ripudio, diritto alla proprietà, alla vita...) la L. naturale è intrinsecamente immutabile, mentre è *mutabile estrinsecamente* per volere espresso di Dio, come avvenne nell'Antico Testamento (ad es. per la poligamia) e come può avvenire sempre (ad es. quando l'aggressore ingiusto dà diritto alla legittima difesa, la necessità estrema dà diritto alla proprietà altrui).

VI. Per la L. positivo-divina (Antico e Nuovo Testamento), in quanto conveniente, possibile ed effettivamente realizzata, rimandiamo alle apposite voci: LEGGE MOSAICA, RIVELAZIONE... Notiamo soltanto che a conferma della L. naturale o a sua specificazione, la L. positivo-divina aggiunge nell'A. T. precetti giudiziali e cerimoniali, ormai cessati; nel N.T. aggiunge precetti relativi alla costituzione della Chiesa, alla sua funzione quale mezzo di realizzare la Redenzione, ai Sacramenti. Il N.T. inoltre ripristina nella sua interezza la L. naturale e vi aggiunge una perfezione intrinseca insuperabile: basta riflettere alle sue basi (L. di amore e di misericordia, in uno spirito nuovo, in un nuovo rapporto con Dio, cioè di figli adottivi), alla sua estensione (penetra tra le più profonde intimità del cuore, come il precetto del perdono; riassume tutta la Rivelazione avvenuta), al suo legislatore (Uomo-Dio, Redentore). Intorno ad essa si possono porre due questioni: 1) quando, cessata la L. antica, sia divenuta sufficientemente promulgata e quindi obbligatoria, in atto primo, per tutti; 2) quale potere ha la Chiesa su di essa.

A) La L. antica cessò o con la morte di Gesù o, almeno, colla solenne promulgazione della nuova L. nella Pentecoste, restando in vigore i suoi precetti morali non già in forza della stessa L., ma o per diritto naturale o per conferma nel Vangelo (« *non veni solvere sed adimplere* »). Con l'abrogazione la L. antica divenne *morta*, ma non *mortifera*, e gli stessi Apostoli, compreso S. Paolo, alcune volte ne seguirono le cerimonie. Non concordano gli autori nel fissare il tempo in cui divenne mortifera, ma generalmente non si oltrepassa il tempo della distruzione di Gerusalemme. La L. evangelica, fondata immediatamente da Cristo per tutti gli uomini e per tutti i tempi futuri, *oggettivamente* cominciò con la cessazione dell'antica, e quindi almeno dalla sua promulgazione nella Pentecoste; ma *soggettivamente* obbligava i singoli secondo che essi venivano a conoscerla. Quando però fu sufficientemente divulgata, cominciò a obbligare *tutti*, benchè chi la ignora incolpevolmente sia scusato da peccato; questa divulgazione sufficiente è da alcuni fissata alla distruzione di Gerusalemme, mentre altri rimettono la soluzione del problema alla divina Provvidenza.

B) Riguardo al potere della Chiesa sulla L. evangelica, essa non ha alcuna potestà diretta di dispensare, sostituire, derogare, non potendo l'inferiore o il ministro aver potere su quanto dispose il superiore, se non entro le misure espressamente concesse. Tuttavia la Chiesa: 1) ha vera e propria autorità di *interpretare* la L. evangelica autenticamente e infallibilmente; 2) di *fissare* o *specificare* alcuni punti lasciati da Cristo indeterminati, come nella materia dell'ordinazione sacra; 3) può *impropriamente dispensare* dall'obbligazione della L. divina, quando essa dipende da un fatto umano, il quale viene dalla Chiesa per cause proporzionate rescisso, come nel caso del MATRIMONIO soltanto rato (v.).

VII. — Per tutte le LL. umane si esige che il loro autore abbia vera e propria autorità pubblica (di GIURISDIZIONE, v.) non solo di governare, ma anche specificatamente di emanare LL., poichè da tempo è invalso il principio della divisione dei poteri pubblici. Il potere dominativo e domestico, di natura privati e destinati al bene particolare, danno origine al PRECETTO (v.). Nella stessa autorità pubblica chi detiene il potere amministrativo o giudiziale o coercitivo, deve camminare entro i limiti fissati in precedenza dalla L. per mezzo dell'autore competente.

Nella Chiesa, per vero, non si ha una distinzione perfetta dei pubblici poteri, ma chi possiede il potere legifero gode pure degli altri poteri: benchè nell'esercizio demandi abitualmente o volta per volta tutti o in parte questi poteri ad organi o persone fissate dalla stessa L., oppure scelti straordinariamente.

A) Per diritto divino la pienezza del potere giurisdizionale (legislativo, amministrativo, giudiziale e coercitivo, oltre quello di magistero, sulla natura del quale si disputa se sia o non sia distinto) spetta al PAPA (cann 218-220, 1556); lo stesso CONCILIO ECUMENICO ha tale qualifica a condizione che sia convocato, presieduto, confermato dal Papa (can 222); subordinatamente al Papa, ancora per diritto divino, entro il loro territorio per tutti, e fuori del loro territorio solo per i propri sudditi a norma del can 14, gode piena giurisdizione il VESCOVO residenziale (cann 329, 334-336, 344, 362, 201). Per diritto ecclesiastico, partecipato in varia misura, godono di potere giurisdizionale legislativo i METROPOLITI (cann 272, 274), alcune volte i PATRIARCHI e PRIMATI (can 271), i VICARI e PREFETTI apostolici (can 294), gli AMMINISTRATORI apostolici (cann 313-315), gli ABBATI e PRELATI *nullius* (can 323), i CONCILI plenari e provinciali (can 281), i SUPERIORI maggiori delle religioni clericali esenti e relativi CAPITOLI (can 501), e in genere gli altri ORDINARI (can 198). I DICASTERI e le CONGREGAZIONI ROMANE per sè non hanno potere legifero; soltanto la Commissione per la interpretazione autentica del CJC ha potere di interpretarlo autenticamente, con le conseguenze previste dal can 17 § 1 e 2 (Benedetto XV, 15 settembre 1917), v. queste voci. Tenute presenti le attribuzioni precedenti al CJC a norma del can 2, si potrebbe discutere se la S. Congr. dei RITI continui ad avere potere legifero. In pratica, poichè ogni decreto e istruzione importante sono dalle Congregazioni e Commissioni Romane sottoposti all'approvazione del Papa, la questione, da risolversi in teoria negativamente, diviene inutile.

B) Il legislatore ecclesiastico ha al suo potere *limiti* precisi, fissati dalla capacità giuridica delle persone (can 12, 87), dalle eventuali autorità superiori, dalla materia, dal territorio e dai soggetti su cui il legislatore può esercitare il potere (cann 13 s). Riguardo alla *materia*, con precisione, brevità e chiarezza LEONE XIII (*Immortale Dei*, 1 novembre 1885, in I. GIORDANI, *o. c.*, p. 74), ricordato il duplice potere da Dio costituito per il conseguimento del duplice fine della società

umana, e richiamata la verità dell'armonia che nel disegno divino deve regnare fra la Chiesa e lo Stato, fissa l'ambito del potere ecclesiastico: « Tutto ciò che nel mondo in qualunque guisa ha ragione di sacro, tutto ciò che riguarda la salute delle anime ed il culto divino, o che tale sia per sua natura ovvero per il fine al quale si riferisce, cade sotto la giurisdizione della Chiesa ». Sottili questioni giuridiche furono agitate circa la personalità o territorialità della L. in genere e della L. ecclesiastica in specie. L'evoluzione storica passa dal principio strettissimamente personale nel diritto classico romano al principio odierno opposto della territorialità. E benchè la Chiesa ponga come presunzione che la L. si presume *territoriale, non personale*, a meno che non consti del contrario (cann 8 § 2), con le relative conseguenze dei cann 13 s, 215, 201, 334 § 1, 94, si hanno amplissime eccezioni: per gli Orientali (can 19), per i religiosi (can 501 s), oltre quanto è disposto dal can 13 s.

Circa la *materia strettamente spirituale* si agitano due questioni (sugli atti interni ed eroici).

C) Può la Chiesa comandare ***atti interni?*** Evidentemente la Chiesa ha potere di comandare e di fatto comanda atti esterni, ma umani, cioè congiunti necessariamente con l'elemento interno, essendo questo indispensabile al suo fine (es., la Messa festiva, il breviario, l'amministrazione e recezione dei Sacramenti...), azioni da compiersi *modo humano*, con l'intenzione e attenzione relative sufficienti. È da notare che il potere su questo elemento interno non può dirsi indiretto, ma è di sua natura diretto, essendo oggetto immediato della L. Invece per gli atti *puramente interni* molti teologi e canonisti, particolarmente gli antichi, con S. Tomaso, S. Alfonso, Benedetto XIV, stanno per la negativa, mentre fra i recenti parecchi di grido dicono più probabile l'affermativa, con argomenti non disprezzabili. La questione elegante si risolve in pratica col principio: nel dubbio la presunzione sta per il superiore. Inoltre tutti concordano nell'affermare tale potere della Chiesa nel porre condizioni per l'acquisto delle indulgenze ed altri favori spirituali e nella interpretazione autentica della L. divina circa gli atti interni; in campo non legislativo, godono di tale potere il confessore per il foro sacramentale e il superiore religioso in forza del potere derivatogli dal voto d'ubbidienza.

D) Può la Chiesa comandare ***atti eroici?*** Questi sono certamente oggetto della L. divina (naturale e positiva) senza eccezioni. La Chiesa regolarmente comanda cose più ardue della L. civile (ma in modo materno, verificandosi che il suo giogo è soave), ma non comanda cose « eroiche », poichè ciò non è conforme alla economia del Vangelo, il quale, esigendo già l'eroicità nei precetti della L. naturale e rivelata e comandando a tutti una perfezione essenziale, a tutti accessibile, lascia ai generosi, a titolo di Consiglio (v.), un'ulteriore perfezione. Effettivamente la Chiesa nei riguardi dei fedeli si limita a poche LL. e in sè facili. Ma nei riguardi di chi *liberamente accetta un ufficio o uno stato con particolari oneri*, impone atti eroici. Anche qui la L. si limita a oggetti necessari o molto utili: così è il celibato nei chierici (can 132), la clausura papale (can 597 ss); l'ipotesi del can 2205 § 3 (cf. can 2229 § 3, 3°) più che L. ecclesiastica è interpretazione della L. naturale e divina. Del resto in alcune circostanze la stessa autorità civile per il bene comune può imporre atti eroici, per es. in tempo di guerra ai soldati.

E) Poichè nella Chiesa l'autorità direttamente deriva da Dio al Papa, la comunità in quanto tale non ha parte alcuna nella costituzione e nella obbligatorietà della L., contro le opinioni del Regalismo (v.), del Gallicanismo (v.) d'ogni colore; con che, anche nei riguardi del potere civile, si esclude in generale, tranne concessioni della Chiesa stessa, ogni forma di « *regio placet* », di « *exequatur* », di « *appellatio ab abusu* »...

Rimedio contro eventuali LL. ecclesiastiche localmente inopportune è il ricorso da parte dei vescovi (singoli o solidali), con effetto in sospensivo (attualmente, stante il can 9, tre mesi di vacanza della L.; la questione dell'effetto in sospensivo non ha grande valore). La L. stessa, del resto, dà alla comunità, nei limiti previsti dai cann 25-30, la possibilità di rendere col tempo inefficace la L. per mezzo della Consuetudine, ma, si badi, nel caso non si tratta di un potere nativo del suddito di considerarsi esente, poichè la consuetudine ha forza legale proprio dal legislatore stesso.

VIII. — Effetti della L. Il legislatore umano (eccl. o civile) in materia che non infirmi il diritto divino, ha potere discrezionale di creare diversi effetti nella L., secondo che giudichi utile al fine della stessa L. Così si danno LL: ***irritanti***, per cui l'atto eventualmente posto da persona giuridicamente capace si considera non giuridicamente esistente (es., cann 103, 542, 572, 765, 873, 876, 1094 s...); ***inabilitanti***, per cui la persona è privata dal diritto di porre un determinato atto giuridico (es., cann 1067, 1072, 1075 s, 1971 § 1, 2264 s); benchè non assolutamente, la L. irritante provvede al bene comune, l'inabilitante trova nel soggetto l'assenza d'una qualità o una colpa; ***morali***, obbliganti in coscienza sotto pena di peccato, senza ulteriori effetti (le LL. comuni della Chiesa hanno tutte e sempre tale obbligazione); ***soltanto penali*** (v. sotto); ***miste*** (morali con effetti penali).

Scopo della L. è di promuovere un bene oppure di allontanare un male o pericolo eventuale. In proposito può avvenire che nel caso particolare la L. divenga inutile o nociva. Se per l'individuo diviene *positivamente nociva* (incommodo grave proporzionato), cessa. Quando invece diviene solo *negativamente nociva* (inutile), il can 21 stabilisce che le LL. emanate nella presunzione d'un *probabile pericolo comune* non cessano; per le altre, pur disputandosi speculativamente circa la loro obbligatorietà, nel caso singolo, per evitare abusi facili, in pratica si considerano obbliganti.

Di fronte all'usurpatore (tiranno *ex parte tituli* o *ex parte exercitii*) il fedele si trova in condizioni dolorosamente critiche. L'usurpatore favorito, in genere dalla prepotenza civile, non ha potere alcuno e i suoi atti sono nulli. Per evitare mali maggiori, salvo però sempre il can 2205 § 3, il fedele può esternamente adattarsi, e, nelle materie segnate dal can 2261, può dipendere dall'usurpatore (v. sotto).

Connessi col potere legifero sono nella Chiesa i poteri di interpretare, dispensare, far cessare la L.

IX. Intepretazione della L. È già nella natura del linguaggio umano, nella limitatezza dell'intelligenza e nella mutabilità delle circostanze che una L. difficilmente riesca ad escludere ogni oscurità o ambiguità; il che avviene soprattutto perchè

la L. usa termini brevi e dà disposizioni generali. Eppure la L. deve essere norma sicura, nè si può permettere che il suo significato sia lasciato nell'incertezza, dovendo regolare l'attività quotidiana; d'altra parte, lasciando all'individuo la libertà di dare alla L. un senso, si favorisce la distruzione della stessa L. S'impone, dunque, la necessità dell'*interpretazione* autorevole, la quale altro non è che la manifestazione del senso genuino della L. La L. è voluta dal legislatore; ma questi espresse la sua volontà nelle parole usate; dunque *l'interpretazione è la dichiarazione della volontà del legislatore contenuta nelle parole della L.* Si danno 4 specie di i. nella legislazione canonica:

A) *i. autentica*, procedente dal legislatore o da chi ne ebbe l'autorizzazione, e che ha tutte le qualità della L. Se è *estensiva* o *restrittiva*, viene a modificare la L., è parzialmente L., ha bisogno di promulgazione e non ha forza retroattiva. Se invece è soltanto *dichiarativa*, in quanto il senso da essa dato è sufficientemente contenuto nella L., cui non porta modificazioni ma piuttosto specificazioni, non ha bisogno di promulgazione ed ha forza retroattiva: se viene pubblicata, è più per convenienza che per necessità (can 17 §§ 1–2).

B) *i. giudiziale*, data da organi pubblici autorizzati a norma della L. a dirimere le questioni private con poteri giudiziali. Essa (can 17 § 3) ha forza obbligatoria fra le parti contendenti e per la persona nei riguardi della quale fu staccata la sentenza. Può avvenire tuttavia che, specialmente quando procede dagli organi supremi e venga applicata in modo uniforme in più casi, costituisca una norma di giurisprudenza valevole, in difetto di L. chiara, a norma del can 20 (*stile e prassi della Curia Romana*).

C) *i. dottrinale*, data da autori competenti, quotati e concordi. Il CJC non dà alcuna norma specifica, ma valorizza questa i. nel can 20 ponendo la « dottrina comune e costante dei dottori » come sussidio giuridico cui si debba ricorrere in mancanza di altre prescrizioni chiare; del resto, la Curia Romana rimanda spesso « ad probatos auctores ». *Provati* autori poi sono non quanti scrissero o scrivono, ma coloro che sono citati comunemente, specialmente in Curia.

D) *i. usuale*, data dalla CONSUETUDINE (v.), a norma del can 29.

E) Il CJC, poi, nei cann 18-20 assegna le regole per una buona i. Il can 18 fissa i principi per interpretare la L. stessa, dicendo che essa deve intendersi secondo il senso genuino (giuridico, evidentemente) delle parole prese nel loro testo e contesto; restando qualche dubbio si deve ricorrere agli eventuali luoghi paralleli del Codice, al fine della L., alle circostanze storiche, locali, personali che dettarono la L., e alla « mente del legislatore » (non meglio determinata). Questi criteri legali devono essere tenuti presenti specialmente nell'i. giudiziale e dottrinale. Il can 19 vuole dichiarato ancora qui un principio generale del diritto can.: doversi ampliare i favori, ma restringere le prescrizioni odiose; e « odiose » devono essere interpretate *strettamente* le LL. penali, quelle che restringono il libero esercizio dei propri diritti (come le LL. irritanti, inabilitanti), quelle che contengono una esenzione dalla L. Il can 20 prevede la mancanza di una norma legale certa per qualche caso particolare; in tale ipotesi il problema deve, risolversi ricorrendo a LL. date per casi analoghi ai principi generali del diritto (canonico) temperati con l'equità can., allo stile e prassi (giurisprudenza) della Curia Romana, alla dottrina comune e costante dei dottori.

Si ha infine un'interpretazione esulante dalla L. con l'EPICHEIA (v.).

F) Unico organo per l'i. autentica del CJC è la relativa COMMISSIONE (v.) istituita appositamente da Benedetto XV. Parecchi canonisti raccolsero le sue risposte (ed altri documenti di vario valore, aggiungendovi alcuni brevi commenti o rimandi a riviste).

X. — **La dispensa dalla L.** è una applicazione dell'equità canonica: scioglimento dall'obbligazione di una L. in un caso particolare, accordato dal competente superiore (can 80). La d. non è cessazione della L.: essa suppone che la L. debba potersi osservare (distinguendosi per questo dalle « cause scusanti »); ma per ragioni estrinseche alla L., che si presentano in un caso particolare, rendendone più gravosa del previsto l'osservanza, il legislatore o il superiore autorizzato sospende in quel caso il dovere dell'osservanza. Neppure devesi la d. confondere con la *licenza*, la quale è un modo prescritto dalla L. nell'osservanza: chi chiede e usa la licenza, osserva la L., mentre chi chiede e usa la d. si sottrae all'osservanza. È importante tale distinzione, poichè la licenza in caso di impossibilità d'accedere al superiore, si può legittimamente presumere, non così la d.

La d. può essere accordata dal legislatore o da chi ne ebbe il potere; e deve assegnarsi al potere giurisdizionale esecutivo. Nelle LL. eccles., quindi, ha tale potere il Papa; ma questi, in alcune LL., benchè possa, di fatto non dispensa mai (es., il celibato nel sacerdozio), in altre *vix aut raro*, nella maggior parte *solet*. Questa pratica ha importanza per gli inferiori, in quanto possono valersi per es. del can 81 per dispensare da quelle LL. in cui il Papa *solet* dispensare. Il cit. can. dà agli Ordinari (vescovi e assimilati, e superiori maggiori delle religioni clericali esenti) la facoltà di dispensare, quando è difficile ricorrere alla S. Sede e insieme è imminente il pericolo di qualche grave danno, nelle LL. nelle quali suole la stessa S. Sede dispensare. La « difficoltà » (non l'impossibilità) del ricorso può dipendere da svariate cause: stato di emergenza, censura postale, caso improvviso (cf. can 1045: *cum jam omnia sunt parata*). Il « pericolo » (cioè la probabilità fondata, non la certezza) e la gravità del danno temuto sono relativi alla L. La facoltà concessa dal can 81 non deve essere confusa, anche se ha connessione, con la facoltà concessa dal can 1043 ss. Inoltre, per decisione della Com. Pont. per l'interpr. del codice (26–VI-1947), la facoltà del can 81 non vige quando si possa ricorrere al Legato pontificio, il quale possa a sua volta comunicare facilmente con la S. Sede.

È da tener presente che il potere di dispensare dalla L. eccl. è giurisdizionale, e quindi di esso non godono, per es., i superiori (e superioresse) laici negli Istituti religiosi. L'autorità può esercitarlo in favore dei propri sudditi dappertutto, per i pellegrini (forestieri) soltanto entro il proprio territorio e fino a quando questi restano in detto territorio; non è necessario però che il dispensante sia attualmente nel territorio per conce-

dere la d.; e in materia non giudiziale egli può pure dispensare se stesso (can 201).

Per la d. si esige sempre un *motivo sufficiente* (causa « giusta e ragionevole », secondo il CJC), tenuto conto della gravità della L. da cui si dispensa: data questa dal legislatore senza motivo, purchè ne sia a conoscenza, la d. è valida; data da altri, è illecita e invalida. Perciò è importante, in ogni richiesta di d., sia per scritto sia a voce, tener presenti le norme relative ai rescritti contenute nei cann 39-46. In caso di dubbio sulla *esistenza* della causa giusta, non si può chiedere la d. senza appurare la verità; in dubbio sulla sufficienza della causa, si può lecitamente chiedere e concedere la d. (can 84).

La d. può riguardare un singolo atto senza effetto alcuno (es., d. dal precetto festivo), oppure con effetto duraturo (es., d. da impedimento matrimoniale: in questa ipotesi, anche se non usata la d., il suo effetto rimane), o può riguardare più atti successivi (es., d. dal digiuno per un malato: in questa ipotesi la d. cessa col cessare della causa motiva, col cessare dell'autorità del superiore se fu concessa « ad beneplacitum »).

XI. — Cessazione della L. La L. è emanata a tempo indefinito, ma può avvenire che le mutate condizioni abbiano a renderla inutile o nociva, oppure abbiano a consigliare altri provvedimenti.

A) Cessa la L. **ab extrinseco** per opera del legislatore: *a*) quando revoca una L. espressamente (*abrogazione* se la sopprime totalmente, *derogazione* se parzialmente), oppure equivalentemente (sostituendone un'altra opposta, riordinando ex novo la materia: *obrogazione*). Generalmente il legislatore provvede in ogni suo atto legislativo a coordinare la nuova L. con le norme preesistenti (cf. cann 3-6), come pure a sopprimere LL. particolari eventuali (can 22); ma, in caso di dubbio, sta il principio *omnis correctio in jure est odiosa*, e quindi, fin che è possibile, si devono concordare le LL. (can 23). Cessa pure la L. ab extrinseco con una *consuetudine* (generale o particolare) giuridicamente valida a norma dei cann 25-30.

B) Cessa la L. **ab intrinseco**, quando cessa totalmente, adeguatamente e per tutta la comunità il fine per cui fu la L. emanata, in modo che l'osservanza della L. diverrebbe « nociva ». Se l'osservanza divenisse soltanto « inutile » per la comunità, si disputa, ma una sentenza probabile sostiene che la L. cessa. Se invece il fine della L. cessa totalmente e adeguatamente in un caso particolare in modo che l'osservanza divenga soltanto inutile, per le LL. fondate sulla presunzione d'un pericolo comune non cessa l'obbligazione (can 21), per le altre non è improbabile che cessi, salvo il pericolo di allucinazione; se la osservanza invece divenga nociva, si verifica la causa scusante o si dà luogo all'epicheia.

XII. — Il fine della L. La L., in quanto distinta dal precetto, ha di mira la **collettività** e il **bene comune**. Non si esige che riguardi tutta la collettività dei fedeli, ma almeno una parte da ritenersi persona morale: gli autori sono fecondi di sentenze nei casi specifici di parrocchia, confraternita, istituti diocesani . . . Nè deve pensarsi che nella comunità la L. debba obbligare effettivamente tutti e singoli i membri; basta che la disposizione sia data in forma generale a tutta la comunità, anche se tocca una o poche persone individue: chiunque nella comunità sia nelle previste condizioni, deve stare a quelle norme; così è che il CJC ha disposizioni per vescovi, parroci, giudici . . ., considerati bensì come persone singolari ma non già come individue, cioè non si tiene conto della persona fisica ma dell'ufficio da essa assolto, che ha sempre fisionomia pubblica (cf. can 145).

È da intendersi rettamente, soprattutto nel campo canonico, anche l'altro elemento della L.: lo scopo del bene comune. La Chiesa, a differenza della società civile, oltre il bene sociale e l'ordine pubblico, ha per scopo diretto e immediato la santificazione di ciascun fedele (bene privato); ed è opportuno sapere come nullameno la L. ecclesiastica realizzi il bene comune.

Nella sfera della Chiesa ciò deve intendersi del bene sociale della comunità sia *direttamente* o *collettivamente* (prescrivendo essa un oggetto che giova primieramente alla collettività; per es., la residenza dei parroci), ma anche *indirettamente* e *distributivamente* (prescrivendo essa cose che giovano all'individuo in quanto persona singolare e, quasi per ridondanza, alla comunità, per es., l'ufficio divino, la meditazione). Con finezza non inopportuna si deve qui distinguere il bene « privato » e il bene « individuale »: il primo tocca distributivamente (uno per uno) molti membri della comunità, il secondo benefica per sè solo una persona.

XIII. — Stabilità della L. Per questa caratteristica, la L. si sottrae alle circostanze emergenti transeunti. La L. viene emanata ordinariamente a tempo indefinito. Benchè, per es., in campo civile, il bilancio dello Stato debba essere approvato ad ogni esercizio dal corpo legislativo con le formalità proprie della L., ciò può e deve spiegarsi come « applicazione » di L. precedente, non già come vera formulazione di nuova L. In genere, con tale spiegazione i giuristi, tranne pochi dissensi, vedono nella stabilità un carattere essenziale alla L.

XIV. — Promulgazione della L. Il can 8 § 1 sancisce, togliendo da Graziano: *Leges instituuntur cum promulgantur*. La pr. è la pubblicazione autoritativa della L., o, se più piace, la pubblica intimazione da parte del legislatore della sua volontà espressa con la L. Alcuni considerano la pr. come elemento costitutivo intrinseco della L., argomentando dal passo citato; altri la dicono condizione necessaria estrinseca.

Nel diritto civile, data la divisione dei pubblici poteri, si suole distinguere una triplice fase: a) *sanzione* (o costituzione), per cui la L. prende forza imperativa, ed è atto del corpo legislativo: b) *promulgazione*, atto solenne al capo di Stato che, in forza del potere esecutivo, riconosce la legalità e obbligatorietà della disposizione; c) *pubblicazione*, atto ancora del potere esecutivo del capo di Stato, per cui la L. viene autoritativamente portata a conoscenza della società. I tre atti, nella Chiesa, non sono distinti: il primo si identifica col secondo, ed esige necessariamente il terzo per la sua efficacia giuridica, almeno in sede pratica. Ciò è logica conseguenza della natura del potere giurisdizionale nella Chiesa.

Il decorso dei secoli vide vari modi di pr. a seconda della maggiore o minore estensione della comunità e delle condizioni di civiltà: l'annunzio a voce, il pubblico editto, il bando medioevale, l'affissione *ad valvas* delle 4 basiliche romane . . . La

Rivoluzione francese e in seguito tutte le nazioni civili fissarono l'inserzione della L. nella *Gazzetta* o *Bollettino ufficiale*. Questa norma fu prescritta anche per la Chiesa da Pio X (1908).

Secondo le circostanze, l'ampiezza della comunità, il legislatore fissa un periodo (*vacanza della L*) fra la pubblicazione e il giorno in cui la L. inizierà ad obbligare, nel qual periodo ogni atto dovrà regolarsi secondo la L. preesistente o resterà del tutto libero. Per le LL. pontificie la « vacanza » è fissata in 90 giorni a partire dalla data del numero del bollettino ufficiale (*Acta Apostolicae Sedis*) che reca la L., salva disposizione contraria e tranne il caso che la materia della L. esiga immediata osservanza (dichiarazione del diritto divino; proibizione d'una devozione, d'un libro . . .).

XV. — **Obbedienza alla L.** Quando la materia della L. umana è o indifferente o soltanto buona, ma non necessaria per diritto divino, sta il principio che nessuno è obbligato all'impossibile. Quindi per motivo proporzionatamente grave, per cui la L. divenga nociva (non soltanto inutile), si ammettono *cause scusanti* (ignoranza, incomodo, timore, violenza; in ultima analisi, l'impossibilità fisica o morale). La persona può inoltre sottrarsi alla L. portandosi in luogo dove essa non obblighi (quando non si tratti di L. « personale »), o ricorrendo, secondo le norme giuridiche, a privilegio o a dispensa (*cause esimenti*); inoltre il diritto eccl. riconosce, entro determinate condizioni, la possibilità di rendere inefficace la L. con la *consuetudine* giuridica contraria (cann 25-30). La distinzione tra cause « scusanti » e « esimenti » interessa anche per il fatto che è sempre lecito porre una causa esimente, pur con la precisa volontà di esentarsi dalla L., il che non sempre è lecito trattandosi di cause scusanti.

La L. civile, cui si applica quasi tutta la dottrina esposta, presenta alcuni gravi problemi morali: A) se ed entro quali termini l'autorità civile possa obbligare in coscienza; B) se e quando si diano LL. soltanto penali; C) quale atteggiamento si debba tenere di fronte a LL. ingiuste e al tiranno; D) e di fronte a eventuale usurpatore.

XVI. — **Obbligo di coscienza.** Il potere del legislatore civile di imporre obbligazioni in coscienza è oggi molto discusso. Teoricamente dal momento che « non v'è potere se non da Dio » e che il « resistere al potere è resistere a Dio » (cf. *Prov* VIII 15 s, *Sap* VI 2 ss, *Rom* XIII 1-7, *I Petr* II 13 ss), non v'è dubbio sulla possibilità di un obbligo civile di coscienza: i Padri e teologi generalmente concordano (cf. i principali passi in Lo GRASSO, *Ecclesia et Status, fontes selecti*, nn. 2, 28, 35, 98, 102, 413, 649 ss, 661 ss, 690, 696). Ma, in concreto, *oggi* molti sostengono che la maggior parte delle LL. statali non obblighino in coscienza, se non indirettamente, dopo la sentenza giusta del giudice, sia perchè si ha oggi una tale moltitudine di LL. che riesce impossibile conoscerle, sia perchè oggi dominano nei poteri civili le idee di separazione del « morale » dal « civile », in modo che il legislatore, ponendo per base dell'ordinamento sociale un fondamento umano non religioso, pare accontentarsi che la sua L. sia osservata almeno per forza, sia perchè di fatto molti cittadini retti pensano e praticano senza preoccuparsi di obbligazione di coscienza e quindi non sarebbe equo imporre pesi diversi ai sudditi, sia perchè l'autorità, che deve usarsi con discrezione, può ottenere il bene della comunità anche senza obbligazione morale e quindi non deve spingere di più il suo potere. Le ragioni sono suggestive, benchè non apodittiche, e la sentenza esposta deve ritenersi veramente probabile.

Ma poichè in questa sentenza si deve riconoscere che almeno alcune LL. devono obbligare in coscienza, nasce il problema di sapere quali LL. sono tali. In genere si ritengono obbliganti in coscienza: *a*) le LL. che sanciscono il diritto naturale o divino, come pure quelle che determinano il diritto naturale indeterminato (furto, omicidio, restituzione, doveri familiari; diritto di proprietà, successione ereditaria; in genere le LL. che regolano i diritti patrimoniali privati, nella loro nascita, nel loro uso, durata, estinzione; le LL. sindacali, per motivi toccanti le condizioni essenziali dell'atto-contratto con un demente, e non per le eventuali formalità giuridiche prima della sentenza del giudice); *b*) tutte le LL. giuste dopo la sentenza giusta del giudice (però se questa si fonda su un fatto inesistente o applica una L. ingiusta, non v'è obbligo alcuno); c) tutte le LL. « comunemente » ritenute obbliganti in coscienza (il giudizio si fonda in genere sulla natura della cosa comandata, sulla ragione del bene comune, ad es., in tempo d'emergenza). È da notare che in circostanze di scandalo, di pietà..., alcune LL. possono obbligare in coscienza; e che in caso di dubbio non si deve creare un'obbligazione certa. Le LL. tributarie (v. IMPOSTE, TASSE) e sul servizio MILITARE (v.) si trattano a parte.

XVII. — **La L. soltanto penale** sarebbe quella per cui il legislatore non intende obbligare in coscienza; sicchè la violazione non costituisce peccato e di essa deve rendersi conto soltanto al superiore umano. La natura della *L. soltanto p.* è variamente spiegata; alcuni la dicono obbligazione *disgiuntiva*, come se il legislatore avesse lasciato al suddito la scelta fra l'obbedienza alla L. e la pena comminata. Altri con più ragione, non potendosi supporre il legislatore indifferente di fronte alla sua L., dicono trattarsi di obbligazione *puramente giuridica* o *civile*, ritenendo il legislatore sufficiente che il suddito osservi la L. in foro esterno.

Il primo esempio di simili LL. puramente penali per espressa dichiarazione, è dato dalle Costituzioni dei Domenicani nel Capitolo generalissimo del 1236. Se ne ha un accenno anche nella 23ª *Regula juris, in VI°*. In materia ecclesiastica, chi sostenne la possibilità di simili LL. fu il minorita ALFONSO de Castro. BELLARMINO la negò. Ma con F. SUAREZ la teoria trionfò. In materia civile già dal sec. XV GIOVANNI da Imola insegnò che tutte le LL. civili avessero questa proprietà. Nella Chiesa, praticamente, nessuna L. pontificia, a meno che non si tratti di norme piuttosto direttive in particolari secondari, è soltanto p., ma tutte sono strettamente morali (cf. gli *Statuta* per le suore Tourières, n. 125, di cui in AAS 1931, p. 380). Invece, molte LL. degli Istituti religiosi, che non tocchino materia di voti o i capisaldi dell'Istituto, per dichiarazione espressa generalmente sono penali, anche se, in concreto, la violazione, per circostanze esterne, difficilmente è scusabile da colpa veniale; fa eccezione la Regola francescana (cf. c. 3, lib. V, tit. 12, *in VI°*, e c. 1, lib. V, tit. 11, *in Clem.*).

Le LL. civili, invece, per le ragioni esposte e con le eccezioni riferite, si considerano soltanto penali da un sentenza teologica probabile. I criteri

per distinguere le LL. penali dalle morali in campo civile sono: *a*) il giudizio di persone probe e la loro pratica; *b*) la sanzione penale molto elevata senza proporzione con la colpa; *c*) la materia, quando la L. tocca cose indifferenti per la moralità (LL. di viabilità, polizia...), ma non quando il bene comune esige la sanzione morale, come in materia di giustizia commutativa, in caso di emergenza, di pubblici pericoli, se v'è di mezzo il giuramento o la sentenza del giudice, e simili.

Pur essendo sostenuta dalla quasi totalità degli autori, almeno a partire dal sec. XVI, non si può nascondere che la dottrina delle LL. merepenali presenta gravi deficienze e perfino incoerenze. Dal punto di vista dottrinale, si riscontra una estrema discordanza: 1) nel determinare l'obbligatorietà delle LL. merepenali (obbligo disgiuntivo, obbligo ipotetico, obbligo giuridico solo alla norma, nessun obbligo nè alla norma nè alla pena...); 2) nel determinare in concreto le LL. merepenali (per alcuni tali sarebbero pressochè tutte le LL. civili, per altri solo pochissime); 3) in particolare, nel determinare l'obbligatorietà delle LL. fiscali (tutte obbligano per giustizia commutativa; tutte per giustizia legale; i tributi diretti obbligano per giustizia commutativa o almeno legale, mentre i tributi indiretti obbligano per semplice giustizia legale, o addirittura sono oggetto di LL. merepenali; tutte le LL. fiscali sono merepenali) Ed è pericoloso o, quanto meno, debolmente significativo il ricorrere alla pratica, poichè si sa che i cittadini, anche retti e istruiti, troppo spesso considerano merepenali anche veri obblighi di giustizia commutativa (come pagare i canoni della corrente elettrica e del gas, pagare il biglietto del treno...).

Fra tanta varietà di opinioni si fa strada — a buon diritto, crediamo — l'atteggiamento di alcuni teologi che chiedono una radicale revisione della teoria merepenalista per accertare se la sua esistenza stessa sia legittima, o, quanto meno, per determinarne esattamente l'ambito. Oltre le suddette, altre ragioni legittimano questo atteggiamento: nella teoria merepenalista non sembra del tutto salvo il concetto di legge; si annulla l'obbligo morale di ubbidire ai legittimi superiori civili; si favoriscono i furbi e gli scaltri; si nega nella pratica l'obbligo ammesso in teoria di concorrere al bene comune... Circostanze particolari sembrano esigere la suaccennata revisione: il dovere di rieducare la coscienza sbandata dei cittadini al rispetto della L. e al senso della giustizia; la cooperazione con l'autorità civile alla moralizzazione del sistema tributario... Si può prevedere che il merepenalismo apparirà come una dottrina teoreticamente bastarda, ma introdotta come legittima difesa dell'individuo di fronte alle ingiuste aggressioni dello STATO moderno (v.), cioè come correttivo necessario (non l'unico ma il più attuabile) imposto dall'« equità » contro l'« ingiustizia » della « legalità ». Anche questa distinzione fra « equità » e « legalità » è invero teoreticamente infondata, ma in fatto è posta in essere dalla pratica dello Stato moderno (non solo dittatoriale ma anche democratico). il quale, abbandonata la concezione medievale della L. come « ordine razionale » (« ordinatio rationis », S. TOMMASO) e adottata la concezione della SOVRANITÀ (v.), per cui la L. è degradata ad « atto di volontà » e considerata « creazione » dello Stato, è diventato un leviatanico mostro divoratore dei cittadini indifesi, e può sempre far oggetto di L. e perciò « legale » anche ciò che è ingiusto. Sicchè si dovrà moralizzare la coscienza pubblica e si potrà distruggere la teoria merepenalistica; ma le esigenze che la fecero sorgere risorgeranno, magari in diverse forme, se non sarà moralizzato lo Stato stesso, che ovviamente deve dimostrare di essere il « primo galantuomo ».

XVIII. — **La L. ingiusta.** La storia di tutti i tempi passata e contemporanea ci fa assistere a continui arbitrii perpetrati contro la L. naturale e divina da parte dei detentori dei pubblici poteri. La linea di condotta è indicata chiaramente dal Vangelo (*Mt* 17 s, XXII 21, *Mc* XIII 9 ss, *Atti* IV 19, V 28, *I Pet* IV 16) La cristianizzazione dell'impero romano con la pace di Costantino e specialmente con la dichiarazione di Teodosio che faceva del cristianesimo l'unica religione di Stato, come pure pure la conversione dei popoli germanici, cambiarono la situazione giuridica e morale del mondo. Il principio di diritto naturale *vim vi repellere licet* fu trasferito pure al diritto pubblico; la lotta per le investiture e per le libertà dei Comuni italiani, fra l'altro, prova una linea di condotta nella Chiesa che non era più semplice « resistenza passiva ». Forse il diritto internazionale del tempo diede ai Papi motivo per simile condotta; infatti, all'alba dell'evo moderno, mentre Machiavelli e Lorenzino de' Medici sostengono la liceità del regicidio e della ribellione, mentre all'opposto protestanti e gallicani, compreso Bossuet, affermano la necessità di una soggezione totale ai pubblici poteri, la Chiesa, per es. con Venezia al tempo di Paolo Sarpi e coi re di Francia, segue una condotta di resistenza passiva e legale.

Ma l'applicazione in grande stile di principii contrari al diritto naturale e divino, attuata da varie nazioni nell'età moderna e contemporanea impose ai filosofi cristiani uno studio a fondo della L. ingiusta e mosse la Chiesa a pronunziarsi con chiarezza. La sua dottrina si può riassumere nei punti seguenti:

a) Ogni L. intrinsecamente ingiusta non esiste; accettarla e seguirla è illecito, e quindi si deve opporre ad essa la resistenza almeno « passiva » (non obbedire) e « legale » (uso di mezzi riconosciuti dal diritto pubblico, atti a muovere i governanti verso la resipiscenza, come stampa, opinione mondiale, azione diplomatica, proteste..., mezzi che, usati bene, a lungo andare solitamente sono efficaci: cf. LEONE XIII, encicliche *Diuturnum*, *Libertas*, *Sapientiae christianae* (I. GIORDANI, *o. c.*, p 60, 94 s, 112 s); PIO X, enc. *Vehementer*, *Gravissimo officii* (LO GRASSO, *o. c*, p. 284-294); PIO XII denunziante la persecuzione in Ungheria (AAS 1949, p. 29 s).

b) La « sedizione » o « ribellione » vera e propria, con le relative cospirazioni, diretta contro un'autorità legittima allo scopo di mutare un governo non colpevole di aver abusato gravemente dell'autorità, é intrinsecamente illecita: *Mt* XXII 21; *Rom* XIII 1-7; GREGORIO XVI, enc. *Mirari*; PIO IX, *Sillabo*, n. 63; LEONE XIII, enc. *Diuturnum*, *Immortale Dei*, *Libertas*, *Sapientiae christianae*; PIO XI, enc. *Ubi arcano*, condannano questi sistemi.

c) Con opportune limitazioni è lecita, anzi, secondo alcuni teologi, necessaria la « resistenza attiva violenta », escluso il tirannicidio. Così S. To-

Milano, Cortile del palazzo arcivescovile. Statua di Mosè, di Antonio Tantardini.

Incisione in vetro trovato a Porto. Nel frammento si vede la mano di Gesù che consegna a Pietro la nuova Legge evangelica (Da DE ROSSI, *Bullettino*, 1868, p. 38, fig. 3).

La promulgazione della Legge sul Sinai. Formella della porta «dei Paradiso», nel Battistero di S. Giovanni a Firenze, di L. Ghiberti.

Jean Pucelle, La Sinagoga distrutta dalla nuova Legge. Miniatura del Breviario di Belleville (c. 1323). Bibliot. naz. di Parigi.

Roma, Logge di Raffaello. Mosè riceve le tavole della Legge. (Raffaello e Raffaellino del Colle). (Fot. Alinari).

Ivi. Mosè presenta al popolo le tavole della Legge. (Fot. Alinari).

MASO (*Sum. Theol.*, II^{a}-II^{ae} q. 42, a. 2; *De regimine principum*, lib. I, cap. 6), S. BELLARMINO (*De Romano Pontifice*, lib. V, cap. 7), i quali illustrano l'asserto con fatti storici; cf. G. BIANCHI *Della potestà e della polizia della Chiesa*, Torino 1854, vol. I, p. 67-77. La sentenza ebbe solenne conferma da PIO XI (*Firmissimam constantiam*, 28 marzo 1937), che trattò la questione a fondo in merito alla persecuzione del Messico (LO GRASSO, *o. c.*, p. 334 s). Il Papa richiama pure le condizioni per la liceità di questa azione: 1) le rivendicazioni devono aver lo scopo di mezzo e non di fine ultimo; 2) si devono usare azioni lecite e mezzi non intrinsecamente cattivi; 3) adatti e proporzionati al fine, tali che non provochino alla comunità e alla giustizia mali maggiori di quelli che intendono riparare; 4) l'esercizio dei diritti politici e l'uso dei mezzi predetti, toccando problemi d'ordine tecnico, non rientri nei compiti della gerarchia e dell'Azione Cattolica, cui spetta soltanto formare e istruire i fedeli. In altri termini, i teologi per legittimare questa resistenza attiva esigono: 1) il caso di ingiustizia evidente, grave e diuturna da parte dei pubblici poteri, 2) la mancanza di altri mezzi efficaci, 3) la probabilità del successo, 4) la cura di evitare la probabilità di mali maggiori attuali o futuri: il tutto, secondo il giudizio di persone illuminate e, per il campo religioso, dell'episcopato. Le circostanze storiche costituiscono in merito un elemento decisivo.

d) In alcuni casi è lecita la cooperazione materiale in regimi che emanano LL. ingiuste: cf. PIO XI, in AAS 1931, p. 307; PIO XII, ivi 1949, p. 597 s.

XIX. — **Circa l'obbedienza politica all'usurpatore** — tiranno *ex parte tituli*, che arrivi al potere in modo illegale, contro il principe legittimo — si devono distinguere tre momenti: 1) tentativo di conquista del potere da parte dell'u.; 2) eliminazione pratica della legittima autorità e della efficace resistenza regolare; 3) eliminazione d'ogni probabilità di ritorno del principe legittimo. Nel primo momento, in genere brevissimo, l'individuo può sottrarsi alle LL. dell'u., anche se giuste, salvo il dovere d'evitare mali maggiori a sè e ai suoi. Nel secondo momento, insegna LEONE XIII, benchè manchi all'u. il potere di legiferare e di sentenziare, le LL. dell'u., supposte oneste, si devono osservare quando l'u. è comunemente tollerato, fermo restando ai sudditi il diritto di scuoterne l'autorità con mezzi giusti; anche una convenzione internazionale, stabilita già prima della guerra del 1914, si pronuncia in questo senso, supponendosi, per il bene comune, che il principe legittimo o magari Dio stesso sancisca le LL. giuste dell'u. Nel terzo momento, col tacito consenso della comunità, si ha il passaggio dei poteri al nuovo regime, fermo restando quanto si disse circa la L. ingiusta e la relativa resistenza: cf. LEONE XIII, *Au milieu*, 16 febbraio 1892, circa la terza repubblica francese.

XX. — La crisi della L. La L., strumento derivato da Dio per il bene della comunità, oggi giorno è troppo decaduta per colpa di quanti pretendono legiferare trascurando i rapporti che la L. (e, di conseguenza, il legislatore) ha con la L. naturale, e con l'ordine divino, dando alla comunità la sensazione infausta di mutabilità dilettantistica capricciosa, di farraginosità disorientante, disgustosa, di faziosità demagogica spudoratamente intesa al trionfo di un partito o di un gruppo sociale in contrasto col vero bene collettivo. L'invilimento della L. nella pratica dei governi e nell'opinione dei sudditi non è che la tragica eco della generale immanentizzazione di tutti i valori morali e politici maturata, dopo il tramonto del medioevo, dalla filosofia dell'umanesimo, del panteismo, del soggettivismo, dell'idealismo, del positivismo, in contrasto col concetto cristiano dell'uomo e della società.

Su questa luttuosa degradazione della L., causa e insieme sintomo della nostra decadenza spirituale, si è lucidamente intrattenuto PIO XII nel discorso per l'inaugurazione dell'anno 1949-50 della S. Rom. Rota (13-XI-1949: cf. *L'Osserv. Rom.*, 14 e 15-XI-1951). Non sapremmo far di meglio che riassumerlo.

Le cause immediate di tale crisi sono da ricercarsi principalmente nel positivismo giuridico e nell'assolutismo di Stato. Queste due posizioni del resto si implicano reciprocamente: infatti, sottratta al diritto la sua base costituita dalla L. divina, naturale e positiva, immutabile, altro non resta che fondarlo sulla volontà suprema irresponsabile dello Stato ed ecco posto il principio dello STATO assoluto (v.); a sua volta lo Stato assoluto, sottomette tutte le cose, e primamente il diritto stesso, al suo arbitrio e ai suoi fini. Contro cosiffatte alterazioni occorre ricostituire la genuina fisonomia della giustizia, i cui fondamenti essenziali sono il « vero » diritto e la coscienza.

Nella scienza, come nella prassi giuridica, ritorna continuamente la questione del vero e giusto diritto. Vi è dunque anche un diritto falso e illegittimo? La dizione « diritto falso » è teoreticamente contraddittoria, ma esprime una realtà effettiva, vivamente avvertita anche dai classici pagani: ad es., Sofocle nell'*Antigone* (v. 23-24), fa dire alla sua eroina che, per le cure di Creonte, Eteocle era stato seppellito σὺν δίκῃ δικαίᾳ (= con giustizia giusta). Δίκαιος è colui che compie i suoi doveri verso Dio e verso gli uomini, che è giusto, pio, onesto, probo, umano; δίκη δίκαια corrisponde, dunque, a ciò che noi chiamiamo vero e giusto diritto, mentre χειροδίκης o χειροδίκαιος designa il violento, il quale usa il cosiddetto diritto del più forte, cioè l'uomo del falso e ingiusto diritto. Ebbene la crisi del diritto è appunto l'antagonismo fra il vero e il falso diritto.

Il semplice fatto di essere promulgato dal legislatore come norma obbligatoria nello Stato, non basta a creare un vero diritto. Il « criterio del semplice fatto », semmai, vale soltanto per Dio, nel quale è impossibile una qualsiasi frattura tra « fatto » e « ragione ». Applicare quel criterio al legislatore umano come se la sua L., in quanto sua, fosse la norma suprema del diritto, è l'errore del POSITIVISMO giuridico nel senso proprio (v.), errore che è alla base dell'assolutismo di Stato ed equivale ad una deificazione dello Stato.

Il sec. XIX è il gran responsabile di quest'errore, che per altro ha radici molto antiche (cf. ad es. il principio romanistico: « quod principi placuit legis habet vigorem » e « princeps legibus solutus est »). Se le sue conseguenze hanno tardato a farsi sentire in tutta la loro gravità nella legislazione, si deve al fatto che la coltura era ancora impregnata del passato cristiano e che i rappresentanti del pensiero cristiano potevano ancora quasi dappertutto far sentire la loro voce nelle assemblee

legislative. Lo Stato totalitario anticristiano, che, per principio o almeno di fatto, rompeva ogni freno di fronte ad un supremo diritto divino obiettivo trascendente, svelò al mondo il vero volto pauroso del positivismo giuridico. Così si costituì un cosiddetto diritto « legale » ma « immorale » e « ingiusto » che toglie all'uomo ogni dignità personale; che gli nega il diritto fondamentale alla vita e alla integrità delle sue membra, rimettendo l'una e l'altra all'arbitrio del partito e dello Stato; che non riconosce all'individuo il diritto all'onore e al buon nome; che contesta ai genitori il diritto sui loro figli e il dovere della loro educazione; che considera il riconoscimento di Dio, supremo Signore, e la dipendenza dell'uomo da lui come privi di interesse per lo Stato e per la comunità umana. Questo « diritto legale » ma immorale e quindi « falso diritto » ha sconvolto l'ordine stabilito dal Creatore, ha chiamato il disordine ordine, la tirannia autorità, la schiavitù libertà, il delitto virtù patriottica.

Siamo stati testimoni del modo come taluni, che avevano agito secondo questo diritto, sono stati poi chiamati a renderne ragione dinanzi alla giustizia umana, ad es. nelle repressioni che tennero dietro al chiudersi dell'ultima guerra mondiale I processi, che si sono svolti, non soltanto hanno giudicato dei veri criminali, ma hanno anche dimostrato la intollerabile condizione, a cui una L dello Stato, completamente dominata dal positivismo giuridico, può ridurre un pubblico ufficiale che, altrimenti, per sua natura e lasciato libero nei suoi sentimenti, sarebbe rimasto un onesto uomo. È stato osservato come, secondo i principî del positivismo giuridico, quei processi avrebbero dovuto concludersi con altrettante assoluzioni, anche in casi di vera colpa, poichè gl'imputati si trovavano coperti dal « diritto vigente », avendo agito secondo ciò che questo diritto prescriveva o permetteva. Quei processi sarebbero dovuti cadere primamente sul « diritto vigente » sui profeti, sui propugnatori, sui creatori di una coltura, di un potere statale, di una legislazione, che non riconosce Dio e la L. obiettiva, trascendente.

Per superare la crisi bisogna che l'ordine giuridico ritorni all'ordine morale, il quale è obbiettivamente fondato nella volontà di Dio, espressa nella natura e nella Rivelazione, interpretata dalla retta ragione e dalla Chiesa. Non v'ha altro criterio per distinguere le LL. ingiuste dalle giuste, e cioè il semplice diritto legale dal diritto vero, che quello percepibile già col solo lume della ragione dalla natura delle cose e dell'uomo stesso, quello della legge scritta dal Creatore nel cuore dell'uomo (cf. Rom II 14-15) ed espressamente confermata dalla Rivelazione. Se il diritto e la scienza giuridica non vogliono rinunziare alla sola guida capace di mantenerli nel retto cammino, debbono riconoscere gli « obblighi etici » come norme oggettive valide anche per l'ordine giuridico.

L'organizzazione giuridica della Chiesa cattolica non è mai passata nè rischia mai di passare per una tale crisi. Il suo alfa ed omega è la parola del Salmista: « *In aeternum, Domine, est verbum tuum, stabile ut caelum... Verbi tui caput constantia est, et aeternum est omne decretum iustitiae tuae* » (Salmo CXVIII 89, 160). Ciò vale per tutto il diritto divino e quindi anche per quello che Gesù ha posto a fondamento della sua Chiesa, stabilita come società giuridica (cf. Mt XVI 16-20).

XXI. — L. e spirito: sono i termini di un antico contrasto già rilevato da S. Paolo sotto la forma di contrasto fra L. MOSAICA (v.) e L. evangelica. Fu ripreso in senso eterodosso come contrasto fra organizzazione sensibile giuridica della Chiesa e il « genuino » messaggio evangelico dalle correnti ereticali di tutti i tempi, aspiranti a una assoluta soggettività, interiorità e libertà religiosa. Si ripresenta a ogni momento nella vita della Chiesa sotto la forma di un legittimo problema sempre vivo: come adeguare il giuridismo anelastico e fermo, che è pur necessario alla società della Chiesa, con l'inesauribile « slancio vitale » della sua spiritualità sempre « viva » e sempre « nuova »? come valorizzare ed immettere nella vita sociale-giuridica della Chiesa le forze e le esigenze nuove che il cattolicesimo e la Chiesa, perennemente feconda, continuamente sprigiona nel mondo? come la legittima autorità può introdurre nel suo ordinamento, dando a tutti la certezza della loro intrinseca bontà, le nuove esigenze e le nuove attività spirituali individuali e sociali? La soluzione aberrante: « l'ordinamento giuridico, in quanto tale, è la negazione del messaggio evangelico, in contrasto essenziale con le strutture spirituali del cattolicesimo », è vecchia quanto il pneumatismo ereticale; e fu recentemente riproposta dal KLEIN, nel libro *Grundlegung und Grenzen des kanonischen Rechts* (lezioni all'università di Bonn nel 1946, edite a Tubinga, J. Mohr 1947), messo all'Indice dal S. Uffizio (2-X-1950) In senso ortodosso il problema è discusso da ORIO GIACCHI in uno studio sul matrimonio (lezioni all'univers. cattolica di Milano nel 1940, edite in *Jus*, 1940, p. 398 ss, poi nella introduzione a *Il consenso del matrimonio canonico*, Milano, Giuffrè 1950) Nel porsi il problema dei rapporti tra Chiesa e diritto canonico, tra messaggio evangelico e società ecclesiastica giuridicamentre strutturata, tra cattolicesimo ed ordinamento giuridico, il Klein ripete vecchi errori che vanno da Wicleff, Huss, Lutero, Marsilio da Padova al modernismo: poichè il diritto canonico è un complesso di sanzioni, di obblighi e di poteri umani, che postulano ed esigono coazioni e imposizioni, costituisce per ciò stesso la negazione ed il tradimento del messaggio evangelico: la Chiesa si è corrotta da quando è divenuta società giuridica: dal tempo di Graziano ha perduto la sua originaria essenza, trasformandosi da istituto *sacramentale* e società *libera* in società *giuridica*... Afferma il Giacchi: « ... la corrispondenza tra le esigenze della realtà sostanziale che ad esso [al diritto della Chiesa] è sottoposta e la regolamentazione che di tali esigenze è compiuta nella forma data dalle norme giuridiche, è un problema assolutamente vitale » (p. 5). È d'uopo, quindi, approfondire le note essenziali delle realtà poste a confronto per vedere se realmente la prima (messaggio evangelico) sia o non sia la fonte della seconda (ordinamento canonico); impostare, oggi, il problema nei vecchi termini del massimo teorizzatore delle idee luterane (Sohm), è già un errore di metodo, che porterà ad errate soluzioni di fondo. Ponendo direttamente a contatto le due realtà e notando unicamente gli aspetti contrastanti di esse, « è naturale che possa apparire un contrasto fra esse... anzichè... l'intimo legame... Ma questo contrasto tra i due termini nasce appunto dall'avere ignorato il loro *nesso*...; questo è dato dall'esistenza

della *società*, a cui la Chiesa, per la stessa essenza, dà vita» (p. 8). L'errore fondamentale del Klein sta appunto nell'aver considerato la Chiesa come una realtà astratta, priva di vita sociale, mentre si sa che nel messaggio evangelico l'idea religiosa si sostanzia in un *corpus* ed assume una struttura concreta, in cui i credenti danno vita ad una vera «societas» gerarchica con forme ben definite.

Sicchè l'ordinamento visibile della Chiesa (gerarchia, norme e strutture giuridiche) deriva dalla sua stessa intima natura spirituale evangelica e non annulla l'interiorità del Regno di Dio: come *società* organica, la Chiesa evidentemente postula tutte quelle strutture, senza cui non potrebbe sviluppare la vita religiosa, regolare i rapporti tra i membri della comunità, disciplinarne i poteri, fornire una regola obiettiva di condotta e garantire la sua esistenza: «se si tien fermo questo principio fondamentale, se si intende la Chiesa come comunità, nel mondo anche se non del mondo, si evince chiaramente la necessità, per essa, di un ordinamento. È la necessità che appare già ai primordi della Chiesa, nei quali non mancano certo esempi, anche terribili, di poteri coercitivi nei superiori ecclesiastici e in cui si elabora sostanzialmente tutta la struttura fondamentale della gerarchia ecclesiastica. Una società non può esistere infatti senza un ordinamento giuridico e anzi si afferma, ormai da tempo, che là dove vi è società, vi è ordinamento giuridico; ed appunto attraverso la *societas* dei credenti, l'ordinamento giuridico canonico si collega e si salda con la stessa essenza della Chiesa, dalla quale ha preso vita quella *societas*, e che contiene perciò, implicita, l'esigenza di ordinamento, che essa postula» (p. 10-11).

Se, dunque, lo «spirito» della Chiesa detta la L. e l'ordinamento giuridico della Chiesa, questo deve essere, appunto, «dettato» dallo «spirito», cioè sempre, per quanto è possibile, adeguato alla sua perenne fluenza vitale. L'ordinamento della Chiesa deve costantemente rifarsi a questo principio e perciò «rinnovarsi», mettersi costantemente in «crisi di crescenza», poichè «nel diritto canonico smarrire *il vincolo* tra la sostanza [messaggio evangelico] e la forma [norma giuridica] varrebbe a convalidare la reazione soprattutto protestantica e modernistica, e comprometterebbe in effetti la vitalità stessa del messaggio evangelico». Lo studio vigilante di tale vincolo deve servire al legislatore nella sua opera di codificazione delle norme giuridiche. Serve altresì a bene intendere e rettamente applicare le norme già codificate, poichè il significato e il valore di esse è condizionato dalla sostanza da cui emanano. «Come la *costituzione*, anche l'*attività* della Chiesa è, del resto, un'attività che non le è propria almeno originariamente, ma è la continuazione di un'opera da altri iniziata. Infatti tutta l'attività della Chiesa in qualsiasi direzione, in quanto sia veramente attività di competenza della Chiesa, è soltanto continuazione dell'opera del Cristo; la Chiesa non agisce per sè, agisce per Cristo, in vece di lui e compiendo un'opera che è essenzialmente di lui. Soltanto quando si tengano presenti, con piena conoscenza, questi caratteri sostanziali (che sia necessario poi anche sentirli e viverli spiritualmente è un più ampio problema), si potrà vedere *intus* nell'ordinamento canonico e veramente comprenderlo» (p. 18).

E si eviterà anche l'errore di confondere l'ordinamento canonico con gli ordinamenti civili e di applicare ad esso i criteri di questi: se nella forma il diritto della Chiesa ha le stesse caratteristiche dei diritti laici, si differenzia da essi per natura e per origine. Cf. V. Fagiolo, *Chiesa e diritto canonico,* in *L'Osserv. Rom.*, 6-IV-1951. — *Loi et amour*, numero speciale di *La vie spirit. Supplém.* 15 mai 1951.

XXII. Bibl. — Il trattato *De legibus* si trova presso tutti i teologi scolastici, i commentatori del decreto, delle decretali, della Somma Teol., del CJC, presso moralisti e canonisti, nei manuali di filosofia, scolastica, di filosofia del diritto, nei trattati di diritto naturale. Cf., ad es., S. Tomaso, *Summa Theol.*, I-II^{ae}, q. 98-108. — F. Suarez, *De legibus.* — S. Alfonso, *Theologia moralis*, lib. I, n. 90-208. — Wernz, *Jus decretalium*[2], I, Roma 1905, n. 76-195. — G. Michiels, *Normae generales juris canonici*, I-2, Parigi-Tournai-Roma 1949, con ampia bibl. — S. Romani, *Theologiae moralis introductio,* Roma 1933; *Propedeutica juris can.*, ivi 1940; *Institutiones juris can.*, I, ivi 1941, n. 1-39. 101-218; *De legibus, de legis natura deque virtute*, ivi 1941. — A. Van Hove, *Prolegomena ad CJC,* Lovanio 1945[2]; *Commentarium Lovaniense in CJC,* 4 voll., ivi 1930, 1933, 1936, 1939. — Taparelli d'Azeglio, *Saggio teoretico di dir. nat.*, I-II, Roma 1855. — S. Schiffini, *Disputationes philosophiae natur.*, Torino 1891, n. 105 78, 475-98. — T. Meyer, *Institutiones juris naturalis,* I-II, Frib. i. Br. 1885-90, n. 453-71, 549-76. — G. Renard, *La valeur de la loi*, Paris 1928. — G. Dabin, *La philosophie de l'ordre juridique positif*, Paris 1929.

Per informazioni generali, v. A. Molien in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 871-910. — G. Scherillo, G. Zanoni in *Enc. It.*, XX, 754-61. — J. M. A. Vacant, A. d'Alès in *Dict. apol. de la foi cath*, II, col. 1898-1926 e H. Auffroy, ivi, III, col. 9-21.

Qui a chiarimento e a sviluppo dei punti toccati nell'articolo segnaliamo alcuni dei contributi più recenti.

A) G. William, *The controversy concerning the word «law»*, in *Archiv f. Rechts-u. Sozialphilos.*, 38 (1949 s) 50-75 (varie accezioni del termine L.). — G. Stammler, *Vom Gesetz mit u. ohne Gesetzgeber*, ivi, p. 197-221 (L. significa originariamente tutto ciò che è «valido»). — A. Correia, *Definiçao tomista de lei*, in *Verbum* (Rio de Janeiro), 1945, p. 266 ss. — E. García Mainez, *La definición del derecho*, Mexico 1948. — R. W. Mulligan, *A note on law*, in *The new Scholasticism*, 20 (1946) 257-82. — S. Foderaro, *Il concetto di L. Studi sulla L. nell'ordinamento giuridico italiano*, Milano 1948. v. anche Diritto.

B) G. Ritter, *Ursprung u. Wesen der Menschenrechte*, in *Hist. Zeitschrift*, 169 (1949) 233-63. — R. Ruttiens, *La technique législative*, Bruxelles 1945. — G. Gualtieri, *Il valore della L. I fattori pratici della legalità*, Padova 1946[2]. — E. Merolli, *Sulla genesi ideale della norma giuridica,* Roma 1949. — G. Lesage, *La genèse de l'acte juridique*, in *Rev. de l'univ. d'Ottawa*, 21 (1951) 5*-31*. — T. E. Davitt, *The nature of law*, S. Louis-London 1951. — J. Stone, *The province and function of law*, Cambridge (Mass.) 1950. — C. Goretti, *La normatività giuridica*, Padova 1950. — D. Del Bo, *Gli aspetti essenziali della L.*, in *Annali dell'univ. di Macerata*, 17 (1948) 127-60. — P. Noailles, *Fas et jus*, Paris 1949. — C. Kemp Allen, *Law in the making*, Oxford 1948[4]. — C. Cossio, *Norma, derecho y filosofia*, in *Univ. nacion. de Colombia*, 7 (1946) 167-231. — W. Friedmann, *Legal theory*, London 1949[2]. — A. Levi, *Teoria generale del dir.*, Padova 1950. — J. L. Kunz, *La teoria pura del derecho*, Mexico 1948.

— W. Ebenstein, *The pure theory of law*, Madison 1945. — C. Cossio, *Panorama de la teoria egològica del derecho*, Buenos Aires 1949. — N. Bobbio, *Teoria della scienza giuridica*, Torino 1950. — G. W. Keeton, G. Schwarzenberger, *Current legal problems*, London 1950. — L. Rodrigues, A. Bustamante, *Orientaciones modernas del derecho civil*, in *Rev. de la faculdad de derecho* (Medellin), 1 (1950 s) 27-37.

C) M. Waline, *L'individualisme et le droit*, Paris 1946, 1949². — G. Gurvitch, *Sociology of law*, London 1947. — Morris R. Cohen, *Law and the social order*, New-York 1947. — M. T. Rooney, *Law as an instrument of social policy*, in *The new Scholasticism*, 1948, p. 34-88. — P. Piovani, *Normatività e società*, Napoli 1949. — E. B. Foti, *La L. e la società*, Bordighera 1951.

D) G. Onclin, *De territoriali vel personali legis indole. Historia doctrinae et disciplina CJC*, Gembloux 1938. — E. Pacelli, *La personnalité et la territorialité des lois particulièrement dans la droit canon*, Roma 1945 (ristampa in francese, a cura di D. Staffa, di un importante opuscolo del regnante Pontefice apparso nel 1912). — O. Robleda, *La nulidad del acto juridico. Su teoria* nei codici civili francese, italiano, spagnuolo e specialmente nel CJC, Comillas 1947. — R. Parker, *The criteria of the civil law*, in *The jurist* 7 (1947) 140-70. — M. N. Lohmuller, *The promulgation of law*, Washington 1947. — M. Petroncelli, *Il principio della non-retroattività delle LL. in diritto canonico*, Milano 1931. — A. Van Hove, *De retroactione vel non legum in jure canonico*, in *Ephem. theol. Lov.*, 12 (1935) 551-78. — H. Gerhardingen, *Rückwirkende Gesetze als rechtsphilos. Problem*, in *Archiv f. Rechts-u. Sozialphilos.*, 38 (1950) 509-35. — R. Canzoneri, *L'elaborazione e la formulazione del principio della non-retroattività nelle varie legislazioni*, in *Angelicum*, 28 (1951) 254-82. — A. Bride, *Ordre public et lois diocèsaines*, in *Ami du clergé*, 61 (1951) 33-36 (sui poteri legislativi del vescovo nella sua diocesi).

E) A. Depoorter, *De legis revocatione*, in *Coll. Brug.*, 42 (1946) 399-402. — A. J. Thomas, *The juridical effect of doubtful cessation of law*, secondo il CJC, Quebec 1949. — G. Saraceni, *Consuetudo est optima legum interpres*, in *Ephem. juris can.*, 4 (1948) 69-95. — F. Milano, *L'interpretazione evolutiva* (applicaz. della L. ai casi imprevisti, diversa dall'interpret. analogica e dall'epicheia), in *Riv. internaz. di filos. del dir.*, 27 (1950) 316-51. — E. Roelker, *An introduction to the rules of law*, in *The jurist*, 10 (Washington 1950) 271-303, 417-36. — Id., *The use of the term « dispensation » in the Code of can. law*, ivi, 10 (1950) 138-51 (talora il vocabolo viene usato in senso più vicino all'etimologico, come in can 640 § 1, 2268 § 2, dove significa « amministrazione, gestione », e can 912 dove significa distribuzione di un bene comune ai singoli). — Id., *The meaning of the term « rationabilis » in the Code of can. law*, ivi 9 (1949) 154-86. — N. Jubay, *A proposito del can. 81*, in *Rev. españ. de der can.*, 2 (1948) 699-725 (sul potere episcopale di dispensare dalle leggi generali della Chiesa). — F. M. Cappello, *De recursu ad S. Sedem per legatum Rom. Pontif.*, in *Periodica de re mor., can., lit.*, 36 (1947) 343-51. Sullo stesso argomento, cf. A. Gutierrez, in *Comment. pro Relig. et Miss.*, 29 (1948) 32-47. — J. Brys, *De dispensatione in jure can.* fino al sec. XIV, Lovanio 1925. — A. Douville, *De la dispense*, Québec 1935. — A. Vermeersch, *Dispensatio et commutatio*, in *Ephem. theol. Lov.*, 11 (1934) 774-77. — E. M. Meyers, *Le conflit entre l'équité et la loi chez les premiers glossateurs*, in *Tijdschrift voor geschiedenis*, XVII, p. 117-35. — A. Grève, *De epikeia volgens Thomas v. Aq. en Suarez*, in *Miscellanea moralia A. Janssen*, 1 (Lovanio 1948) 255-80. — R. Egenter, *Ueber die Bedeutung der Epikie im sittlichen Leben*, in *Philos. Jahrbuch*, 1940, p. 115-27. — L. J. Riley, *The history, nature and use of epikeia in moral theology*, Washington 1949. — O. Robleda, *La « aequitas » en Aristoteles, Ciceron, S Tomas y Suarez. Estudio comparativo*, in *Miscellanea Comillas*, 15 (1951) 239-79. — J. Castan Tobenas, *La idea de equidad . . .*, tre studi, Madrid 1950, 1949, 1950. — Ch. Lefebvre, *Le rôle de l'équité en droit canonique*, in *Ephem juris can.*, 7 (1951) 137-53. — v. Epicheia. — G. Olivero, *Sur le problème du droit subiectif dans le droit can.*, in *Ephem. juris can.*, 3 (1947) 395 ss. — C. Capograssi, *La certezza del dir. nell'ordinamento can.*, ivi, 5 (1949), 9-30. — Lopez de Onate, *La certezza del diritto* a cura di G Astuti, Roma 1950. — N. Bobbio, *La certezza del dir. e un mito?*, in *Riv. intern. di filos. del dir.*, 28 (1951) 146-52.

F) V. Rüfner, *Der Begriff der Natur innerhalb des Naturrechts*, in *Archiv f. Rechts-u. Sozialphilos.*, 34 (1940 s) 40-82. — J. Dalby, *The catholic conception of the law of nature*, London 1943. — J. F. [illegible], *Le réalisme de l'idée de droit naturel chez S. Thomas d'A.*, in *Bullett. de littérat. ecclés.*, 43 (1942) 134-50. — K. Muhs, *Die Idee des natürlichen Rechts u. der modern Individualismus*, in *Zeitschrift f. die gesamte Staatwiss.*, 102 (1942) 101-43. — A. Beck, *Natural man and natural law*, in *The clergy Review*, 27 (1947) 217-27. — Id., *The thomist approach to natural law*, ivi 28 (1947) 73-91. — G. M. Manser, *Angewandtes Naturrecht*, Freiburg i. d. Schw. 1947. — O. Sullivan, *Natural law and common law*, London 1946. — H. A. Rommen, *The natural law*, St. Louis 1947. — G Artana, *Contributi alla rinascita del dir. naturale*, in *Riv. internaz. di filos. del dir.*, 26 (1949) 419-49. — G Del Vecchio, *Dispute e conclusioni sul dir. nat.*, ivi, p. 155-62. — E. Callejo de la Cuesta, *Relaciones del derecho positivo con el derecho natural*, Madrid 1948. — E. von Hippel, *Rechtsgesetz u. Naturgesetz*, Tübingen 1949². — Helmut Coing, *Die obersten Grundsätze des Rechtes*, Heidelberg 1947. — Id., *Grundzüge der Rechtsphilos.*, Berlin 1950; cf. le critiche di F Fechner in *Archiv f. Rechts-u. Sozialphilos.* 39 (1951) 403-22. — G. Stadmüller, *Das Naturrecht im Lichte der geschichtl. Erfahrung*, Recklinghausen 1949. — G. Del Vecchio. *Le concezioni moderne del dir. natur.*, in *Justitia*, 1948, p. 3 ss. — J. Leclercq, *L'expression des droits de l'homme dans le droit naturel et dans le droit positif*, in *Politeia*, 2 (1950) 5-12. — V. Del Giudice, *Diritto naturale e dir. positivo*, in *Il dir. eccles.*, 61 (1950) 318-26. v. Diritto naturale; Giustizia.

G) J. Darbellay, *La règle juridique, son fondement moral et social*, S. Maurice 1945. — J. Ellul, *Le fondement théologique du droit*, Neuchâtel 1947. — A. Herm. Chroust, *Law and morals*, in *Boston university law Review*, 25 (1945) 348-68. — Thomas D. Casares, *La justicia y el derecho*, Buenos Aires 1945². — G. Semerari, *Il diritto nell'ordine della moralità*, Trani 1947. — C. de Gregorio, *Treatise on ethics at law*, Boston 1948. — T. Urdanoz, *Relaciones entre el derecho y la moral*, in *Ciencia tomista*, 1946, p. 336-48. — A. Passerin d'Entrèves, *Law and morals*, in *Dominican Studies*, 2 (1949) 236-48. — Morris R. Cohen, *Reason and law*, Glencoe 1950. — J. Gregori, *L'elemento divino nella costruzione giuridica*, in *Riv. internaz. di filos. del dir.*, 26 (1949) 408-18. — G. Marchello, *Razionalità del diritto e diritto naturale*, Torino 1948. — J. Klein, *Kanonistische u. moraltheologische Normierungen in der kath. Theologie*, Tübingen 1949. —

G. Olivero, *Dir. natur. e dir. della Chiesa*, in *Il dir. eccles.*, 61 (1950) 1-41. — F. B. Cicala, *Ordine giuridico e ordine morale nella parola dell'Augusto Pontefice*, ivi, p. 42-47. — S. E. Stumpf, *Christian theology and juristic thought*, in *The Journal of relig.*, 30 (1950) 44-57. — Ch. Cardahi, *Droit et moral*, Beyrouth 1950. — J. Vermeulen, *Moraaltheologie en natuurwet*, in *Jaarboek* 1951, p. 179-200.

H) P. Guidi, *La L. ingiusta*, Roma 1948. — D. Barbero, *Negazione della L. ingiusta come valore giuridico, e resistenza*, in *Justitia*, aprile-maggio 1949, p. 25 ss. — G. Graneris, *L'amoralità nella L. giuridica di fronte alla dottrina di S. Tommaso*, in *Riv. de filos. neosc.*, 38 (1946) 1-25. — M. Duverger, *Contribution à l'étude de la légitimité des gouvernements de fait*, in *Revue du droit public*, 60 (1945) 69-96. — Cf. Regicidio, Tiranno.

I) L. Rodriguez Sotillo, *La obligatoriedad de las leyes civiles en conciencia*, in *Rev. españ. de der. can.*, 1 (1946) 669-95, 767-801. — B. Arroyo, *Obligacion de las leyes civiles*, in *Illustr. del clero*, 35 (1942) 8-19, 96-101, 171-80, 252-57, 36 (1943) 250-54. — G. Ripert, *La règle morale dans les obligations civiles*, Paris 1949[4]. — A. Denning, *Freedom under the law*, London 1949.

L) V. Vangheluwe, *De lege mere poenali*, studio storico sull'origine della dottrina e sulla sua evoluzione fino al sec. XVI, in *Ephem. theol. Lov.*, 16 (1939) 383-429 (in nota 1, p. 383 s, bibliografia più antica). — Id., *De ortu atque profectu sententiae disjunctivae in explicanda lege pure poenali*, in *Miscellanea moralia A. Janssen*, I (Louvain 1948) 209-24. — A. Morta Figuls, *Suarez y las leyes meramente penales*, in *Rev. españ. de der. can.*, 5 (1950) 503-99. — S. Castillo Hernandez, *Alfonso de Castro y el problema de las leyes penales*, Salamanca 1941. — A. E. de Mañaricua, *La obligatoriedad de la ley penal en Alf. de Castro*, in *Rev. españ. de der. can.*, 4 (1949) 35-64. — G. Pace, *Le leggi mere penali*, estratto da *Salesianum*, Torino 1948. — A. Van Hove, *Quelques publications récentes au sujet des lois purement pénales*, in *Miscellanea moralia A. Janssen*, I (Louvain 1948) 225-53. — H. Woroniecki, *De legis sic dictae poenalis obligatione*, in *Angelicum*, 18 (1941) 379-86. — Id., *De lege poenali quaedam elucidationes*, ivi, 24 (1947) 285-88. — G. Meersseman, *La loi purement pénale d'après les statuts des confréries médiévales*, in *Mélanges J. de Ghellinck*, II (Gembloux 1951) 975-1002.

M) N. Campagnola, *Che cos'è la filos. del diritto?*, in *Actas III* del Congr. internac. de filos., Barcelona 1948, p. 79-91. — F. Battaglia, *Corso di filos. del dir.*, Roma 1950[3]. — Sertillanges, *La philosophie des lois*, Paris 1946. — R. Carrillo, *Filosofia del derecho como filosofia de la persona*, in *Universidad nacion. de Colombia*, 1945, n. 3, p. 9-34. — G. del Vecchio, *Lezioni di filos. del dir.*, Milano 1948[6]. — G. Renard, *Introducción a la filosofia del derecho*, Buenos Aires 1947. — *Interpretation of modern legal philosophies*, saggi raccolti a cura di P. Sayre, New-York 1947. — L. Cabral de Moncada, *Filosofia do direito e do Estado*, Coimbra 1947. — R. Pound, *Philosophy of law*, a cura di D. D. Runnes, New York 1947. — A. Fragueiro, *De las causas del derecho*, saggio metafisico, Cordoba 1949. — H. Nawiasky, *Allgemeine Rechtslehre als System der rechtlichen Grundbegriffe*, Einsiedeln 1948[2]. — M. Schuster, *The philosophy of law and freedom*, Boston 1948. — J. Brethe de la Gressaye, M. Laborde, Lacoste, *Introduction génér. à l'étude du droit*, Paris 1947. — W. Sauer, *System der Rechts-u. Sozialphilos.*, Basel 1949. — E. Paresce, *La problematica storica della filos. del dir.*, Messina 1949. — W. Becker, *Mystik, der Rechtswissenschaft*, in *Archiv f. Rechts-u. Sozialphilos.*, 38 (1949-50) 235-58. — G. Dulckeit, *Philosophie der Rechtsgesch. Die Grundgestalten des Rechtsbegriffe in seiner historischen Entwicklung*, Heidelberg 1950. — M. R. A. Arbus, *Humanisme et sagesse dans les sciences du droit*, in *Rev. thomiste*, 50 (1950) 577-626. — Fr. E. de Tejada Spinola, *Si es posible una filosofia juridica existencialista acristiana*, Salamanca 1950. — P. Roubier, *Théorie générale du droit*, Paris 1951[2]. — G. Radbruch, *Rechtsphilosophie*, Stuttgart 1950[4]. — G. Marquez, *Filosofia del derecho*, Madrid 1949. — I. Petrone, *Filos. del diritto*, Milano 1950. — N. Bobbio, *Teoria della scienza giuridica*, Torino 1950. — B. Biondi, *Scienza giuridica come arte del giusto*, in *Jus*, 1 (1950) 145-76.

N) H. Cairns, *Legal philosophy from Plato to Hegel*, London 1949. — W. Schönfeld, *Die Gesch. der Rechtswissenschaft im Spiegel der Metaphysik*, Stuttgart 1943. — G. Del Vecchio, *Storia della filosofia del diritto*, Milano 1950. — E. Luño Perez, *Historia de la filosofia del derecho*, Barcellona 1948 e ss. — W. Jaeger, *Eloge de la loi. L'origine de la philosophie légale et les Grecs*, in *Lettres d'humanités*. 8 (1949) 5-42. — Id., *Die Anfänge der Rechtsphilos. u. die Griechen*, in *Zeitschr. f. philos. Forschung*, 3 (1949) 321-88, 512-29. — E. Wolf, *Der Ursprung des abendländischen Rechtsgedankens bei Anaximander u. Heraklit*, in *Symposion*, 1 (1948) 35-85. — A. H. Chroust, *The function of law and justice in the ancient world and the middle ages*, in *Journal of the history of ideas*, 7 (1946) 298-320. — L. Lachance, *Le concept de droit selon Aristote et S. Thomas*, Ottawa-Montréal 1948; cf. le critiche di W. Farrel, in *The new Scholasticism*, 24 (1950) 439-44. — Max-Hamburger, *Morals and law. The growt of Aristotle's legal theory*, New-Haven 1951.

O) D. Kuri-Ereña, *La filos. del derecho en la antiguedad christiana*, Mexico 1949. — A. M. Denis, *Saint Paul dans la littérature récente*, in *Ephem. theol. Lov.* 26 (1950) 403-05. — P. Bläser, *Das Gesetz bei Paulus*, Münster 1941. — E. F. Bruck, *Ethics versus law: St. Paul, the Fathers of the Church and the « cheerful giver » in Roman law*, in *Traditio*, 2 (1944) 97-121. — A. Herm. Chroust, *The philos. of law from S. Augustine to S. Thomas Aquinas*, in *The new scholasticism*, 20 (1946) 26-71. — Id., *S. Augustine's philosophical theory of law*, in *Notre Dame Lawyer*, 1950, p. 285-315. — B. Biondi, *La concez. crist. del dir. nat. nella codificazione giustinianea*, in *Mélanges F. de Visscher*, III (Bruxelles 1950) 129-58. — O. Lottin, *Les premiers exposés scolastiques sur la loi éternelle*, in *Ephem. theol. Lov.*, 14 (1937) 287-301. — R. O. Sullivan, *The medieval idea of law*, in *The month*, 183 (1947) 35-39. — W. Ullmann, *The medieval idea of law as represented by Lucas de Penna*, London 1947. — O. Lottin, *Psychologie et morale au XII[e]. et XIII[e] siècles*, II (Louvain 1948) 11 ss (nozione di L., L. eterna, L. naturale). — W. Onclin, *Le droit naturel selon les romanistes des XII[e] et XIII[e] siècles*, in *Miscellanea moralia A. Janssen*, II (Louvain 1948) 329-37. — J. de Vries, *Das Problem der Naturgesetzlichkeit bei Thomas v. Aq.*, in *Scholastik*, 20-24 (1949) 503-17. — O. Lottin, *La valeur des formules de S. Thomas d'Aq. concernant la loi naturelle*, in *Mélanges J. Maréchal*, II (Bruxelles 1950) 345-77. — K. Kuiters, *Wat is « jus » volgens S. Thomas*, in *Tijdschrift voor philos.*, 2 (1949) 375-90. — H. Conrad, *Recht u. Naturrecht bei Thomas v. Aq.*, in *Die Kirche in der Welt*, 2 (1949) 265-70, 443-48. — J. Collins, *Aquinas and law*, in *Irish theol. Quarterly*, 18 (1951) 220-37. — Fr. Olgiati, *Il concetto di giuridicità in S. Tommaso*, Milano, Vita e Pens. — G. Graneris, *Contributi tomistici alla filos. del diritto*, Torino, S.E.I. 1949. — v. Tommaso d'Aq.

P) R. NÜRNBERGER, *Die « Lex naturae » als Problem der « Vita christiana » bei Luther*, in *Archiv f. Reformationsgesch.*, 37 (1940) 1-12. — J. T. MC NEILL, *Natural law in the thought of Luther*, in *Church history*, 10 (1941) 211-27. — ID., *Natural law in the teaching of Reformers*, in *Journal of relig.*, 26 (1946) 168-82. — H. L. VAN BREDA, *Une philosophie calviniste. La « philosophie de l'idée de la loi »*, in *Revue philosoph. de Louvain*, 47 (1949) 279-83. — CL. BAUER, *Die Naturrechtsvorstellungen des jüngeren Melanchthon*, in *Festschrift f. G. Ritter*, Tubingen 1950, p. 244-55. — H. LIERMANN, *Zur Geschichte des Naturrechts in der evangel. Kirche*, in *Festschrift f. A. Bertholet*, ivi 1950, p. 294-324. — C. BAUER, *Melanchtons Naturrechtslehre*, in *Archiv f. Reformationsgesch.*, 42 (1951) 64-100.

Q) R. PEREZ BLESA, *La ontologia de la ley en la escolastica española*, in *Universidad* 19 (1942) 45-100, 259-326. — A. A. ESTEB. ROMERO, *La concepción suareziana de la ley*, Siviglia 1944. — E. GUERRERO, *Sobre el voluntarismo juridico de Suarez*, in *Pensamiento*, 1 (1945) 447-70. — A. MESSINEO, *Il volontarismo suaresiano*, in *Civ. Catt.* 1949-I, p. 630-43. — S. J. RUEVE, *Fr. Suarez and the natural moral law*, Ann Arbor 1940. — G. AMBROSETTI, *La filosofia delle leggi di Suarez*, Roma 1948. — J. CAAMAÑO MARTINEZ, *La mutabilidad del derecho nat. en Suarez*, in *Actas III* del Congr. internac. de filos., Barcelona 1948, p. 61-73. — C. BRUNI-ROCCIA, *Sulla filos. delle leggi di Suarez*, in *Riv. intern. di filos. del diritto*, 26 (1949) 475-81. — H. ROMMEN, *Variaciones sobre la filosofia juridica y politica de Fr. Suarez*, in *Pensamiento* 4 (1948) 493-507. — A. MESSINEO, *Il diritto naturale nella dottrina di Fr. Suarez*, in *Civ. Catt.*, 1949-I, p. 270-82. v. SUAREZ. — J. FELLERMEYER, *Begriff u. Verpflitung des positiven Gesetzes bei Gabr. Vasquez*, in *Scholastik*, 15 (1940) 560-74.

R) P. OTTENWÄLDER, *Zur Naturrechtslehre des Hugo Grotius*, Tübingen 1950. v. GROTIUS, — L. CABRAL DE MONCADA, *Estudios de historia de direito.* III, *Sec. XVIII, iluminismo catolico*, Coimbra 1950. — F. OLGIATI, *Il concetto di giuridicità nella scienza moderna del diritto*, Milano, Vita e Pens. 1950². — G. PERTICONE, *Il diritto e lo Stato nel pensiero italiano contemporaneo*, Padova 1950. — F. GONZALEZ VICEN, *El positivismo en la filos. del derecho contemporaneo*, in *Revista de estudios politicos*, 1950, n. 31, p. 31-77; n. 32, p. 13-60. — R. PUGLIATTI, *Crisi della coscienza giuridica*, in *Atti del XV Congr. naz. di filos.*, Messina-Firenze 1949, p. 505-12. — L. BAGOLINI, *Aspetti della critica dei valori etico-giuridici nel pensiero contemporaneo*, in *Riv. internaz. di filos. del dir.*, 27 (1950) 235-67. — HANS FEHR, *Die Tragik im Recht*, Zürich 1945. — G. MORIN, *La révolte du droit contre le code, la revision nécessaire . . .*, Paris 1945. — G. DEL VECCHIO, *Evoluzione e involuzione del diritto*, Roma 1945³. — IREDELL JENKINS, *Conflict of philosophies in contemporary law*, in *Tulane law Review*, 20 (1946) 383-62. — J. FRANCK, *Law and the modern mind*, New York-London 1946⁶. — G. RIPERT, *Le déclin du droit. Etudes sur la législation contemporaine*, Paris 1949. — R. SAVATIER, *Les métamorphoses économiques et sociales du droit civil d'aujourd'hui*, Paris 1948. — R. POUND, *New paths of the law*, Lincoln 1950. — S. LENER, *La certezza del diritto* in *Civ. Catt.*, 1950-I, p. 370-82; 1950-II, p. 149-66, p. 400 15. — H. CONRAD-H. KIPP, *Gegenwartsprobleme des Rechts*, Paderborn 1950. — F. W. JERUSALEM, *Kritik der Rechtswissenschaft*, Frankf. a. M. 1949.

S) Sui problemi odierni del diritto ritorna spesso PIO XII, richiamando con chiarezza ed energia i principii della concezio necristiana. Cfr. gli annuali discorsi ai membri della S. Rom. Rota (ad es., il discorso del 13-XI-1949, AAS 41 [1949] 604-08), il discorso (6-XI-1949) ai membri dell'Unione Giuristi Cattol. Ital. (*U.G.C.I.*, v. INTELLETTUALI V B 3): AAS, *l. c.*, p. 597-604, e il discorso rivolto ai giuristi partecipanti in Roma al Congr. internaz. di dir. privato (6-16 luglio 1950).

LEGGE delle Guarentigie. v. GUARENTIGIE.

LEGGE Antica e Nuova. v. LEGGE MOSAICA.

LEGGE Canonica. v. LEGGE; DIRITTO CANONICO; CORPUS JURIS CAN.

LEGGE Ebraica. v. LEGGE MOSAICA; EBREI; GIUDAISMO: MOSÈ; PENTATEUCO; DECALOGO.

LEGGE Ecclesiastica. v. LEGGE; DIRITTO ECCLES.

LEGGE Internazionale. v. DIRITTO INTERNAZ.; INTERNAZIONALE (*il problema*) II B c, IV.

LEGGE Mosaica. Intendiamo con questo termine quel complesso di disposizioni contenute nel PENTATEUCO (v.), che ordinano la vita d'Israele sotto l'aspetto morale, sociale, giuridico e cultuale. Il termine « legge » è qui improprio; nulla può rendere esattamente in italiano il concetto complesso di *tòrāh* (dalla radice *yrh*, da cui la forma hiphil: *hòrāh* = mostrare col dito, insegnare), che, come aveva già indicato W. GESENIUS e come dimostrò ultimamente OSTBORN, può assumere il triplice significato: di « *direttiva* », di « *dottrina* », e quindi di « *legge* », data dal maestro o dal capo, e specialmente da Dio. Gli Ebrei davano il nome di tòrāh addirittura a tutto il Pentateuco e la « *Legge* » (= Pentateuco) con i « *Profeti* » (= i libri di GIOSUÈ, dei GIUDICI, di SAMUELE, dei RE e dei PROFETI propriamente detti) costituiscono per gli Ebrei tutto il complesso della rivelazione divina.

I. Contenuto. Il contenuto della L. è vastissimo, vario e anche un po' farraginoso: nulla sarebbe più errato che vedere in essa un codice logicamente ordinato. Leggi morali si mescolano a leggi cerimoniali, penali, sociali... Un tentativo di catalogazione sistematica si presenta ben arduo. Una certa ripetizione di formule ricorrenti all'inizio delle leggi, ha fatto pensare che a formule simili potesse corrispondere anche un contenuto simile (JIRKU); ma anche irreggimentate nei diversi quadri delle formule, esse si presentano ancora chiaramente eterogenee, come vere « membra disiecta ».

In questo marasma si distinguono tuttavia alcuni piccoli blocchi di leggi a carattere unitario e ben distinti dal resto della legislazione. Essi sono il Decalogo (Es XX 1-17; Deut V 6-18), il « Codice dell'Alleanza » (Es XX 22-XXIII 19) il piccolo Codice jahwista (Es XXXIV 11-26) e le « Leggi di santità » (Lev XVII-XXVI).

A) ***Il Decalogo*** (δέκα λόγοι = le dieci parole, Es XXXIV 28) contiene, come è noto, i precetti dati da Dio a Mosè sul monte Sinai quali obbligazioni del patto sancito tra Dio stesso ed il popolo. L'essenza stessa della religione israelitica è qui rinchiusa, ed anche la ragione delle sue prerogative e della sua superiorità. Tali precetti, parte della coscienza morale degli uomini di tutti i tempi, sono basati sulla legge naturale (cf. *Summa Theol.*, I-II^ae^, q. 100, aa. 1, 3, 11) e sono divisi in due grandi parti, essendo i primi (I-III) d'indole nettamente religiosa e gli altri (IV-X) d'indole morale. Il primo è però la base e la radice di tutti gli altri ed impegna Israele al più rigido MONOTEISMO (v.). La proibizione di sculture od immagini idolatriche (Es XX 4 s) è una semplice applicazione

pratica del primo comandamento e non sembra costituirne uno distinto (insieme coi cattolici così pensano anche giudei e luterani). Al primo precetto ancora è annessa la sanzione: castigo o premio collettivi a seconda della infedeltà o fedeltà delle varie generazioni, membri uscenti dal medesimo organismo, la nazione. Così, oltre che ciascun individuo, i comandamenti impegnano anche la nazione in quanto tale, legandola in un collettivismo di responsabilità morali. Gli altri comandi sono diretti ad inculcare il rispetto del nome di Dio (2°), la santificazione del sabato (3°), l'onore dei parenti (4°), o a proibire l'omicidio (5°), la fornicazione (6°), il furto (7°), la testimonianza falsa (8°). L'ultimo versetto (XX 17) sembra ben contenere due precetti distinti (9° e 10°; così non la pensano molti protestanti), chè la brama della roba altrui è specificamente diversa dalla compiacenza della donna altrui.

B) Ben altro carattere ha il cosiddetto ***Codice dell'Alleanza***, curioso miscuglio di disposizioni giuridiche, morali e cultuali abbastanza minute: si sarebbe tentati di vedervi una casistica delle applicazioni del Decalogo.

Si può dividere in quattro parti: 1) prescrizioni cultuali (XX 22-26); 2) diritti personali (XXI 1-32) degli schiavi, delle donne, della vita umana in genere; 3) diritti reali (XXI 33-XXII 16), protezione della proprietà contro furti, danneggiamenti, violazioni, ecc.; 4) disposizioni varie. L'unità del Codice è stata più volte contestata (JIRKU, BERTHOLET), ma sembra che si tratti veramente di un testo legislativo unitario, anche se tiene più del diritto consuetudinario che di una vera legge emanata dall'autorità civile, indirizzato com'è ad una società ancora primitiva, a forte struttura familiare, a base economica pastorale anche se in via di sedentarizzazione.

C) Il piccolo ***Codice jahwista*** è nettamente d'intonazione religiosa e insieme razzista. Vedremo poi il perchè di questa caratteristica fusione di scopi, comune del resto a tutta la legge ebraica. Dio tende qui a impedire la mescolanza degli Israeliti con altre razze e della loro religione con altri culti, ed afferma poi il suo assoluto dominio sul popolo, riservandosi in ideale proprietà tutti i primogeniti maschi, inclusi quelli degli animali, esigendone o il riscatto o il sacrificio.

D) Più particolare invece è lo scopo delle ***Leggi di santità*** (v. LEVITICO).

Prescindendo da questi quattro gruppi di leggi piuttosto unitari, il resto si presenta senza alcuna traccia di organicità.

Esse poi sono inserite nel bel mezzo di passi a tipo narrativo, destinati e incorniciare cronologicamente le leggi stesse e a spiegare i motivi che le hanno fatte sorgere. Il perchè si comprende bene. La L. M. non è stata presentata agli Ebrei come un « corpus » codificato in precedenza: durante i 40 anni di peregrinazione nel deserto Mosè, secondo le circostanze e le necessità, ha promulgato i molteplici articoli della sua legislazione. Così la prima L. che appare nel racconto mosaico è quella della Pasqua (Es XII 14-20), connessa naturalmente alla storia della liberazione del popolo dalla servitù dell'Egitto. Poco dopo, l'istituzione del consiglio degli Anziani (Es XVIII 13-26) è un frutto del tutto spontaneo della necessità in cui si trovò il condottiero di avere dei collaboratori nel governo del popolo... L'occasionalità è un carattere comune a quasi tutte le prescrizioni del Pentateuco, se eccettuiamo quelle del Deuteronomio che sono una semplice ricapitolazione delle leggi promulgate anteriormente con alcuni complementi suggeriti da una esperienza più ricca.

II. **Caratteri generali**. Nonostante questa varietà e frammentarietà la L. M. presenta però dei caratteri generali nettamente definiti che ne fanno un « corpus » del tutto originale. Essa infatti è:

A) ***Legge di origine divina.*** È Dio che spesse volte detta la sua volontà direttamente; in ogni caso, il legislatore agisce sempre nel nome di Dio da cui parte, più o meno immediatamente, ogni comando. Tutto il senso della L. è nella scena grandiosa del Sinai (Es XX 1-17), dove Dio appare nella veste di supremo legislatore dettante a Mosè il Decalogo. Con violento antropomorfismo viene ricordato che « Jahwè diede a Mosè le due tavole della testimonianza, tavole di pietra incise col dito di Dio » (Es XXXI 18) e che « le tavole erano opera di Dio e la scrittura era scrittura di Dio, incisa nelle tavole » (Es XXXII 16). Frequente, davanti alle principali leggi, è la formula solennemente liturgica: « Jahvé parlò a Mosè e disse... » (Es XXV 1; XXX 11, 17, 22, 34; XXXI 1, 12, ecc.)

Sicchè la L. M. è un dono divino. Jahvé è il sovrano unico degli Israeliti, ch'egli guida e governa. A sua volta Israele è il popolo di Dio e, per essere tale, ne deve eseguire i voleri: « Se ascoltate la mia voce e custodite la mia alleanza, sarete il mio popolo speciale tra tutti i popoli » (Es XIX 5 s). Da qui nasce il concetto dell'***Alleanza*** tra Dio e il suo popolo. Nelle due teofanie del Sinai gli indissolubili legami del popolo ebraico con Dio e la Torah sono fusi in un concetto unico. E sarà sempre questa gratuita, mirabile elezione che verrà ricordata da Dio e dai Profeti per inculcare al popolo la fedeltà alla L. (Deut IV 34; VII 6; XXII 9 s; Gios XXIV 17; Am III 2; Os XIII 4 s). Dio non si è limitato a salvare il popolo dall'Egitto, ma insieme ha voluto farlo « suo », dandogli un carattere che lo distinguesse nettamente da tutti gli altri popoli: una missione, un inconfondibile sigillo, una particolare L. religiosa e sociale.

Non si vuol dire con questo che nella L. M. tutto sia stato creato di getto, sotto l' impulso di momentanea ispirazione divina. Molte abitudini, poi codificate, dovevano esistere già prima di Mosè; e contatti numerosi con le legislazioni dei popoli vicini sono stati ormai definitivamente accertati, pur se diversamente interpretati (v., ad es., HAMMURABI, II; più incerti restano i contatti con altri documenti legislativi dell' Antico Oriente quali l'editto di HOREMHEB e il codice ETEO). Ma non è tanto l'origine storica materiale della L. che viene attribuita a Dio, quanto il suo nuovo valore spirituale che, mentre la purificava da ogni residuo di idolatria o di politeismo, le conferiva anche nuova forza e quindi un significato e una paternità ideale del tutto nuovi.

B) ***Legge essenzialmente religiosa.*** Non c'è nulla di più assurdo e di più impensabile in Israele che una morale « laica ». Sono posti in primo piano i doveri verso Dio, e, nel Decalogo, la serie dei divini comandi s'apre colla formula solenne: « Io sono il Signore Dio tuo ». Anche in tutte le altre svariatissime prescrizioni la motivazione religiosa è sempre preponderante. Curiosi miscugli di leggi religiose e precetti civili sono poi riscontrabili ad ogni pagina, e testimoniano fino a qual punto la vita del

« vero israelita » doveva essere permeata di sentimenti pii. Anche per tale carattere la L. M. balza su tutte le altre legislazioni contemporanee, pure su quelle che si presentano più perfette dal punto di vista sociale e riflettono una organizzazione e una civiltà più progredite.

C) *Legge nazionale.* Appunto perchè vuol fare di Israele il popolo di Dio, segregato da ogni altro, depositario del piano divino di salvezza, la L. M. è, per sua destinazione, nazionale, benchè contenga molti precetti fondamentali che sono applicazioni pure e semplici della universale legge naturale. La parte maggiore della legislazione è costituita da un cumulo di disposizioni concepite unicamente in vista del compito specifico di Israele, e non hanno alcun senso al di fuori della sua comunità. È da questo concetto, anzi, che nasce « Israele » (v.), designazione nazionale e religiosa insieme, in opposizione a « Ebrei » (v.), termine razziale, e a « Giudei » (v.), termine unicamente nazionale, sentito da essi un po' come ingiurioso. E qui, ancora, si radica il mistero di questo popolo depositario di un Monoteismo (v.) per sua natura universalistico e insieme di una legge fondamentale, ma che vede la religione incarnata nella sua nazione, per cui, da una parte, la nazione diventa qualcosa di sacro che si dilata attraverso la diffusione della religione e l'acquisto di « proseliti », dall'altra la religione si lascia impregnare di tendenze particolaristiche e si lega ad osservanze che assumono a poco a poco un significato nazionalistico e razziale, come la Circoncisione (v.).

Con questi caratteri la Torah nasce e con essi si sviluppa storicamente. Giosuè (v.) scriverà nel libro della L. l'Alleanza rinnovata tra Dio e il popolo a Sichem e le nuove disposizioni promulgate in quell'occasione (Gios XXIV 25 s). Geremia (v.) parlerà di una « novella Alleanza » descrivendola come quella in cui l'antica Torah sarà scritta nel cuore degli Israeliti (XXXI 31 s): cf. Ph. Hyalt, *Torah in the Book of Jer.*, in *Journ. bibl. Lit.* 60 (1941) 381-396 Dopo l'Esilio (v.), punizione divina per l'abbandono della L. (II Par XXXVI 12, 14-16), Esdra (v.) ne farà in Gerusalemme solenne lettura e la rimetterà in vigore (II Esd VIII 1-13) e la gloriosa epopea nazionale dei Maccabei (v.) sorgerà al grido di Matatia: « Che tutti coloro che hanno lo zelo della L., per conservare l'Alleanza, vengano dietro a me » (I Mac II 27).

III. L'origine mosaica della L. Già dalla fine del XVIII sec., la critica biblica ha molto ristretto le parti di Mosè (v.) nella legislazione del Pentateuco (v.). La scuola di Wellhausen (v.) finì per contestargli la paternità di quasi tutte le leggi: egli non avrebbe consegnato per iscritto alcuna disposizione: solo in tempi successivi, in omaggio alle tradizioni, non sempre storiche, e magari col solo intento di conferire maggiore autorità alle leggi stesse, queste sarebbero state attribuite a Mosè. Altri critici sono più moderati, pur restando fermi nel fissare una origine molto posteriore al grosso delle leggi contenute in Deuteronomio e Levitico: infatti, si dice, la prima legislazione, di Esodo e Numeri (in parte), supporrebbe realmente condizioni di vita nomade, quali potevano essere quelle del popolo ebreo errante nel deserto sinaitico; il Deuteronomio invece conterrebbe una legislazione riflettente le condizioni di vita sedentaria subentrate dopo la conquista della Palestina e, supponendo e comandando l'unità di tempio e di altare, si riallaccerebbe alla riforma religiosa ispirata dai Profeti, preparata già da Ezechia (v.; cf. IV Re XVIII 4) ed attuata poi da Giosia (v.; cf. IV Re XXII s); il Levitico, infine, con il suo cumulo di norme cerimoniali, sarebbe il frutto dell'attività legislativa dei sacerdoti, la cui influenza ed ingerenza sarebbe diventata molto forte in Israele verso i tempi di Ezechiele (v.). Solo a questo punto le leggi del Pentateuco sarebbero diventate invariabili e la religione ebraica si sarebbe trasformata in una vera religione della L.

Neppure la critica cattolica oggi è più ferma alle posizioni di vent'anni fa ed ammette di buon grado essere un po' difficile supporre che la legislazione del Pentateuco sia nata dalla penna di Mosè, già nella forma fissa ed invariabile che oggi ci è conservata. I principi legislativi di Mosè dovevano per forza, sotto pena di dover essere presto sorpassati, avere una certa elasticità e capacità di adattamento alle nuove situazioni ed alle nuove circostanze.

Ma è disagevole precisare quale parte egli abbia avuto nel fissarli. Certo è che gli ultimi studi, in reazione al radicalismo wellhauseniano, tendono ad allargare sempre di più il reale influsso di Mosè sulla legislazione a lui attribuita.

Così oggi quasi più nessuno pensa a negargli la paternità del *Decalogo*, almeno nella sua sostanza (forma e dettagli sembrano ben conservare tracce di redazioni posteriori, visibili del resto anche nelle notevoli differenze letterarie e di fondo tra i due testi di Es XX 1-17 e Deut V 6-18; è anzi probabile che solo il primo schema del Decalogo fosse scritto nelle tavole, senza le varie spiegazioni che oggi si trovano aggiunte ai singoli comandamenti: cf. Vaccari, p. 333). Si fa notare, ad es., che l'incisione del Decalogo su tavole di pietra (Es XXIV 12, XXXI 18, ecc.) concorda perfettamente con l'uso, ben attestato in Egitto, Babilonia, Siria e Palestina verso la metà del secondo millennio a. C., di depositare in luoghi sacri i documenti più importanti di natura religiosa e politica; inoltre l'orientamento divino della morale del Decalogo viene reso sempre più comprensibile dagli ultimi studi che tendono a far risalire molto in alto la fede monoteistica in Israele (v.). Molte delle obbiezioni che avevano fatto assegnare la origine del Decalogo al tempo dei grandi Profeti del sec. VIII, o addirittura della prima restaurazione dopo l'esilio (Meinhold, Mowinckel), non si possono più seriamente sostenere. I Profeti presuppongono evidentemente dei precetti morali identici a quelli del Decalogo, enumerano vizi e peccati (Os IV 2; Ger VII 9) che lasciano indovinare una conoscenza di esso, e d'altra parte la loro predicazione avrebbe dovuto, caso mai, lasciare in esso tracce ben più profonde. Parimenti le condizioni sociali supposte nel Decalogo non creano insuperabili difficoltà (cf. Valentini): il lavoro sabbatico è pensabile anche presso popolazioni nomadi, il termine « casa » può significare anche tende (così, ad es., nell'arabo antico) e del resto Mosè sapeva bene che il suo popolo non era destinato ad essere sempre nomade.

Lo stesso pare si possa dire del cosiddetto « *Codice dell'Alleanza* » (Es XX 22-XXIII 19) attribuito generalmente dai critici al documento E (elohistico) e assegnato al IX secolo. Nonostante le forti resistenze di Eissfeldt, oggi si tende a rialzare

di molto questa data: PFEIFFER lo porta al 1400, STODERLL al periodo dei Giudici e ultimamente CAZELLES ha portato seri argomenti per dimostrare che il Codice dell'Alleanza sarebbe «la legge data da Mosè alle tribù di Ruben a di Gad quando, trovandosi egli ancora iu Moab, queste tribù domandarono di stabilirsi in Galaad» (p. 176). Contatti numerosi, almeno di fondo, col codice di HAMMURABI (v.) e col codice etco (v. ETEI) fanno del resto pensare che le abitudini qui codificate fossero già in vigore molto prima di Mosè.

Oggi si assiste persino alla rivalutazione dell'antichità delle leggi del famoso **Codice sacerdotale.** Si tende ad ammettere che le forme del culto israelita sono quasi tutte trasmissioni dei semiti primitivi, attuate solo molto parzialmente fino a quando l'organizzazione cultuale e sacerdotale non fu completa con la costruzione del tempio e la centralizzazione del culto. Nelle stesse *leggi di santità* (Lev XVII–XXVI: designate dai critici con la lettera H = *Heiligheitgesetz*) alcune norme non sono comprensibili fuori delle peregrinazioni dell'Esodo, come la prima, che proibisce di uccidere qualsiasi animale fuori dell'atrio del TABERNACOLO (v.), il quale, come si sa, disparve dopo l'erezione del tempio.

In complesso oggi si è molto lontani dall'atteggiamento di quei critici che pensavano di avere «spacciato» Mosè per sempre; anche i protestanti riconoscono che si è sulla strada di rifare di lui «il potente creatore della religione israelitica» (VOLZ). Ci si avvicina al momento in cui la più solida teoria sull'origine del PENTATEUCO (v.) riapparirà quella tradizionale, secondo cui Mosè, sostanzialmente, ne è l'autore.

IV. La L. nel giudaismo contemporaneo a Cristo. Non si potrebbe comprendere l'atteggiamento dei Giudei davanti a Cristo, nè le accuse di Cristo contro il loro modo di osservare la L., se si prescindesse da quella caratteristica evoluzione che la Torah aveva ormai subìto già verso il primo secolo della nostra era.

La venerazione verso di essa non aveva avuto diminuzioni; anzi, era andata ingigantendo, anche dopo che, accanto al Pentateuco, nuovi libri erano entrati a far parte del canone giudaico delle Scritture. Nessun libro poteva prevalere in autorità su quello di Mosè, il quale, come unico mediatore, si credeva avesse già ricevuto anche tutto ciò che gli altri agiografi avrebbero esposto in seguito; il libro di Mosè, e solo quello, non sarebbe mai perito, potendo invece gli altri sparire completamente.

Ma poichè Mosè aveva incaricato i sacerdoti di adattare le L. alle mutevoli circostanze di tempo e di luogo (Deut XVIII 8–12), la pratica di questo compito, sempre seguita in Israele, aveva portato ad una nuova L.: quella orale. La **legge orale** o «legge a mezzo della bocca», espressione che risale forse a HILLEL (v.), era destinata a interpretare la legge scritta, per renderla più pratica, più sopportabile (cf. *Tos. Sota*, XV 10), ma anche più precisa, quasi «facendole una siepe» che la custodisse (*Abot*, I 1). Perciò potevano venire modificate e persino soppresse prescrizioni bibliche divenute difficili o impossibili, come aveva fatto Hillel permettendo ai creditori, contro la L. M. che annullava i debiti in occasione dell'anno sabbatico, di munirsi di un documento che dava loro la possibilità di ricuperare il denaro quando loro piacesse (cf. *Sebiit*, X 3, 4).

Peraltro, tali decisioni giuridiche non potevano essere decretate a beneplacito dei dottori, ma dovevano essere fondate in qualche modo o dall'esegesi dei testi mosaici o dalla tradizione che si diceva risalire fino al primo legislatore: si riteneva infatti che Dio stesso avesse già mostrato a Mosè tutta la L., con tutte le decisioni future dei rabbini e con tutte le minuzie grammaticali che una catena ininterrotta di maestri aveva poi trasmessa (*Abot* I 1–22). Così fondata, una decisione aveva la stessa autorità della L. scritta: era una *halaka* (decisione giuridica) di Mosè (v. HALAKA e HAGGADA; v. anche KABBALA).

Tutta la vita doveva essere diretta dalla Torah. E primo rigoroso obbligo, valido per ogni età e condizione, era quello di studiarla; tale studio è pieno di ricompense, fa grande l'uomo innalzandolo al disopra di tutto (*Abot* VI 1) ed è così meritorio che prevale anche sulla preghiera e sulle opere di carità (*Abot* II 6, IV 13). Naturalmente, bisognava poi praticare la L., senza alcun motivo d'interesse, «per il cielo», con gioia (cf. il Salmo 119), anche se essa era qualche volta un pesante fardello.

E, veramente, un fardello essa diventava sempre più, abbandonata com'era, praticamente, allo zelo indiscreto dei dottori. Nel desiderio di precisare, di determinare fino *ad unguem* i desideri della Torah, i precetti si moltiplicavano a ritmo vertiginoso. Verso il III sec. a. C. si numeravano ben 613 «comandamenti», tanti «precetti» quante sono le ossa del corpo umano (248) e tanti «interdetti» quanti sono i giorni dell'anno solare; ma già ai tempi di Cristo questi numeri dovevano essere più alti. Nei libri rabbinici gli interdetti si susseguono agli interdetti, le precisazioni chiamano nuove precisazioni, cosicchè il terreno rimasto libero si restringe sempre più. La legge orale, che doveva rendere più facile la L. scritta, finiva invece per complicarla sempre più: se si pensa che per i rabbini violare un solo comandamento equivaleva a rigettare tutta la L. e a respingere il giogo di Dio (*Sifre* su Deut XXXII 2) e che nessuna distinzione veniva fatta tra precetti gravi e leggeri, si comprende quanto opprimente e soffocante fosse ormai diventata la «siepe» che avrebbe dovuto custodire la L. Come sarebbe stato possibile rispettare, ad es., il riposo sabbatico osservando tutte le interdizioni che proibivano perfino di saltare, di battersi la coscia, di battere le mani...? I rabbini stessi compresero che queste complicazioni avrebbero alla fine provocato il disprezzo di ogni legge (cf. *Gen. rabba*, XX 4). Rabbi Simeone ben Joshai non si peritava di dichiarare che se un Israelita avesse osservato anche solo due sabati secondo tutte le regole, egli sarebbe stato subito salvato (LAGRANGE, *Le Messianisme*, p. 189).

Si tentò perciò di alleggerire il pesante fardello. La lettera della L. doveva però restare intatta, e solo un'«intelligente» uso di essa poteva, semmai, dar la possibilità di eluderla. Si fa strada quindi un ingegnoso sistema di finzioni legali, di sotterfugi, di «astuzie», che, permettendo di violare un precetto quando ce n'è bisogno, ne salvano però sempre la forma. Così l'*'erubh* insegna a stabilire un vincolo fittizio tra parecchie case in modo che si possa trasportare un peso, di casa in casa, ben oltre le due miglia permesse in giorno di sabato.

Con che si spalancava la porta al formalismo e all'ipocrisia; l'osservanza della L. diventava nudo

tributo di riti esteriori, svuotato di ogni amore: l'osservanza esteriore e rituale veniva ad assumere un valore a sè, indipendente dalla sua sottomissione interiore, mettendosi sullo stesso piano di tutti gli altri precetti propriamente morali. Tale sviluppo ipertrofico della tendenza legalista, che conduceva a esaurire anche la morale nel giuridismo formalistico, era poi accompagnato da una esagerata stima delle opere, che un eccessivo concetto della libertà umana poneva in piena libertà dell'uomo, senza dare il dovuto rilievo all'aiuto divino. Ne conseguiva che il principio naturale della retribuzione ravvisasse nelle opere un titolo assoluto a ricevere dal cielo ricompense d'ordine specialmente materiale e temporale (cf. BONSIRVEN, p. 77 s): sono innumerevoli le sentenze rabbiniche in cui si esprime la sicurezza che ogni comandamento ha annesso una « mercede » e dove si incoraggiano opere buone con le promesse del premio; FILONE (v.) stesso, nonostante i suoi legami con lo STOICISMO (v.), commenta ampiamente e approva i passi biblici che specificano le benedizioni e le maledizioni con cui Dio sanzionerà la sua L. (*De proemiis et poenis*, I, 4, 8, 9...). Non c'è nulla così contrario al cristianesimo come questa esigenza meccanica di salario che l'uomo pretende far valere davanti a Dio; e si comprende l'insistente insegnamento di S. Paolo sulla giustificazione gratuita per mezzo della fede, non già per la circoncisione.

Si aggiunga che il giudaismo conservava ancora al massimo grado la coscienza della sua elezione da parte di Dio: Dio ha consegnato la Torah soltanto a Israele, donde la eccellenza e le prerogative di Israele (Rom III 2, IX 4). Anche dopo il disastro del 70 gli Ebrei sentiranno di avere nel possesso della Torah un titolo che garantisce la loro superiorità su tutte le altre nazioni, ricche soltanto di beni materiali (*Eccl. rabb.* IX 6). Dio scelse Israele per grazia, per una gratuita dimostrazione di amore più grande, ma, pensa il giudaismo, anche per aver previsto che soltanto Israele avrebbe potuto ricevere e custodire la L. (*Pesiqta rabbati*, CXLIX b). Perciò la L. gli è stata data in modo che non la potrà più perdere; anche in esilio la nazione avrà con sè, sempre, Dio e la L. (*Baruch*, LXXVII 15). Ideale della nazione sarà sempre quella « congregatio sacra » che Israele aveva formato nel deserto, raccolta attorno all'arca di Dio, sotto la guida del legislatore Mosè: teocrazia e nomocrazia nella nazione-religione.

Verso le altre nazioni, non vi poteva essere che distacco e disprezzo. Esse sono « nazioni del secolo »; senza la guida della Torah esse oltraggiano Dio con l'idolatria e l'immoralità; son già condannate, dunque, alla perdizione. L'elezione divina è così concepita su un piano di esclusivismo: Dio sarà persino parziale nell'esercizio della sua giustizia mostrandosi longanime ed indulgente verso gli Israeliti, minuzioso e spietato verso i pagani (*Gen. rabba*, LXXXII 8). Il loro contatto, la loro saliva, il semplice avvicinarsi a loro sono mezzi di comunicazione d'impurità. Ben poche voci tra i rabbini (cf. qualcuna in BONSIRVEN, p. 50 s) si alzeranno con accenti di comprensione verso i pagani e ben poco influsso avranno le pur forti vedute universalistiche di certe profezie messianiche; ed è anzi strano che il giudaismo mostrasse sì scarso attaccamento alla eredità religiosa ed etica del profetismo che si era già pronunciato nettamente contro l'esagerato nazionalismo, il vacuo ritualismo e la presunzione delle opere. Tale rigoroso separatismo nazionalistico è in parte comprensibile e si giustifica con la necessità, sempre fortemente sentita anche nei secoli antecedenti, di conservare la religione rivelata immune da ogni contaminazione pagana. Ma come non pensare che, esacerbato fino a quella misura, esso sarebbe diventato un insormontabile ostacolo alla diffusione della rivelazione divina, fatta per tutti i popoli? Si spiega come J. WEILL, il gran rabbino di Parigi, abbia potuto scrivere: « L'idea di una missione formale di conversione al giudaismo integrale sembra estranea per principio al giudaismo » (*Le judaisme*, Paris 1931, p. 203 s); e KLAUSNER: « Per ricevere Cristo i Giudei avrebbero dovuto ripudiare la loro nazione ». Ma non era questo un rinunziare alla missione che Dio aveva assegnato al suo servo in Is XLII 6?

V. L. M. e L. cristiana. L'abrogazione della « vecchia » nella « nuova » L.

A) *La L. M. e Cristo nei Vangeli.* Si è fatto notare che il tema « L. e Vangelo » forma la trama dei tre Sinottici; più precisamente, è la lotta tra Gesù e il fariseismo che costituisce il tessuto dei primi tre Vangeli. Il che si comprende facilmente quando si pensa che i FARISEI (v.) erano « la più esatta espressione del giudaismo palestinese » (BONSIRVEN) descritto sopra. La prima impressione è che L. e Vangelo non si sono incontrati, ma scontrati e che, ad ogni modo, il dono divino della L., che doveva preparare gli Ebrei al Messia, si è invece convertito in uno strumento di accecamento e di condanna. Cristallizzatasi in un sistema chiuso, arrogandosi un valore sovrano definitivo e una pretensiosa sufficienza, immeschinita dal letteralismo formalistico che si voleva applicare anche alla morale, incline a disprezzare e ad escludere dalla salvezza chi non viveva di essa, la Torah del giudaismo contemporaneo a Gesù non poteva essere il braccio teso ad accogliere il nuovo messaggio. Essa aveva dimenticato di essere solo uno strumento di preparazione, e perciò provvisorio, destinato a sparire appena fosse giunto il tempo in cui il ristretto quadro nazionale giudaico, in cui essa viveva, avrebbe dovuto aprirsi agli orizzonti universalistici del Vangelo. Il mezzo di preparazione si era autotrasformato in un sistema definitivo, unico, di salvezza, e si era andato complicando sempre più, col risultato di moltiplicare i suoi difetti e rendersi sempre più artificioso, più umano.

Era prevedibile l'atteggiamento di Cristo verso la L. Egli combatte prima di tutto l'enorme appesantimento che la L. ha subito a causa delle interpretazioni formalistiche, cavillose dei rabbini e colpisce il conseguente, ipocrita cumulo di finzioni giuridiche che si era reso necessario per evadere dalla soffocante « siepe » delle innumerevoli prescrizioni. Si richiami la polemica di Gesù sull'osservanza del sabato, dove franche affermazioni (« il sabato è fatto per l'uomo, e non l'uomo per il sabato », Mc XI 27; « Se voi aveste compreso che cosa significa: « Io voglio la misericordia e non il sacrificio », non condannereste degli innocenti », Mt XII 7) si alternano con sarcastici argomenti ad hominem (: « Ciascun di voi, di sabato, non scioglie il bue o l'asino dalla mangiatoia...? », Lc XIII 15; « Se a qualcuno di voi un figlio o un bue cadrà in un pozzo, forse che non lo tirerà fuori subito in un giorno di sabato? », Lc XIV 5, Mt XII 11;

Voi stessi circoncidete un uomo in giorno di sabato », Giov VII 22). Si ricordi anche il tremendo attacco di Gesù al menzognero legalismo degli scribi e dei farisei nel cap. XXIII di Matteo (specialmente i vv. 4: « legano dei fardelli pesanti e li mettono sulle spalle della gente », e 16, 23, 28).

Tuttavia il comportamento di Cristo verso le osservanze legali dev'essere valutato anche da un punto di vista più generale. Non mancano esempi in cui egli sembra osservare la L. anche nelle particolarità rabbiniche (Mc VI 41, benedice la mensa prima del pranzo; Mc VI 56, ha la « fimbria »; Mt XVII 24 s., paga il didramma; in Mt XXIII 3 egli non condanna in se stesse le esagerazioni farisaiche). D'altra parte si comporta davanti alla L. in un modo indipendente ed autoritario (Giov IV 21: ormai non si andrà più a Gerusalemme per adorare il Padre ; Mt XXIII 38 e par. : prossimo abbandono e distruzione del tempio ; Mc II 19: al digiuno non son tenuti i compagni di festa dello sposo ; Mt XII 8: egli è il padrone del sabato; Mat IX 16 s; Mc II 21 s; Lc V 36, 39: la L. è un vecchio mantello incapace di sostenere pezze nuove, un vecchio otre che non può contenere il nuovo vino ; Mt XIX 3 ss: Cristo abolisce le concessioni di Mosè a riguardo del divorzio). Per comporre l'apparente contraddizione di questi due atteggiamenti alcuni, come Bultmann, pensano che egli abbia voluto abolire solo le leggi cerimoniali, conservando le altre; ma questa opinione non è suffragata dai testi, e, del resto, nella L. nessuna differenza esisteva tra le leggi cerimoniali e le altre. Nè si può pensare ad un cambiamento nel modo d'agire di Gesù, che sarebbe stato osservante e remissivo dapprima, duro e intransigente poi, in risposta all'opposizione dei farisei. La vera soluzione è insinuata dagli stessi passi citati sopra che sono altrettanti colpi di ariete contro la gretta mentalità e la stretta visuale ebraica.

Egli però non agisce da violento rivoluzionario: depone una semenza ed insinua i suoi principi, lasciandone al tempo la maturazione. Nessuna mentalità giudaica avrebbe potuto capirli subito. Quando vien sospettato di essere un distruttore della L., egli si affretta a proclamare che non è venuto a « *sciogliere* » la L. Tuttavia, nel momento in cui sta per lanciare il suo nuovo programma al mondo, mette a confronto l'antica dottrina con la sua (avete udito che fu detto..., ma Io vi dico... Mt V 21, 27, 33, 38, 43), affermando d'esser venuto a « *perfezionare* la L. » (Mt. V 17). Grazie ai progressi degli studi talmudici, conosciamo bene il senso di questi due verbi. Il primo (καταλύειν, probabilmente dall'aramaico *battēl*) significa propriamente: « slegare ». « violare » praticamente o teoricamente (insegnando che la violazione è possibile), « dichiarare invalido » e perciò « abrogare ». Il secondo (πληροῦν da *gayyēm*) significa: « compire », « realizzare » e, ancora, realizzare in un senso più alto, anche passando sopra la lettera, « realizzare perfezionando », « perfezionare » (Cf. Strack-Billerbeck, *Komm. zum N. Test.*: *Das Evang. nach Matth.*, p. 841). Sicchè l'opera di Gesù non è un « demolire » ma è un « costruire sopra », che incorpora tutti gli elementi utili della muratura sottostante (svelandone magari d'un tratto la loro segreta funzionalità e il loro vero significato), ma che elimina tutte le parti provvisorie (ponti, impalcature, ecc.) o addirittura aggiunte posteriormente per una cattiva valutazione dei compiti dell'edificio. Gesù poteva dire, dunque, che non uno iota o semplice tratto di lettera della L. sarebbe passato senza ricevere il suo compimento, ma, nello stesso tempo, chiariva con opportuni esempi i sensi più profondi, più perfetti ch'egli era venuto a svelare nella L.

Soprattutto egli riportava alla sua funzione di principio ispiratore di tutta la L., il grande comandamento spirituale dell'amore di Dio e del prossimo, ridonando alla L. l'interiorità e insieme la sua primitiva destinazione universale ; in particolare trasformava il significato di « prossimo », non più limitandolo ad una stretta cerchia di persone amiche (Lev XIX 18, « quei del tuo popolo ») ma estendendendolo anche ai nemici (con particolare riguardo ai « non Israeliti »: cf. Strack-Billerbeck), figli anch'essi di uno stesso Padre (Mt V 43).

La nuova realtà dovrà faticare a farsi strada persino nella coscienza degli Apostoli stessi. Pietro avrà bisogno di un ordine del cielo per aprire a un gentile la nuova porta della salvezza (Atti X 1–48) e sentirà poi il bisogno di giustificarsi del suo atto davanti a « quei della circoncisione » (Atti XI 3). Più faticosa ancora sarà la vittoria contro i giudaizzanti (v.) tenacemente fermi al principio che « bisognava circoncidere i gentili e comandar loro d'osservare la L. di Mosè » (Atti XV 5). La forza dei principi di Cristo agirà con particolare efficacia in Paolo, che resisterà energicamente agli avversari reclamanti la circoncisione di Tito (Gal II 3–5) e influirà nel conc. di Gerusalemme per ottenere la decisione di non imporre ai gentili « altro peso che non fosse necessario » (Atti XV 28).

Restava però ancora una questione delicata: per i Giudei convertiti le osservanze legali erano ancora obbligatorie? Davanti a tale interrogativo, pur dopo il suo intervento gerosolimitano che aveva donato alla Chiesa un largo respiro ricco di forze liberatrici, S. Pietro tentenna, ed evita alcuni contatti con i gentili, dando così credito alla persuasione che, ad es., mangiando con essi, un giudeo contragga delle impurità legali. Come si vede, sono sempre i punti caratteristicamente nazionali–religiosi che cercano di prendere il sopravvento: circoncisione, separazione dai gentili, pratiche di purità esteriore, scelta degli alimenti. Un focoso intervento di S. Paolo farà però capire a Pietro che la sua simulazione non verteva su cose indifferenti ma toccava un punto sostanziale, poichè veniva a dimenticare in pratica « che l'uomo non è giustificato per le opere della L., ma per la fede in Gesù Cristo » (Gal II 16).

Era così posto in termini teologici il principio universalistico che avrebbe condotto alla fatale caduta di ogni osservanza legale in seno al cristianesimo. Fonte di salvezza non era più la L., ristretto programma indirizzato ad un popolo particolare, ma la fede in Cristo; messaggio nuovo lanciato al mondo intero. Ai vecchi termini se ne sostituivano dei nuovi: Cristo era ben superiore a Mosè (Ebr III 3), il suo sacerdozio ben più alto di quello di Aronne (ivi V 4–6). Subentrava, al posto della vecchia, una « novella Alleanza » stabilita su migliori promesse (ivi VIII 6 s), sigillata non più con sangue di vittime animali, ma col sangue di Cristo (ivi IX 15), che era nuovo mediatore del patto sacro (ivi XII 24). Al posto dell'antica circoncisione « nella carne », un'altra ne nasceva, quella « del cuore » (Rom II 29): vero giudeo era ormai non quello che tale

sembrava « esteriormente », ma colui che tale era « nell'interiore » (ivi): Abramo appunto perchè giustificato per la fede e non per le opere della L., si doveva dire padre più dei cristiani che degli Ebrei stessi (Rom IV 12).

In questa evoluzione il cristianesimo primitivo era cosciente di non « distruggere la L. », ma piuttosto « di metterla sulle sue vere basi » (Rom III 31). E veramente, riportata al suo compito, approfondita nel suo significato, rimessa nei suoi limiti, la vera L. non periva: incominciava piuttosto la sua vita perfetta.

B) ***La L. M. in S. Paolo e nella prima teologia cristiana.*** Il problema dei rapporti fra la L. M. e il Vangelo continuò ad occupare a fondo la primitiva teologia cristiana. Approfondito nei suoi fondamenti teologici, esso si presentava in realtà molto complesso.

Certo, la venuta di Cristo aveva segnato la fine della L.: una « fine » caratteristica, nei limiti sopra lumeggiati che comportavano non già una cancellazione bensì un inveramento. Ma era evidente che nel cristianesimo sopravviveva molta parte di Israele: elementi di dottrina, il metodo d' interpretare le Scritture, lo stesso testo sacro nella traduzione dei Settanta, il suo moralismo, la sostanza della sua liturgia (cf. LIETZMANN, *Geschichte der alten Kirche*, I, p. 234) e, in certa misura, il sacerdozio, la disciplina ecclesiastica, alcuni obblighi rituali come il digiuno e la santificazione della Domenica, portavano sempre l'impronta di modelli giudaici. La crisi gnostica trovò tutta la Chiesa concorde nel rigettare qualsiasi forma di dualismo in cui al V. Test. non si riconoscesse una parte essenziale nella rivelazione divina; e nessun credito troverà la tesi proposta nella lettera di TOLOMEO (v.) a Flora (EPIFANIO, *Haer.*, XXXIII, 3–7, PG 41, 557–558) che distingueva nell'antica L. i precetti divini (perfetti) dai precetti di Mosè (imperfetti) e dai precetti delle autorità giudaiche (ancor meno perfetti). Nessuna frattura era ammessa nella continuità della tradizione biblica: tutta la Scrittura era per la Chiesa primitiva, in blocco, proprietà del cristianesimo.

Ma a questo punto cominciavano le difficoltà. La Bibbia è soprattutto la storia dell'Alleanza tra Dio e il suo popolo, e segno concreto di questa è la L.: il « Libro » è la L. Come era possibile reclamare in proprietà il « Libro » e dichiarare scaduta la L.? È il problema dei rapporti tra le due religioni, di grande importanza teorica e di gravi conseguenze pratiche. Diamo uno schema delle varie soluzioni in un ordine non cronologico ma logico, avvertendo con HARNACK (*Mission und Ausbreitung des Christentums*, I², p. 259), che i diversi punti di vista si intrecciano e si accavallano spesso anche in uno stesso autore.

a) Mettiamo in testa la soluzione radicale di S. PAOLO. È nelle quattro epistole maggiori che egli si spiega sulla funzione della L. e sul modo di considerarla nel piano di salvezza. Uno dei testi più classici è Rom VII; ma il problema ha agitato S. Paolo per molto tempo come si arguisce dai molti altri accenni passeggeri delle lettere. E non è sempre facile conciliare le sue affermazioni ardenti ed assolute.

Prima di tutto egli assegna alla L. un compito transitorio di preparazione.

Concependo la storia religiosa dell'umanità come un ampio dramma in due atti, il cui momento decisivo è segnato dalla morte e risurrezione di Cristo, egli vede nella L « il nostro pedagogo per condurci a Cristo » (Gal III 14): un valore positivo, quindi, benchè passeggero e destinato alla sparizione.

L'idea, ripresa poi dalla teologia cristiana (cf. CLEM. ALESS., *Strom.*, I, 28; GIOV. CRISOST., *Hom. contra Jud.*, II, 2), non è però la fondamentale in Paolo. Sono soprattutto le opposizioni tra la vecchia e la nuova L. ch'egli vuol ben marcare.

L'opposizione prima è descritta come quella tra *lettera e spirito* (Rom VII 6), dove questo « spirito nuovo » prende talvolta le colorazioni della *fede* (Gal IV 25 s.), talvolta quelle della *grazia* sorgente della fede, come già in Giov I 17 (Rom VI 14), talvolta quelle della *speranza* (Ebr VII 19: cf. anche IGNAZIO, *ad Magn.*, IX 1).

Più ancora l'antitesi *Legge–Cristo* è al centro del cuore di Paolo. Pur preparandolo, la L. s'oppone a Cristo: poichè essa non è solo un insieme di precetti, ma addirittura « la potenza del peccato » (I Cor XV 56), che ha una ben positiva responsabilità nell'aggravamento e nella moltiplicazione dei peccati (Rom V 20, VII 30: Gal III 19), tale da provocar lo « scatenarsi della collera divina » (Rom IV 15). Pochi passaggi hanno tanto nutrito la discussione come questi (nella monografia di KUMMEL, si troveranno utili informazioni su le diverse posizioni dell'esegesi moderna) e tutto Rom VII dove Paolo, in un quadro vivo e drammatico, descrive la L. come un attore entrato sulla scena del mondo, dopo il peccato e la morte, per rappresentarvi la sua parte (cf. Rom V 20).

Prima di tutto la L. è *occasione* di peccato: siffatto punto di vista non è principale, ma non è eliminabile dal pensiero di S. Paolo (Rom VII 5, 8, 11), comunque si voglia interpretare: o come effetto di un arricchimento intellettuale che allarga le possibilità materiali di peccare, o come conseguenza di una irritazione della concupiscenza che mal sopporta la regola impostale.

Più importante però è il compito d'*informazione morale* della L.: anzi, è questo il suo effetto formale e diretto, perchè è essa che dà la vera conoscenza (ἐπίγνωσις) del peccato (Rom III 20) o, meglio, è essa che lo costituisce nella sua essenza di ribellione contro Dio, facendo del disordine morale, più o meno avvertito dalla coscienza addormentata, una infrazione cosciente della divina volontà rivelata. Senza essa non si può parlare di vera trasgressione (παράβασις, Rom IV 15); perciò mentre senza la L. il peccato è sì morte, ma solo in conseguenza della colpa di Adamo (come nel periodo tra Adamo e Mosè, quando la L. ancora non c'era: V 13), al suo sopravvenire (ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς, VII 9; cf. V 20), la sua luce smaschera il peccato (VII 7 a), e pur facendo un'opera buona, santa e giusta (VII 12), dà ad esso maniera di prendere possesso definitivo dell'uomo, che, trascinato dai suoi affetti tentatori, si dichiarerà, ormai coscientemente, contro Dio.

Servendosi del comandamento divino, il peccato ha ottenuto la sua vittoria. Ora la sua vittoria è nella morte.

Ed eccoci perciò al terzo carattere della L.: essa è *strumento di condanna a morte.* I numerosi testi in cui Paolo mette in relazione peccato e morte ci rappresentano quest' ultima come una

grande forza cosmica (Rom VIII 38; I Cor III 22), una potenza ostile, « l'ultimo nemico » (I Cor XV 54), che prende possesso del corpo e dell'anima dell'uomo attraverso il peccato dal quale fu introdotta nel mondo (Rom V 12) e in ciascun'anima (VII 13). Ma è appunto la L. che butta l'uomo tra le braccia della morte, rendendo il peccato formale e svelandogli la terribile condanna (δικαίωμα, Rom I 19 ss e 32) a cui egli va incontro e che egli accetterà trascinato com'è dalla passione. « Il dardo della morte è il peccato, ma la δύναμις del peccato è la L. » (I Cor XV 56). La L. ha dunque un « ministero di morte », un « ministero di condanna » (II Cor III 7,10); è la « lettera che uccide » (τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτείνει, ivi III 6) non in un senso lene ed edulcorato, ma nel senso forte, come ben fanno risaltare SCHRENK nel *Theolog. Wört.* di KITTEL, I, 765, e BULTMANN, ivi III, 16 (cf. l'ἀπέκτεινεν di Rom VII 11).

A questo punto, davanti a questa tragica realtà, ha inizio l'opera di Cristo, il secondo atto nella grandiosa storia della salvezza.

Il pensiero di Paolo sembra essere: Cristo ci ha assolutamente liberato da questa L. venuta da Dio, santa e spirituale, ma nefasta nelle sue conseguenze per l'abuso che ne ha fatto il peccato. Ed è questa la ragione per cui i cristiani non vivono più sotto l'impero del peccato; essi non son più « sotto la L., ma sotto la grazia » (Rom VI 14), essendo la L. eliminata totalmente.

Si è cercato anche qui di moderare l'apparente violenza della dottrina paolina e, osservando come nella pratica gli atteggiamenti dell'Apostolo siano stati meno assoluti e intransigenti, si è pensato che egli presupponesse una distinzione tra precetti morali e precetti semplicemente rituali (cf. M. SIMON, *Verus Israel*, p. 99). Ma, come nota bene il PRAT (*Teologia di S. Paolo*, I, p. 278), « la L. M. doveva . . . sparire tutta intiera, poichè Paolo non faceva affatto la distinzione, a noi così familiare oggi, tra legge cerimoniale e morale. Per lui la L. forma blocco, sussiste o cade tutta insieme ». Egli ha analizzato nel modo più completo il sistema ed ha concluso col rigetto di esso. Ben s'intende che con questo ripudio della L. il cristiano non viene buttato in braccio al libertinismo. Espressioni molto forti di S. Paolo hanno già ben stabilito che l'essere sotto il regime della grazia e non sotto quello della L. non dà affatto LIBERTÀ (v.) di peccare, poichè anche la vita del cristiano è un « servire », un « obbedire » (Rom VI 15 ss); soltanto si dice che da quella « L. di peccato e di morte » il cristiano è stato liberato dalla « L. del vivere spiritualmente in Cristo » (VIII 2), da una nuova L. che non è morte, ma è vita. Alle sue origini c'è infatti la Croce di Cristo e il Calvario, su cui è avvenuta una grande trasformazione: ciò che la vecchia L. non poteva ottenere (το ἀδύνατον τοῦ νόμου) — cioè la condanna del peccato nella « carne », parte dell'uomo posseduta dal dominio tirannico del peccato — è stato fatto dalla morte del Figlio di Dio (Rom VIII 3), che ha efficacemente condannato la tirannia del peccato sulla carne; contro questa tirannia la condanna della L. non poteva nulla, raggiungendo solo il corpo, ma non la potenza che lo dominava, mentre Cristo distrusse il peccato nel terreno stesso del suo dominio. E così il δικαίωμα della L. (VIII 4), quel verdetto di morte che essa portava con sè, fu subito da lui, ricevendone in compenso quella efficacità di salvezza che la L. da sola non avrebbe mai potuto raggiungere (cf. per questa esegesi BENOÎT): noi perciò siamo stati riscattati da questa « maledizione della L. perchè egli si è fatto per noi oggetto della maledizione » (Gal III 13) o, in altre parole, perchè egli ha distrutto quel χειρόγραφον, quel « certificato di debito » (HUBY) che stava contro di noi, stracciandolo e inchiodandolo alla Croce con lui (Col II 14), cosicchè « non si può più parlare di condanna (κατάκριμα) per quei che sono in Cristo » (Rom VIII 1). Ecco perchè la L. è stata messa da parte: non perchè si fosse dimostrata inutile, ma perchè Cristo l'ha resa vana, dandole soddisfazione, subendo la sua esigenza di giustizia. E poichè sulla Croce, nel Cristo, eravamo anche noi (cf. χριστῷ συνεσταύρωμαι, Gal II 19), si può dire che anche noi siamo morti *per* la L. *alla* L. (Gal II 19).

b) Questa meravigliosa sintesi, che porta ben forte l'impronta del genio paolino, corre però su un filo di rasoio. L'opposizione Legge-Cristo è veramente comprensibile solo nella prospettiva del misticismo di San Paolo; e non fa meraviglia che Marcione abbia potuto servirsi delle sue affermazioni per concludere ad un radicalismo assoluto. Pochi scrittori hanno potuto seguire l'Apostolo su queste altezze e hanno dovuto limitarsi a sviluppare i loro pensieri su un terreno più piano.

L'antilegalismo paolino sfuma piuttosto nella concezione di un nuovo legalismo, e, con più aderenza anche al linguaggio di Cristo, non si parla più di una abolizione ma piuttosto di una sostituzione della vecchia L., che ne lascia però integro il valore: non c'è rottura di essa con la nuova, ma piuttosto progressione naturale dall'incompiuto al perfetto, dall'abbozzo all'opera finita: la vecchia e la nuova L. sono tappe successive del medesimo piano divino, la medesima rivelazione donata da Dio in due tempi, o, meglio, la nuova L. non è che l'ultima delle numerose Alleanze che Dio ha stipulato lungo i secoli col suo popolo (AFRAATE, *Hom.*, XI 11), con la sola differenza che, mentre le altre erano passeggere, questa non cesserà più. In tale interpretazione l'opposizione Grazia–Legge sparisce: la vecchia L. è, anzi, χάρις παλαιά (CLEM. ALESS., *Paed.*, I, 60, 1), donata non immediatamente come la nuova, ma pur sempre dal medesimo Logos, tramite Mosè, cosicchè si può giungere ad identificare L. e Cristo-Logos (ID., *Paed.*, I, 9, 4).

Se si parla di una opposizione, questa non è fatta valere tra la L. e Cristo, ma bensì tra due leggi di cui la nuova abroga l'antica (GIUSTINO, *Dial*, XI 2) pur lasciando a questa tutto il suo valore di preparazione. Il giogo della L. è spezzato non più dall'azione liberativa della grazia e dello spirito, ma dalla L. stessa, rinnovata, spiritualizzata (SOCRATE, *Hist. eccl.*, V, 22; PG 67, 625). La sostituzione fu voluta da Dio da tutta l'eternità e già preannunciata nello stesso V. Test. (TERTULLIANO, *Adv. Jud.*, III; PL 2, 642), per cui si parla di « L. novella » (Ps. BARNABA, *Epist.*, II, 6; GIUSTINO, *Dialogo*, XI, 4; *Epist. ad Diognetum*, II, 1), di « popolo nuovo » (Ps. BARNABA, *Epist.*, V, 7, VII, 5; *Epist. ad Diogn.*, 1), al quale sono passati tutti i privilegi di quello vecchio.

L'arte cristiana illustra bene questa evoluzione del pensiero cristiano: nelle sculture dei sarcofagi e sui musaici S. Pietro riceve da Cristo legislatore il rotolo della nuova Alleanza: *Dominus legem dat*.

c) Neppure questa teoria della sostituzione toglieva

però ogni rottura tra le due Leggi: da una parte essa lasciava ai Giudei il privilegio dell'anteriorità, dall'altra presentava il cristianesimo come una innovazione rivoluzionaria nei rispetti di quelle istituzioni che pur si volevano far passare come fondamento del messaggio cristiano. Gli stessi polemisti pagani si scandalizzeranno di questo atteggiamento (cf. i testi in HARNACK, *Mission und Ausbr. des Christentums*, I⁴, p. 280 ss) e i cristiani si vedranno persino sospettati e perseguitati come novatori del giudaismo legittimo (cf. SIMON, p. 138). ORIGENE stesso si sentirà imbarazzato a difendere contro Celso quei giudeo-cristiani che avevano abbandonato la L. (*Contra Cels.*, II, 1).

Perciò all'idea del « nuovo » Israele si venne surrogando quella del « vero » Israele. GIULIANO (v., *Persecuzione*, *d*) s'indigna della pretesa dei cristiani di considerarsi non solo successori ed eredi d'Israele, ma, anche nel passato e fin dalle origini, il solo vero Israele (*Contra Christ.*, ed. Neumann, Lipsia 1880, p. 210) Prende piede la dottrina che, per chi lo sa leggere, il V. Test. racconta la storia della Chiesa: è Cristo che è apparso presso la quercia di Mambre (GIUSTINO, *Dial.*, LVI 1-2), agente eterno di tutta la rivelazione; è alla sua Chiesa ch'egli si indirizza quando parla nel V. Test.; è la Chiesa che « è sfuggita alle dieci piaghe, ha ricevuto i dieci comandamenti, appreso la L. e conservato la fede » (*Didascalia*, ed. Funck, I, 4; II 26-2). Certi autori rifiutano agli Ebrei persino il nome di Giudei (Ps. IGNAZIO, *ad Trall.*, ψευδοιουδαῖοι; *Const. Apost.*, II, 60, 3). Non c'è più motivo di opporre l'antica Alleanza alla nuova perchè esse sono, in fondo, identiche; si potrà validamente opporre agli gnostici l'argomento che la « stessa legge » fa per forza pensare allo stesso legislatore (IRENEO, *Adv. haer.*, II, 12, 3).

d) Tale soluzione, se spiegava bene le relazioni di fondo tra le due leggi, non rendeva conto del sorgere cronologicamente distinto della dottrina evangelica, poichè questo cristianesimo, immanente alla rivelazione biblica, si era pur esplicitato solo partendo da Cristo ed aveva con la sua presenza causato la caduta di varie leggi dell'antico patto.

Ebbene, per togliere la difficoltà si arrivò perfino a saltarla e a capovolgerla, affermando non soltanto la identità del Vangelo colla L., ma addirittura la sua anteriorità: con audace inversione di termini il cristianesimo, storicamente posteriore al giudaismo, diventa la forma rinnovellata di una religione primordiale fissata nei suoi elementi essenziali già prima del giudaismo, alle origini della rivelazione. Non ci si accontenta più di fare dell'allegoria per scoprire le prefigurazioni del cristianesimo celate nei simboli dell'antica L., ma, con sano metodo storico, si sale più in alto a discernere le tracce di uno stadio più antico della rivelazione, davanti a cui il giudaismo appaia solo come un aspetto tardivo e secondario.

Forse a questa interpretazione già tende San Paolo quando attribuisce ai gentili la vera discendenza da Abramo (Rom IV 9, 20) e parla di una alleanza che « la L., data solo quattrocento anni dopo, non ha potuto rendere nulla » (Gal III 17). Ma è soprattutto presso i controversisti dei primi secoli che questo argomento viene sfruttato: Abramo piacque a Dio già prima della circoncisione (TERTULLIANO, *Adv. Jud.*, III), ugualmente i patriarchi più antichi, da Adam a Enoch e a Melchisedec, vissero e morirono incirconcisi (GIUSTINO, *Dial.*, XXXII, 2; TERTULLIANO, *Adv. Jud.*, XIV; AFRAATE, *Hom.*, XI, 4); il sabato non fu osservato da Abramo (TERTULLIANO, *ivi*, IV); anzi, al pari di altre prescrizioni, il sabato ha solo un carattere punitivo e preventivo, essendo stato introdotto solo per obbligare lo smemorato popolo ebreo a ricordarsi di Dio (GIUSTINO, *Dial.*, XIX, 5), così come certe interdizioni alimentari tendono solo a reprimere la bassa golosità (*ivi*, 6); a Noè invece, perchè giusto, fu permesso di mangiare di ogni animale a eccezione della carne col sangue (*ivi*, XX, 1); il carattere avventizio di queste leggi è del resto dimostrato dal fatto che Giosuè, ad es., ha potuto far infrangere il sabato durante l'assedio di Gerico, e i Maccabei hanno potuto combattere di sabato ottenendo la vittoria (TERTULLIANO, *Adv. Jud.*, IV; AFRAATE, *Hom.*, XIII, 7). In questo modo la L. veniva considerata per se stessa caduca, anche a prescindere dal nuovo fatto cristiano: essa era solo un accomodamento, con uno scopo ben particolare, limitato, transitorio, destinata perciò a scomparire alla fine del suo compito. Già i Profeti avevano predicato questa concezione: ad es., Malachia preannunciava un futuro sacrificio universale, in opposizione a quello confinato nella sola Gerusalemme (TERTULLIANO, *ivi*, V). E ai Profeti, veri eredi dei patriarchi premosaici, predicatori dell'universalismo e della religione dello spirito contro il gretto legalismo, si riallaccia di preferenza questa nuova teoria del cristianesimo.

Nullameno non tutte le leggi si lasciavano così cadere, poichè si era venuta ormai introducendo la distinzione tra leggi morali e leggi cerimoniali: le prime, già anteriori alla legislazione mosaica, erano assolute, imperiture, mentre le seconde, « leges particulares, praecepta servitutis » (IRENEO, *Adv. haer.*, IV, 15, 5) dovevano scomparire come relative e provvisorie (*ivi*, 13, 1; GIUSTINO, *Dial.*, XLIV, 2).

Questa soluzione, se non andiamo errati, dava piena spiegazione delle relazioni tra L. M. e Vangelo, della caduta e della conservazione della L. vecchia nella nuova. In quanto insiste sul carattere transitorio e sul particolare compito religioso-nazionale della L., essa si incontra con la spiegazione da noi sopra toccata del suo tragico scontro con Cristo: sono veramente l'esacerbato attaccamento a questo carattere della L., unitamente all'interpretazione duramente formalistica e farisaica di essa, che hanno impedito ai Giudei di accettare quel Cristo da essi tanto atteso, la cui nuova L. si radicava nel precetto universalistico, antiformalista ed interiore dell'amore.

C) ***Vecchia L., nuova L. Giudizio teologico.*** È chiaro che, pur ridotta ai suoi elementi primitivi, purificata di tutte le sovrastrutture giudaiche, l'antica L. resta sempre una semplice preparazione di quella nuova, rappresentandone in qualche modo l'abbozzo. Il passaggio alla nuova L. dev'essere perciò concepito non come una pura trasposizione, ma come un salto ed un superamento che, pur conservando alla vecchia L. tutto il suo alto valore, pone la nuova in una luce di più alta grandezza. V'è perciò tra le due leggi una relazione non *letterale* ma *tipologica* (v. SENSI scritturistici), quale quella che esiste tra la prefigurazione e la realizzazione. Così si comprende la profonda verità delle succitate parole di Cristo (Mt V 17), e la *necessità* della superiore osservanza della L. Nel problema generale delle relazioni tra Vecchio e

Nuovo Testamento questo della L. è l'esempio che impone con maggiore chiarezza e solidità la esigenza di un tipismo. Tutta la nitida questione 107 della I^{a} II^{ae} in cui S. Tommaso paragona le due leggi, è fondata su questo principio. Riassumendo la tradizione patristica PATRIZI affermerà: « Assentiendum omnino esse Patribus omnem legis veteris seriem fuisse typum futuri » (*Institutio de interpretatione Bibliorum*, p. 195).

Pertanto si comprende come la nuova L. sfugga alla serrata critica che S. Paolo fa alla vecchia. È vero che egli ha di mira la L. considerata rabbinicamente come una forza autosufficiente ed *ex sese* giustificante, ma è pure innegabile che molte delle sue osservazioni colpiscono qualsiasi L. in quanto L. Sospinto dall'evidenza di questo fatto S. Tommaso dovrà dire che solo secondariamente il Vangelo è una « lex scripta », essendo esso principalmente una « gratia » (I^{a}-II^{ae}, q. 106, a. 1): in altre parole, esso è, più che una norma d'agire, una forza (cf. « non erubesco Evangelium; *virtus* enim Dei est in salutem omni credenti », Rom I 16); una forza che, prima di comandare, aiuta e rende capaci dell'osservanza.

Come quella del Vecchio Testamento, « etiam *littera* Evangelii occideret nisi adesset interius gratia fidei sanans » (*Summa Theol., l. c.*, a. 2). Volendola chiamare L., dovrà esser detta perciò una « lex fidei » (Rom III 27) o una « lex spiritus vitae » (Rom VIII 2), la sola capace di giustificare il cristiano (Rom V 1; Gal III 2) come già Abramo (Rom IV 13, 14, 15; Gal III 6). Con un linguaggio non meno espressivo i Profeti l'avevano predetta come una L scritta « nella mente e nel cuore » (Ger XXXI 33: cf. Ez XI 19; XXXVI 26; Pr VII 3) per sottolineare ch'essa non sarebbe stata una imposizione estrinseca meccanica, bensì realtà interiore amata dall'uomo come una parte di sè. S. Paolo, che conosce bene il significato della predizione (cf. II Cor III 3), non esiterà a tirarne le conseguenze estreme: più che di L., avverte che si deve parlare ormai di *libertà* (II Cor III 17; Gal V 1). E' la LIBERTÀ (v.) che esiste, quando non altro che l'*amore* è guida. Ora questo amore non è solo, in un senso meramente umano, inclinazione istintiva verso ciò che è comandato, ma addirittura, nel più sublime senso cristiano, *carità*, partecipazione nell'uomo e riflesso dell'amore divino, o di Dio stesso, per mezzo dello Spirito Santo (Rom V 5; I Cor III 16, VI 9; II Cor XIII 13). Tale comunicazione, infatti, fa dell'uomo *un figlio, non più un servo*, permettendogli di gridare verso Dio: « Abba, Padre » (Rom VIII 15 s) e facendo della sua obbedienza un atto di amore, non più di paura. Poichè questa carità parte da Dio (Rom V 5, 8) per riverberarsi in noi, si comprende quale feconda e potente realtà sia subentrata dopo Cristo nell'uomo a fare della L. di peccato e di morte una L. di spirito e di vita (Rom VIII 2). La nuova L., più che comandare, agisce; non è norma, ma forza divina, è amore. E Cristo compendiò tutta la sua L. nel precetto dell'amore.

BIBL. — *I-III*. — J. VAN DER PLOEG, *Studies in hebrew law*, in *Cath. bibl. quarterly*, 1950, p. 248-59. — Commenti ai libri del Pentateuco, specialmente a Esodo e Levitico. — G. OSTBORN, *Torâ in the Old Testament*, Lund 1945. — A. JIRKU. *Das weltliche Recht im alten Test.*, Gütersloh 1927. — M. NOTH, *Die Gesetze im Pentateuch*, Halle 1940; cf. *Biblica* 25 (1944) 390-7. — S. MOWINCKEL, *Le Décalogue*, Paris 1927; cf. *Rev. Bibl*, 37 (1928) 629. — ID., *Zur Gesch. des Dek.s*, in *Zeitschr. für das alttest. Wissensch.*, 51 (1937) 219 ss. — H. MEINHOLD, *Der Dekalog*, Giessen 1927 — A. EBERHARTER, *Der Dekalog*, Münster 1930. — ID., *Décalogue*, in *Dict. de la Bible. Supplément*, II, col. 341-51. — I. VERQUERRE, *Le Décal. Code universel et éternel*, in *Rev. apolog.*, 63 (1936) 149-166. — H. MICHAUD, *Sous quelle forme le Décalogue fut-il promulgué?*, ivi, 64 (1937) 665-681; 65 (1937) 23-34. — A. VACCARI, *De praeceptorum Decalogi distinctione et ordine*, in *Verbum Dom.*, 17 (1937) 317-20, 329-34. — VALENTINI, *Le condizioni sociali del Decalogo e la sua autenticità mosaica*, in *Salesianum*, 1 (1939) 407-420. — J. LEWIS, *The Ten Commandments*, New York 1946. — S. LACH, *Le Décalogue à la lumière de la critique biblique moderne*, in *Atenaeum Kaplanskie* 45 (1946) 225-44. — H.-H. ROWLEY, *Moïse et le Décalogue*, in *Revue d'hist. et de philos. relig.*, 32 (1952) 7-40 (articolo importante). — B. KIPPER, *De origine mosaica libri Foederis*, in *Verbum Domini*, 29 (1951) 77-87. — D. DAUBE, *Studies in biblical law*, Cambridge 1947. — W. NOWACK, *Das Bundesbuch*, in *Budde-Festschrift*, Leipzig 1920. — H. CAZELLES, *Etudes sur le Code de l'Alliance*, Paris 4947; cf. la parte centrale in *Vivre et Penser*, III série (= *Revue Bibl.* 1945) 173-91 — M. DAVID, *The Codex Hammurabi and its relations to the provisions of law in Exodus*, in *Oudt. Stud*, 7 (1950) 149-78.

IV. — BLOCH, *Israel und die Völker*, Berlin 1902. — LAUTERBACH, *Midrash and Mishnah. A study in the early history of Halakah*, in *Jew. quart. Rev.*, 5 (1914-15) 503-27. — I.-B. FREY, *La Révélation d'après les conceptions juives au temps de Jésus C.*, in *Rev. Bibl.*, 13 (1916) 472-510. — HEINEMANN, *Die Lehre vom ungeschriebenen Gesetz im jüdischen Schrifttum*, Cincinnati 1947. — S. ZUKROW, *Adjustement of law to life in rabbinic literature*, Boston 1928. — M. J. LAGRANGE, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris 1931. — CH. F. JEAN, *Le milieu biblique avant Jésus Christ*. III, *La religion*, Paris 1936. — J. BONSIRVEN, *Il giudaismo palestinese al tempo di Gesù C*, Torino 1950.

V. — Commenti dei Vangeli, specialmente di Mt V 17. — STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, 4 voll., München 1922-1928. — K. BENZ, *Die Stellung Jesu zum alttestamentlichen Gesetz* (Bibl. Stud. XIX, 1), Freiburg in Br. 1914. — B LANWER, *Die Grundgedanken der Bergpredigt*, Hiltrup 1934 (spec. la III parte). — K. PIEPER, *Neutestam. Untersuchungen*, Paderborn 1939 (spec. pp. 36-41). — R. LIECHTENHAM, *Evangelium wider Gesetz im Neuen Test.*, Basel 1941. — J. KLAUSNER, *Jésus de Nazareth*, Paris 1933. — J. ISAAC, *Jésus et Israël*, Paris 1948. — Commenti a Rom e Gal. — P. BENOIT, *La Loi et la Croix d'après St. Paul*, in *Rev. Bibl.*, 47 (1938) 481-509. — KÜMMEL, *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*, Hinrichs 1929 (con buona bibliografia). — F. PRAT, *La théologie de St. Paul*, Paris[19] 1930. — A. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 1924[5]. — P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne. Etude sur la polémique antichrétienne du I au VI siècle*, Paris 1934. — M. JOËL, *Judaism and christianity*, 3 voll., London 1937. — M. LODS, *Etudes sur les sources juives de la polémique de Celse contre les chrétiens*, in *Rev d'histoire et de philos. relig.*, 21 (1941) 1-31. — A. CASAMASSA, *L'accusa di « hesterni » e gli scrittori crist. del II sec.*, in *Angelicum* 20 (1943) 184-94 — M. SIMON, *Verus Israël*, Paris 1948 (spec. pp. 87-124). — H. J. SCHOEPS, *Aus frühchristlicher Zeit. Religionsgesch. Untersuchungen*, Tübingen 1950 (spec. cc. VIII, IX, XI. — ID., *Theologie u. Gesch des Judenchristentums*, ivi 1949.

LEGGE Naturale. v. LEGGE; DIRITTO NATURALE; GIUSTIZIA; MORALE; GIUSNATURALISMO; NATURA.

LEGGENDA (participio passivo di « *legere* = cose che si devono leggere).

I. — **Accezioni.** Designò le vite dei Santi che « si dovevano leggere » nel giorno della festa, specialmente dai monaci come parte dell'UFFICIO DIVINO (v.) in coro (a mattutino) o come semplice lettura edificante. Da questo significato derivarono altre accezioni, le più correnti, del termine:

a) *spiegazione* aggiunta a una figura (*didascalia*), a un prodotto, incisa su monete o su medaglie (per cui si dice che la NUMISMATICA implica, per le sue LL., la PALEOGRAFIA), la quale spiegazione « si deve leggere » per comprendere e apprezzare la figura, il prodotto, la moneta, la medaglia.

Poichè le vite dei Santi, essendo dettate prevalentemente da intenti panegiristici e parenetici, trascuravano l'esattezza storica e abbondavano di elementi immaginari, il termine L. passò a designare un

b) *racconto storico-fantastico*, che su una trama più o meno larga di alcuni elementi storici — personaggi, luoghi, circostanze, avvenimenti — inserisce elementi irreali che prescindono dalla realtà storica, cronologica, geografica, o la deformano, o addirittura si oppongono ad essa (personaggi reali che si fanno agire in tempi, luoghi, modi irreali, o personaggi immaginari che si fanno agire in tempi, luoghi, rapporti reali). In questo senso — non sarà inutile ricordarlo — *leggendarietà* della narrazione non si oppone ad *autenticità* (per cui il racconto ha come « autore » quello stesso a cui si attribuisce), nè a *genuinità* (per cui il racconto ci si presenta tale quale fu scritto dal suo autore), ma si oppone soltanto a *storicità* o a *veridicità* (per cui il racconto narra fatti realmente avvenuti in se stessi e nel loro modo). Tale antistoricità della L. può ben dirsi *falsità* o *errore storico*, ma, ovviamente, non può dirsi, senza prova, *malafede*, o frode o menzogna, potendo essere — come di fatto generalmente è — soltanto *ignoranza* e, più ancora, *finzione letteraria*. Tale è l'accezione oggi più comune del vocabolo L. E poichè le vite dei Santi erano ricche di elementi soprannaturali fecondi di edificazione spirituale, L. servì anche a indicare una

c) *storia edificante* ricca di elementi soprannaturali mistici, religiosi, morali, anche quando questi sono storicamente accertati. In tal senso L. non si oppone a *storia* (poichè c'è pure un soprannaturale storico!) ma semmai soltanto a *naturalità*, tranne per coloro che non accettano un soprannaturale storico, per i quali questa accezione del termine decade nel tipo segnato sotto *b*). Cosiffatto significato ha ancora qualche uso; ad es., sono indicate come *Legenda* le fonti storiche antiche di S. FRANCESCO d'Assisi (v.) e di S. CATERINA da Siena (v.), dove la « leggendarietà » nel senso *b*) ha ben poca parte: cf. *Legenda antiqua* o *Leggenda dei Tre Compagni* di S. FRANCESCO (v.) e, più idealizzata, la L. dei *Fioretti*; v. J. R. H. MOORMAN, *The sources of the live of S. Francis of Assisi*, Manchester 1940; M. J. FAGOT, *S. François raconté par ses premiers compagnons*, Paris 1946; M. BIHL, *De legenda S. Francisci compendiosa, e legenda maiore S. Bonaventurae excerpta*, in *Anal. francisc. hist.*, 36 (1943) 194-99; O. KARRER, *Franz v. Assisi. Legenden u. Laude*, Zürich 1945 [pp. 811], vers. inglese, London 1947; *Legendae S. Francisci Assisiensis saecc. XIII et XIV conscriptae*, I (Firenze-Quaracchi 1926-41), ediz. critica delle LL. maggiore e minore di S. Bonaventura, della *Vita S. Francisci* di Giacomo da Varagine, e della *Legenda S. Francisci monacensis* (v. introd., pp. LXXXVII), R. CESSI, *Prolegomeni al problema francescano*, Padova 1946. — *Leggenda abbreviata di S. Caterina da Siena* di F. Antonio della Rocca (a cura di A. SABA, introduz. di M. H. LAURENT, in *Fontes vitae S. Cathar. Senensis historici*, XV, 1939); *S. Catharinae Sen. legenda minor* (a cura di E. FRANCESCHINI, ivi, X, 1942), riassunto fatto da Tommaso O. P. della *Legenda major* scritta da Raimondo da Capua. — Le considerazioni seguenti si riferiscono alla L. intesa nel senso *b*).

II. — **Generi affini.** Per il suo contenuto meraviglioso e fantastico, la L. è affine alla *Fiaba* (favola, apologo), alla *Novella* (conto), al MITO (v.). Dai quali generi tuttavia si distingue per altri caratteri. Infatti la *favola* introduce, con gli uomini e gli esseri sovraumani, anche esseri infraumani (animali, piante, pietre), li fa agire in un tempo e in un luogo indeterminato (« c'era una volta . . . ») e mira prevalentemente al diletto pur essendo volta talora a illustrare idee religiose e morali. La *novella* del pari situa il fatto in uno spazio e in un tempo indeterminato, mira al diletto; però fa luogo soltanto a protagonisti umani. Il *mito* induce esseri sovraumani divini o divinizzati, li situa fuori del nostro spazio-tempo (anche se hanno rapporti col nostro mondo), ed esige credenza religiosa quando sia proposto come contenuto rappresentativo di una determinata idea religiosa (v. MITO).

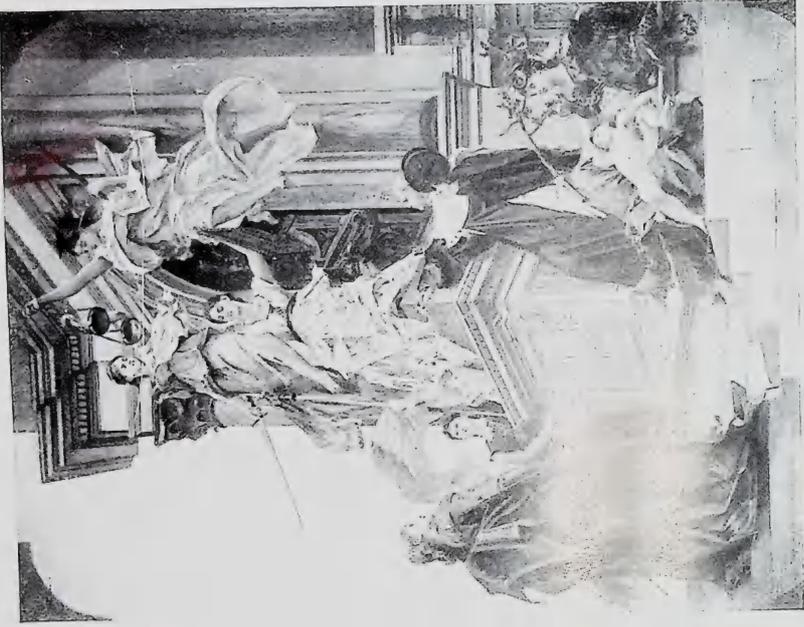
Il *romanzo*, poi, è, sì, un tessuto dell'immaginazione costruito attorno a personaggi umani (storici o immaginari) e a precisi dati cronotopografici, come la L., ma, a differenza di essa, mira quasi esclusivamente al diletto, esclude il meraviglioso numinoso, non fa posto che a protagonisti umani e, soprattutto, non ha alcun legame intrinseco col genere storico. Sono più vicini alla L. i cosiddetti « romanzi a tesi » da una parte, e i « romanzi storici » dall'altra; ma si sa che questi tanto più si allontanano dal genere proprio del romanzo quanto più in essi prevale la « tesi » o la « storia ».

Per il suo contenuto simbolico didattico la L. ha qualche punto di contatto con l'ALLEGORIA (v.), la PARABOLA (v.), il SIMBOLO (v.), il TIPO (v.), dai quali generi la L., com'è ovvio, per altri aspetti nettamente si distingue. L'amplificazione ideale della storia, che costituisce la L., è evidentemente frutto e segno dei pensieri e dei sentimenti dell'individuo o della folla che l'ha creata: il suo contenuto si costruisce elevando il dato storico fino a configurarlo come simbolo rappresentativo dei caratteri etnici e degli ideali religioso-morali del gruppo (o, più raramente, dell'anima individuale) donde la L. sorse; la quale, dunque, incorpora, sotto forma di immagini, una teologia, una metafisica, una morale, un'antropologia . . ., e per chi la sa leggere è, come la novella, la fiaba, il romanzo, una fonte preziosa per la storia di quella scienza nel popolo. Conseguentemente, quel simbolo rappresentativo assume un carattere e un potere suggestivo di « esemplarità » rispetto ai membri del gruppo, sui quali, dunque la L. esercita per-

Legge

Mosè riceve le tavole della Legge, le presenta al popolo, le spezza davanti al popolo che adora il vitello d'oro. – Dipinto di Cosimo Rosselli – Roma, Cappella Sistina. (Fot. Alinari).

Legge

Mosè col libro della Legge. Biblioteca Vaticana.

P. Baudry: La glorificazione della Legge

se stessa — a prescindere dagli scopi che si prefisse il redattore — un potere didattico esortativo (giusta il significato etimologico originario del termine: « cose che si devono leggere »).

III. — Genesi della L. Sicchè la L.: *1*) parte da dati reali (persone, luoghi, edifici, piante, fiumi, circostanze . . .); *2*) li manipola variamente con la immaginazione guidata, anche inconsciamente, dal sistema di pensiero che la sottende; *3*) ne forma così una sintesi storico-fantastica che si eleva a simbolo rappresentativo della storia e degli ideali religiosi, morali, civili del gruppo; *4*) il quale simbolo diventa « modello » e si impone con finalità didattica, parenetica.

Più importante e più misteriosa è la seconda fase del processo. I modi di manipolazione della storia sono estremamente vari e complessi e non si lasceranno facilmente ridurre sotto categorie precise che tutti li comprendano e li spieghino: siamo dinnanzi alle inesauribili e segrete capacità del pensiero e della fantasia creatrice. Senza pretendere di fornire una teoria adeguata del genere leggendario, si vogliono notare alcuni procedimenti che si sorprendono in atto nella formazione di qualche L. più conosciuta.

a) La L. *completa* con precisazioni arbitrarie e con sviluppi fantastici le scarse notizie fornite dalle fonti storiche genuine circa personaggi e avvenimenti interessanti al gruppo. Così è che la L. ha integrato fantasticamente la storia di Alessandro Magno, di Carlo Magno, di re Artù, di Napoleone . . ., di Confucio, di Budda, di Maometto . . ., dei personaggi biblici, specialmente di quelli neotestamentari, Gesù, Maria, Giuseppe, Pietro, Paolo, Giuda Iscariota, gli altri Apostoli, Maria di Betania, Marta e Lazzaro, Malco, Simon Mago . . ., dei quali con straordinaria ricchezza di particolari immaginari sa narrare la vita, la morte e perfino il periodo prenatale e la sorte oltretomba. Ha integrato la geografia e la topografia, situando con minuzia precisione in questo o quel luogo, edificio, ponte, castello, torre, sepoltura, strada, monastero, chiesa, acquedotto, fiume, lago, grotta . . . (specialmente in Palestina, a Roma, sulle grandi strade dei pellegrinaggi medievali) la presenza dei Romani, un assalto di Saraceni, un passaggio di Napoleone, un episodio della storia evangelica (l'annuncio dell' Angelo ai pastori, la nascita di Gesù le 14 stazioni della Via Crucis . . .), un fatto della vita di Martiri e Santi . . .

Il nucleo reale onde si parte l'elaborazione integrativa della L. può essere già per se stesso abbastanza ricco e definito, e allora la L. non è che un'aggiunta ornamentale; ma può anche essere un semplice indizio, spunto, occasione, pretesto, e allora la L. è una creazione nuova (così è, ad es., che il cenno evangelico su GIUSEPPE d'Arimatea [v.; cf. anche GRAL] fu il punto di partenza della complessa L. di re Artù; un semplice nome di un ignoto potè diventare il nome di un Martire e suggerire la relativa L.; l'anniversario della morte di Giulio Cesare, idi di marzo 44 a. C., potè diventare la festa di un S. Cesare martire cristiano; le insenature notate su un masso poterono diventare le impronte delle ginocchia di un Santo che su quel masso si sarebbe posto a pregare; il carcere Mamertino al Foro Romano diventò anche il carcere di S. Pietro . . .).

Donde la L. trae i materiali per queste elaborazioni integrative? La domanda è comandata dal presupposto che un fatto della storia (e della vita) possa e debba essere « spiegato » deterministicamente con l'assegnazione di una congrua massa di « precedenti »: presupposto chiaramente falso, in generale. Ma accettabile come ipotesi di studio, e vero a piccole dosi, caso per caso. Si può dire che:

b) la L. *traspone* fatti, luoghi, tempi relativi a un personaggio di un determinato complesso (storico o leggendario) a un altro complesso, che per questa operazione diventa leggendario: ad es., una celebre L. di Budda è trasferita al mondo cristiano nella L. di BARLAAM e GIOSAFAT (v.): cf. J. SONET, *Le roman de Barlaam et Josaphat*, Louvain 1949–50, 2 voll.; alcuni fatti dell'Ippolito pagano si ritrovano nella L. dell'IPPOLITO cristiano (v.); il mito di Demetra in cerca di Persefone diventa la L. di S. Demetra in cerca della figlia Afrodite; il mito di Edipo si risente nella L. di S. Giuliano, quello di Prometeo, che dona il fuoco agli uomini, riappare nella L. di S. Antonio; il battesimo di COSTANTINO (v.), da lui ricevuto sulla fine della vita a Nicomedia, è trasposto dalla L. in altro luogo e in altro tempo (cioè a Roma, in Laterano, al tempo di papa Silvestro) . . . Questi esempi sovrabbondano nell'agiografia cristiana sia come trasposizioni di narrazioni pagane a personaggi cristiani (straordinariamente dilatate e forzate da coloro per i quali il culto cristiano non è che mimetizzazione più o meno servile del PAGANESIMO, v.), sia come trasposizioni di un racconto da un Santo ad altro Santo, da un luogo ad altro luogo, da un tempo ad altro tempo, permanendo invariato il « nucleo » o « tema » o « schema » della L., il quale, fu detto, è un vero « luogo comune », un chiodo cui si appendono successivamente diversi quadri, un manichino che può ricevere diversi vestiti. Possediamo begli studi che rincorrono questi temi nelle loro emigrazioni nel tempo e nello spazio: ad es., L. OLIGER, *La caduta di S. Giovanni d'Acri nel 1291 e una L. agiografica migratoria*, in *Miscellanea P. Paschini*, I [Roma 1948] 327–47) studia uno di questi temi fortunati, finora, per quanto sappiamo, poco studiato: monache di clausura, in procinto di cadere nelle mani dei nemici infedeli e impuri, esortate dalla badessa si deturpano il viso, tagliandosi il naso, e, presentatesi così deformi e sanguinanti agli invasori, ricevono il martirio o ne riscuotono l'ammirazione (il prototipo sembra essere un racconto di Matteo Paris). L'elaborazione leggendaria è manifestamente guidata dall'intento di

c) *amplificare* il fatto o il personaggio fino a *trasformarlo* in simbolo. Il che ottiene non solo aggiungendo, sovrapponendo, trasponendo allo « schema » o alla fonte storica nuovi sviluppi, come fu detto, ma anche togliendo particolari disdicevoli allo scopo della L., aggravando le negatività dell'antagonista a vantaggio del protagonista, creando nuovi collegamenti del protagonista con personaggi, luoghi, edifici, usanze localmente celebri, cioè interpretandoli in funzione del protagonista . . .

d) Le LL. nascono spontaneamente per *incarnare un'idea* prevalente nel gruppo in un dato tempo. « L'idea che domina le più belle *chansons* del ciclo del re è che Carlo e i suoi baroni sono gli eroi e i martiri di una crociata senza fine contro i Saraceni. Il che non è storicamente vero; ma è

vero che l'ardore della crociata contro i Saraceni, di Spagna o di Palestina, ha riempito il cuore e la vita degli uomini nel XI e XII sec. L'idea che domina le *chansons* del ciclo di Guglielmo è che il vecchio Aimerico, i suoi figli, i suoi nipoti si consacrano di generazione in generazione per difendere la terra cristiana e per sostenere il re di Francia, rivaleggiando tra loro in eroismi... Il che non è storicamente vero...; ma è storicamente vero che nei secc. XI e XII si svilupparono queste belle idee di onore cavalleresco, di devozione al re di Francia, di solidarietà e di emulazione familiare, che ispirano e sostengono i romanzi del ciclo di Guglielmo. Sicchè gli autori delle *chansons de geste* non fecero che proiettare nel passato carolingio le idee e i sentimenti del loro tempo» (Bédier, IV, p. 401 s).

Questo processo di retroiezione si sorprende in tutte le LL., più o meno vistoso, e perfino in qualche misura nelle opere cosiddette di storia.

IV. — LL. agiografiche. Le osservazioni fatte valgono anche per le LL. agiografiche. Circa le LL. bibliche, v. Apocrifi; circa le LL. di santi, martiri, confessori, v. Agiografia, Martirologi, Menologi, Sinassari... Per ovvie ragioni, si nota in esse maggior rispetto della verità storica, cronologica, geografica che non si noti nelle *chansons de geste*, nelle *saghe*, nei *romanzi di cavalleria* dei vari cicli; e maggior rilievo all'intento didattico e panegiristico. Il che si deve, oltrechè all'argomento stesso, alla parte maggiore che in esse prende il letterato redattore che interpreta le fonti orali o scritte e i monumenti secondo la sua sensibilità e cultura.

Per la loro storicità, v. Agiografia (specialmente il parag. *Atti dei Martiri*). Esse sono diversamente fondate e veridiche, rappresentando: *1*) ora i processi verbali ufficiali del martirio (es., passione dei martiri Scillitani, di S. Cipriano); *2*) ora le relazioni di testimoni oculari fededegni o di testimoni contemporanei dei testimoni oculari (es., martirio di S. Fotino, di S. Policarpo); *3*) ora rimaneggiamenti posteriori di atti ufficiali o di testimonianze scritte di contemporanei (gran numero di agiografie medievali, dove la parte idealizzata dovuta all'agiografo si può sospettare ma, in mancanza di documenti scritti, non si può sempre sicuramente identificare); *4*) ora semplici testimonianze e tradizioni orali che, quanto più si allontanano dal fatto narrato, tanto più si caricano di elementi fantastici, ordinandosi secondo una trama uniforme (per un martire: denuncia, interrogatorio, ferma risposta del martire in difesa della fede, le terribili prove del martirio, traslazioni e miracoli; per un confessore: preannunci celesti della sua nascita, infanzia e giovinezza santa, o scapestrata fino alla conversione, virtù e prodigi, morte, traslazioni, miracoli); *5*) ora vere creazioni immaginarie, per trasposizione (v. sopra), per invenzione dell'agiografo, per semplice errore del popolo o dell'agiografo (es., la L. di S. Kümmernis [v.] o Liberata, sorta per falsa interpretazione del Volto Santo di Lucca), ispirata da un intento didattico di edificazione spirituale e, benchè raramente, da un intento polemico apologetico (cf. ad es. Ilduino; ancora nei secc. XI e XII è molto diffusa la L. secondo cui questa o quella chiesa sarebbe stata consacrata dagli Angeli stessi. L. che pare creata per conferire speciale dignità alla Chiesa, ispirandosi forse a una falsa bolla di Nicola II che raccontava la pretesa dedicazione celeste della chiesa abbaziale di Westminster: cf. G. Morin, *La légende de « l'Engelweihe » à Einsiedeln*, in *Rev. d'hist. eccl. suisse*, 37 [1943] 1-7; agli stessi risultati giunge il p. Henggeler, ivi, 40 [1946] 1-30; si conoscono perfino casi in cui una creazione leggendaria provoca il sorgere di falsi documenti storici che dovrebbero garantirne la storicità: J. Bédier, IV, p. 420 ss, cita diplomi attribuiti ai tempi carolingi ma in realtà fabbricati nel secc. XI e XII, dove compaiono, come storici, personaggi e fatti fittizi delle *Chansons de geste*).

V. — Il contenuto. Rispetto al contenuto le LL. furono divise in: a) *naturalistiche*, quando, con racconti fantastici, intendono spiegare fenomeni naturali, dando corpo ai Miti (v.) sull'origine, sullo sviluppo, sulla fine del mondo terrestre e astrale; vi sono introdotti anche personaggi supernaturali (dèi, demoni, eroi...), che agiscono in modo straordinario, ma essi vi appaiono solo come simbolo di realtà naturali o come mitica spiegazione cosmogonica ed escatologica;

b) *supernaturalistiche*, dove agiscono personaggi che sono supernaturali o per essenza o per il modo di agire (dèi, geni, demoni, eroi, fate, sirene, folletti, orchi...: santi, taumaturghi, carismatici..; ispirazioni, visioni, apparizioni celesti, sogni premonitori, malefici demoniaci, guarigioni prodigiose, riti magici e teurgici...); quando queste LL. non mirano a una spiegazione naturale e non hanno un riferimento alla storia, si confondono solitamente con le favole;

c) *storiche*, trasformazioni fantastiche di dati storici. Sono le LL. propriamente dette, di cui sopra. Appartengono ad esse anche le *LL. epiche* (l'epopea omerica, l'epopea virgiliana, le « chansons de geste », le saghe, i « romans de la chevalerie »...). Le *LL. agiografiche* sono appunto LL. storiche a contenuto supernaturalistico.

Ma non v'ha luogo a forzare la distinzione di questi tre tipi, che molto spesso si trovano incorporati nella stessa L.

VI. — Diffusione delle LL. Da chi e in quali luoghi queste LL. furono immaginate o ripetute, e con quali mezzi furono propagate? Bédier, riferendosi alle LL. epiche del medioevo francese, conclude (IV, p. 474): « Non si può più parlare di *epische Sagen*, nè di canti epici contemporanei di Carlomagno o di Clodoveo, nè di una poesia popolare, anonima, nata dagli avvenimenti, scaturita dall'anima del popolo tutto intiero. È ormai tempo di sostituire alla mistica, ereditata dai Grimm, nozioni più concrete, spiegazioni più esplicative... Per render conto delle LL. epiche di Francia, a ragione ho messo in rilievo la funzione dei santuari, dei pellegrinaggi, delle fiere, delle grandi feste religiose, a ragione ho detto che ogni L. a base storica suppone la partecipazione dei chierici, è per essenza d'origine dotta, non dura se non è fortemente localizzata. E può essere che talvolta la portata di queste osservazioni sorpassi il problema dell'origine dei nostri romanzi e che esse servano in qualche modo a comprendere anche la poesia epica « di altre nazioni ». È a ritenere che se il « popolo » o, come suol dirsi, l'anima popolare » crea continuamente LL. anche sul più tenue indizio, queste sono brevi, semplici, più esuberanti di grandiosità numinose che di idee religiose e morali, estremamente mutabili e fragili, mentre le LL. che noi posse-

diamo hanno richiesto per formarsi, fissarsi e diffondersi una potente collaborazione del letterato, del chierico. Sono le grandi chiese medievali i focolai delle LL., non solo agiografiche ma anche epiche (cf. ivi, p. 403 ss; a p. 419 alcuni scritti di chierici che celebrano gli stessi eroi delle LL.), specialmente Saint-Denis, Aix-la-Chapelle, Gellone, Vézelay, Santiago di Compostella, Saint-Gilles di Provenza, S. Pietro di Roma (p. 427), quelle disseminate lungo le strade che conducevano ai santuari più celebri del medioevo (p. 415 ss), i monasteri, gli ospizi, i centri di raccolta dei viaggiatori. Infatti le LL. venivano propagate, adattandosi ai luoghi, dai migratori medievali, pastori, mercanti, crociati, soldati, trovatori, cantastorie e specialmente pellegrini, che si ritrovano negli alberghi, negli ospizi, nei conventi, alle fiere, nelle grandi solennità religiose, nelle chiese, nei santuari. Scomparsi questi centri di elaborazione e di diffusione, mutate le condizioni della società e della cultura, quelle LL. si dissolsero e non poterono sopravvivere che in frammenti dispersi.

VII. — Storia e L. Per chi crede che tutti i valori dello spirito siano le scienze storiche positive è troppo facile far dell'ironia sulla L. Ma anche abbastanza sterile e banale. Tutto sommato, si può restare in dubbio se l'umanità abbia tratto più giovamento dalle *Storie* di Guicciardini o dai *Fioretti* di S. Francesco. Comunque sia, la L. non ha da temere dalla cultura storica. La quale fa molto bene quando colpisce in essa quegli elementi leggendari che per avventura pretendessero presentarsi come storici, ma farebbe molto male se si attentasse di colpire la L. negandole con una smorfia ogni valore. Sbaglierebbe largamente il bersaglio. Infatti la L. ha una sua propria origine, che non è soltanto, la curiosità storica ma anche e soprattutto l'innato impulso creatore della fantasia, un bisogno istintivo dell'anima, come la poesia. Questo non s'è inaridito neanche nei nostri tempi di perfezionata cultura storica, ma continua a creare LL. (ad es., sulla Rivoluzione francese, su Napoleone, su Garibaldi, su apparizioni celesti, o... sui « dischi volanti »), pur avendo i documenti storici a portata di mano, come continua a gustare le splendide LL. del passato, pur dopo averne denunciato la falsità storica. E come ha radici proprie, così la L. ha valori propri (poetico, letterario, didattico, panegiristico, apologetico . . .), irriducibili e quindi non commensurabili ai valori propri della storia. Affinchè l'« accusa » di « falsità storica », diretta, ad es., contro gli autori delle *chansons de geste*, sia pertinente, centrata e colpisca, come « accusa », il bersaglio, occorre aver provato che quegli autori intendessero fare opera di storia; in questo caso meriterebbero il « rimprovero » implicito nella nota domanda rivolta dal card. d'Este all'Ariosto: « Come hai potuto scrivere tante corbellerie? ». Ma chi potrà pensare che quegli autori credessero essi stessi e volessero far credere ai lettori la verità storica delle gesta da essi attribuite ai loro eroi? Protestano spesso la propria veridicità e rinviano ai documenti; ma ognun vede che si tratta di vezzo letterario. Chi potrà pensare che quegli autori del sec. XI — quando fioriscono le *chansons*, secondo la tesi di Bédier — credessero davvero che la campagna di Carlomagno contro i musulmani fu una crociata perpetua da riempire più di duecento anni di vita, quando in realtà si ridusse a un'azione di circa tre mesi? al contrario, la campagna contro i Sassoni, che occupò gran parte della vita di Carlo, compare nella L. di Carlo soltanto di sfuggita (nella chanson *Les Saxons*) e soltanto come pretesto al racconto degli amori tra Baudoin e Sebile. Beninteso, non si vuol deprezzare ed estromettere la critica storica — la quale ha una funzione legittima sempre, e necessaria specialmente là dove la L. o per il suo contenuto, o per gli intendimenti dell'autore, potrebbe nell'anima del lettore sprovveduto insinuarsi come storia: è il caso, non raro, delle agiografie, dove il carattere supernaturalistico generale può favorire l'accettazione anche di elementi soprannaturali non provati storicamente, o dove l'intendimento encomiastico e apologetico dell'autore (letterato, folla, tradizione) può spingersi molto innanzi nell'invenzione arbitraria per « dimostrare » l'antichità di un martire, l'origine apostolica di una sede vescovile, la presenza di reliquie illustri in una località, la dedicazione celeste di una chiesa, la fondazione gloriosa di un monastero o di una città... —, ma si vuol dire soltanto che la L. ha un suo valore proprio al di là della pura storicità.

Un valore anche per la storia pura, infine. Infatti, sotto un aspetto, la L. è più vera della storia, si dice. Essa sostituisce la storia dei tempi più lontani e delle origini, più spesso la completa sintetizzandola in un simbolo che la chiarisce e la interpreta. Ad es., essa rivela la fama goduta da un personaggio presso il popolo: entrar nella L. è segno di grandezza e « qual personaggio storico non avanza nel tempo circondato dall'aureola di LL.?... è l'eterna giovinezza del popolo che vede sempre gli uomini e le cose con occhi di fanciullo e molto spesso questo bell'occhio, popolare e aperto, coglie nel suo candore fiorito ciò che sfugge agli eruditi armati di microscopi e di occhiali », J. J. Brousson, *Les « Fioretti » de Jeanne d'Arc*, Paris 1932, p. 10. Senza dire che la L. offre alla storia « nuclei » di verità storica da ritrovare sotto le incrostazioni, o temi di indagine (ad es., sulla L. di S. Brandano [v.], G. A. Little, *Brendan the navigator: an interpretation*, Dublin 1945, tenta addirittura di tracciar la carta dei viaggi del Santo: nel primo viaggio Brandano avrebbe errato attorno alle isole Shetland, raggiungendo anche le Feroe e l'Islanda, nel secondo avrebbe toccato Terranova e la Florida in America); o, quanto meno, la L. offre alla storia un ampio, fecondo, altamente significativo materiale per lo studio del mondo spirituale che fece sorgere ed accettare la L., e delle condizioni sociali che la propagarono. Ond'è che anche storici di buona razza, come Beda (v.), fecero largo posto alla L.; e a correggere l'accusa di « credulità » lanciata contro questi storici, osserva M. Mc Lagan, *Bede. The ecclesiastical history of the English nation*, Oxford 1949: da una parte, la « credenza nelle reliquie e nel prodigioso era presente nell'età di Beda, e sarebbe stato contro natura che egli non la condividesse; dall'altra queste manifestazioni della potenza divina eran giudicate segni di grazia e di favore, ed egli si faceva dovere, oltrechè piacere, di segnalarli nel raccontare gli sviluppi del cristianesimo in quella provincia ».

Bibl. — H. Leclercq in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, VIII-2, col. 2309-23 (LL. apostoliche), col. 2323-57 (LL. epiche), col. 2357-440 con amplissima

bibl. (LL. gallicane), col. 2140-56 (LL. liturgiche); cf. anche ivi, V-1, col. 1213 ss (falsi Atti dei martiri, false vite di santi, ecc.). — A. GRAF, *Miti, LL. e superstizioni nel medioevo*, Torino 1892 s, 2 voll. — H. A. GUERBER, *Myths hand legendes of the middle ages*, London 1909. — E. MUSATTI, *Le LL. nazionali*, Milano 1904. — E. MARILLIER, *Autour de la lègende et de l'histoire*, Paris 1907. — A. VAN GENNEP, *La formation des légendes*, Paris 1910. — F. LANZONI, *Genesi, svolgimento e tramonto delle LL. storiche*, Roma 1925. — G. COCCHIARA, *Genesi di LL.*, Palermo 1949[3]. — M. LOEFFLER-DELACHAUX, *Le symbolisme des légendes*, Paris, L'Arche 1950.

Per le LL. epiche. J. BÉDIER, *Les légendes épiques*, Paris[3] 1926-29, voll. 4. — G. PARIS, *Poèmes et légendes du moyen âge*, Paris 1900[2]. — N. SAPEGNO, *Storia letteraria d'Italia. Il Trecento*, Milano 1942, p. 544-48 (LL. spirituali e Miracoli). — A. J. DICKMANN, *Le rôle du surnaturel dans les chansons de geste*, Paris 1926. — ROB. FOLZ, *Le souvenir et la légende de Charlemagne dans l'empire germanique médiéval*, Paris 1950 (pp. XXIV-624). — R FORKVILLE, *Aux origines de la légende épique. Les « Gesta Guillelmi... » de Guillaume de Poitiers*, in *Le moyen âge*, 56 (1950) 195-219. — I. SICILIANO, *Les origines des chansons de geste*, Paris 1951, vers. dall'ital. (1939): si riduce molto l'influenza degli agiografi, dei pellegrini, dei monasteri.

Circa le LL. agiografiche sono tuttora fondamentali le opere di H. DELEHAYE (v.; cf. anche *Les légendes grecques des Saints militaires*, Paris 1909; *Les Saints stylites*, Bruxelles 1923). — F. GROSSI GONDI, *Principi e problemi di critica agiografica*, Roma 1919. — C. G. LOOMIS, *White magic. An introduction to the folklore of christian legend*, Cambridge (Mass.) 1948. — GÜNTHER, *Hagiographie u. Wissenschaft*, in *Histor. Jahrbuch*, 62-69 (1949) 43 88. — ID., *Psychologie der Legende*, Freib., Herder 1949. — G. BATTELLI, *Le più belle LL. cristiane* tratte da codici e da antiche stampe, commentate e illustrate, Milano, Hoepli 1942[4] (pp. XVI-634).

Qualche studio particolare. — E. DUPRAT, *Histoire des légendes saintes de Provence*, in *Mém. de l'Instit. hist. de Provence*, 17 (1940) 118-48, 18 (1941) 87-156. — B. DE GAIFFIER, *La légende de S. Julien l'Hospitalier*, in *Analecta Bolland.*, 63 (1945) 145-219. — J. SISTAC ZANUY, *Vida, culto y folklore de los santos Abdòn y Senèn*, Barcellona 1948. — A. VACCARI, *La L. di S. Frontonio*, in *Analecta Bolland.*, 67 (1949) *Mélanges P. Peeters*, I, p. 309-26. — R. J. LOENERTZ, *La légende parisienne de S. Denys l'Aréopagite. La génèse*, in *Anal. Bolland.*, 69 (1951) 217-37.

LEGGENDA aurea. v. JACOPO DA VARAGINE.

LEGGENDARIO: libro ove sono raccolte insieme molte vite (con *inventiones*, *translationes*, *miracula*) dei Santi (talora anche i misteri di Gesù), da leggersi (*legenda*) in varie circostanze (v. LEGGENDA, I), specialmente nelle comunità religiose. Quando in particolare contengono « passioni » dei MARTIRI (v.) si dicono PASSIONARI (v.). La successione delle vite è molto spesso secondo l'ordine del calendario liturgico, oppure ispirata a circostanze accidentali (titolo di Apostolo, di Martire, le SS. donne, i SS. militari...), oppure senza alcuna regola. I LL. possono essere ***locali*** quando raggruppano Santi di una determinata regione o diocesi (es., *Vitae* dei SS. Padri dell'Egitto; *Vitae patrum*, di S. GREGORIO di Tours per la Francia; *Dialogi*, di S. GREGORIO M. per l'Italia; *Memoriale Sanctorum*, di EULOGIO da Cordoba, per la Spagna; *Codex Salmanticensis* per l'Irlanda; *Sanctilogium Angliae*, di GIOVANNI da Tynemouth per l'Inghilterra; *Hagiologium Brabantianorum*, di Giov. GIELEMANS, per il Brabante...), oppure ***universali*** quando raggruppano Santi di tutta la Chiesa universale (anche se si limitano a una sola categoria, Apostoli, donne, soldati..., o a una sola epoca, come il *Novale Sanctorum* di Giov. GIELEMANS che raccoglie, c. 1485, i Santi vissuti dopo il 1300). Il L. può essere una pura ***compilazione***, o riedizione, solitamente anonima, di vite già redatte da altri autori, oppure una vera ***redazione*** nuova, totale (come è per GREGORIO di Tours ed EULOGIO di Cordoba) o parziale (rimaneggiamento, come è per GIOVANNI di Tynemouth e per la maggior parte degli autori di LL.).

Tra la straordinaria fioritura di LL. non possiamo che fare qualche nome a caso, oltre quelli già citati: EUSEBIO di Cesarea; TEODORETO di Ciro; i LL. antichi greci, latini, orientali, studiati da Pitra (*Dissertation sur les anciennes collections agiographiques*); il passionario raccolto (inizio sec. VII) dal vesc. di Parigi CERAUNO; i LL. conservati a Monaco, nel mss. lat. 3514 (*codex Velseri*, sec. VII), e lat. 4554 (sec. VIII), a Parigi (Bibl. naz. lat. 10861 e 12598), a Torino (Bibl. naz. D. V. 3...); SIMEONE Metafraste, FLODOARDO di Reims, CESARIO di Heisterbach, TOMMASO di Cantimpré, GOSCELINO, BERNARDO GUIDONE, JACOPO da Varagine, PIETRO NATALE, LIPPOMANO, LORENZO SURIO, PIETRO RIBADENEIRA, GIOVANNI CAPGRAVE, MOMBRIZIO, PIETRO CALO, MABILLON, BULTEAU, TOURON, TILLEMONT, ORSI, RUINART, STEFANO EVODIO, GIUSEPPE SIM. ASSEMANI, CARLO MASSINI, VILLEGAS, GIUSEPPE BRUNATI, ALBANO BUTLER, MARTINO di Cochem, G. VOGEL, ALBANO STOLZ, LUIGI DONIN, OTTO BITSCHNAU, FIL. SEEBÖCK, MAUR. MESCHLER, J. MINICHTHALER, L. BEER, H. HÜMMELER..., per non dire della collezione dei BOLLANDISTI, delle *Vies des Saints et des Bienheureux selon l'ordre du calendrier avec l'historique des fêtes*, a cura dei pp. BAUDOT, CHAUSSIN e dei Benedettini di Parigi (Paris, Letouzey et Ané 1935 ss, un vol. per ogni mese del calendario liturgico). Nel 1841 in Roma uscì in 12 volumi *Il perfetto L. ovvero vite dei Santi per ciascun giorno dell'anno, ornato ed arricchito di altrettante tavole all'acquarello*, al quale collaborarono 52 scrittori; le illustrazioni sono del pittore Bigioli. Corre ancora la bella vers. ital., con incisioni, dell'opera di Villegas: *Il perfetto L. della vita e fatti di N. Sig. Gesù Cristo e di tutti i Santi... conforme al Breviario Rom., e insieme con la vita di molti altri Santi che non sono nel calendario, raccolto da gravi et approvati autori, e dato in luce dal M. R. D. Alfonso Villegas sotto il titolo di « Flos sanctorum »*, vers. it. di Timoteo da Bagno, camaldolese, coi nuovi Santi, Venezia-Bassano 1733. I MARTIROLOGI (v.) sono LL. compendiati (oppure, i LL. sono Martirologi sviluppati), le cui notizie sono disposte secondo l'ordine del calendario liturgico e si leggono all'ufficio di Prima (v. UFFICIO div.). — H LECLERCQ in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, VIII-2, col. 2456-60, con referenze e bibliogr. in calce. — v. AGIOGRAFIA.

Alcuni studi particolari. Fra BARTOLOMEO O. P. da Trento, vissuto ai tempi dell'imperatore Federico II, compilò ad uso dei sacri oratori un L. delle vite dei Santi corredate di « miracula » e di

«exempla», del quale si conoscono tre redazioni; cf. G. Abate, *Il «liber epilogorum» di Fra Bartolomeo da Trento O. P. in 2 codici rintracciati nella bibliot. Antoniana di Padova*, in *Miscellanea P. Paschini*, I (Roma 1948) 269-92. — Fr. Hoddick, *Das Münstermaifelder Legendar*, Bonn 1928. — L. M. J. Delaissé, *Les remaniements d'un légendier, témoins de l'évolution de la liturgie romaine du XIII^e siècle (Paris lat. 755)*, in *Scriptorium* 3 (1949) 26-44.

LEGIONE di Maria. Sorse a Dublino nella sera del 7-IX-1921 per iniziativa di alcune signore cattoliche, assistite da un sacerdote e da un laico, col fine di rendere santi se stessi e gli altri servendo il Figlio di Maria nel suo Corpo mistico. Come opera di apostolato venne loro assegnata, la notte stessa, una visita al grande ospedale dei poveri di Dublino. Il sacerdote illustrò lo spirito che avrebbe dovuto animare il loro apostolato: dovevano vedere in ogni persona Gesù e servirlo come un giorno Maria. I primi legionari si riunirono di nuovo la settimana seguente. Si stabilì che il lavoro apostolico poteva essere esercitato in qualsiasi attività, eccettuata la raccolta di fondi da elargirsi ai poveri, che veniva lasciata alle Conferenze di S. Vincenzo. Il programma si concretò nell'assistenza ai poveri, agl'infermi, ai derelitti, nella visita a prigioni, manicomi, carovane di zingari, nell'organizzazione di ospizi e mense per le classi più povere, nella diffusione della letteratura cattolica, nell'apertura di circoli di ricreazione e corsi d'istruzione, nell'apostolato fra i non cattolici. La loro opera doveva svolgersi sotto il segno di Maria, in unione a lei e per lei, regina dei cristiani e mediatrice delle grazie. Doveva portare le anime a lei, mediante la Messa e i sacramenti, di cui il sacerdote è l'indispensabile ministro; perciò la consegna del «legionario» si traduce nell'impegno di portare il sacerdote, in persona o almeno nella sua opera e nel suo prestigio, al popolo.

La L. di M. si pone a disposizione del vescovo e dei parroci per qualsiasi forma di apostolato laico. In un lustro, dalla prima fondazione, sorsero in Dublino 13 Presidii. Nel 1927 venne fondato il primo Presidio fuori di Dublino, a Waterford City. Nel 1928 la L. si diffuse in Scozia, a Glasgow; nel 1929 raggiunse Londra. Successivamente (1931) penetrò in India e in America, poi (1932) nel Canadà e nell'Australia, quindi (1933) nel Sud Africa... La sua mirabile espansione continua tuttora, rapida. Oggi la L. è stabilita in oltre 500 diocesi in tutto il mondo. Sotto la direzione del sacerdote, essa si prodiga in tutte le attività della vita cattolica, andando in cerca delle anime bisognose di aiuto e stabilendo con esse contatti personali, intimi, amichevoli: questa universalità e immediatezza capillare del suo lavoro è la caratteristica della L. di M.

In Italia vi sono oltre 70 Presidi (Milano, Torino, Genova, Como, Novara, Pavia, Acqui, Saluzzo, Ivrea, La Spezia, Cagliari...), sotto la direzione di «Curie», con l'approvazione di una trentina di vescovi. Il 23-24 aprile 1950 i membri della L. e i loro cappellani tennero in Milano il primo congresso della L. di M. in Italia: si studiarono le forme più adatte ad incrementare un'opera tanto proficua, il modo di perfezionare il nucleo legionario (Presidio), l'importanza del reclutamento di soci ausiliari (Oranti), e si discusse a lungo sulla necessità di rafforzare i gruppi attivi con elementi maschili.

I soci vengono reclutati fra ogni ceto sociale e lavorano nei campi più diversi: profughi, sinistrati, i marittimi in arrivo ai grandi porti, famiglie che hanno abbandonato la Chiesa e frequentano riunioni protestanti, ambienti immorali... Pio XII indirizzò ai congressisti un telegramma «... compiacesi fervorosi sensi partecipanti primo Congresso italiano «Legio Mariae», ne segue con vivo interesse programma vita spirituale mariana, zelo intenso opere apostolato...». Cf. *L'Osserv. Rom.*, 17-V-1950. — Quivi, diverse cronache sull'espansione della L. di M., nel mondo, come 20-XII-1951, 16-I-1952. — L. Suenens, *Théologie de l'apostolat, Commentaire doctrinal de la promesse légionnaire*. Paris-Tournai, Desclée de Brouwer 1951. — Catarzi, «Legio Mariae» in *Clero e Missioni*, 33 (1952) 191-95.

LEGIONE Fulminata (meno bene *Fulminatrix* o *Fulminante*): è il nome della XII Legione romana, che nel sec. II era di stanza a Melitene (Armenia), dove potè annoverare parecchi cristiani (secondo S. Gregorio Niss., appartennero ad essa i 40 martiri di Sebaste, caduti sotto Licinio). Nel sec. precedente aveva partecipato all'assedio di Gerusalemme sotto Vespasiano. Si narra che l'imperatore Marco Aurelio, nell'anno 174, inseguendo i Quadi e i Marcomanni cacciati dall'Ungheria, si trovò chiuso col suo esercito in una valle presso Strigonia. Accerchiato dal nemico, rifinito dalla sete, arso dal sole, l'esercito era prossimo a perire. I cristiani della XII L. genuflessi invocan l'aiuto divino: una pioggia ristoratrice scende sulle schiere romane, mentre un impetuoso uragano, con orribili tuoni, lampi, grandine, mette in scompiglio i barbari.

Questo fatto è attestato da testimonianze di scrittori pagani e cristiani: Dione Cassio (*Hist. Rom.*, VI, c. 71 s), Capitolino, Tertulliano (*Apol.*, 5; *Ad Scapulam*, 4), Eusebio (*Hist. eccl.*, V, 5), S. Girolamo, Apollinare di Gerapoli, S. Gregorio Nazianzeno, S. Gregorio Nisseno... Narra Apollinare che per questo avvenimento l'imperatore fregiò la *Legio XII Melitenensis* del titolo di *Fulminata*, ma è certo che essa lo portava già prima: forse l'imperatore avrà allora proclamato che la L. aveva in quell'occasione giustificato il proprio titolo.

Poco importa discutere se la pioggia e la grandine debbano ritenersi come un avvenimento naturale o prodigioso. I pagani attribuendo l'avvenimento a Giove Pluvio, a Hermes, agli incantesimi del mago egiziano Arnuphis (Dione Cassio), ne tramandarono il ricordo. Il Senato dedicò a Marco Aurelio la colonna che s'erge ancora a Roma in piazza Colonna, alta 30 metri, ornata di bassorilievi illustranti la guerra contro i Marcomanni e i Quadi. I bassorilievi divisi in 28 pezzi, corrono in forma di spirale attorno alla colonna. Una scala interna a chiocciola, tagliata nel marmo, conduce alla sommità. Erroneamente fu detta colonna *Antonina* anzichè *Columna Divi Marci*: l'iscrizione appostavi nel 1589 da Sisto V (il quale fece inoltre mettere in cima alla colonna la statua in bronzo dorato di S. Paolo al posto della statua di Marco Aurelio) consacrò un errore storico. Fra i bassorilievi è notevole quello che ricorda la pioggia prodigiosa, rappresentata come una persona simbolica: i soldati raccolgono il dono celeste nel concavo degli elmi. Baronio e il p. Rocca hanno per

primi segnalato il rapporto tra il miracolo e il bassorilievo: altri l'hanno negato interpretando il racconto come una leggenda originata da una falsa interpretazione del bassorilievo. Ma il fatto è indipendente dal monumento, testimoniato sicuramente da fonti pagane e cristiane, come dicemmo. È certo poi che Marco Aurelio in una lettera al Senato ricordò quella pioggia e il successo delle armi romane: non ne abbiamo più l'originale, ma soltanto una ricomposizione posteriore, tuttavia essa fu nota a S. Girolamo, che la ricorda nella traduzione della *Cronaca* di Eusebio.

Bibl. — *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, V, col. 2692-703; XI, col. 1130 s. — H. Grisar, *Il prodigio della L. f. e la colonna di Marco Aurelio*, in *Civ. Catt.*, 1895-I, p. 716-27. — *Sitzungsber.* dell'Accad. prussiana di Berlino, 1894, p. 835-82. — *Hermes*, 1895, p. 90-117. — *Rheinisches Museum f. Philologie*, 1894, p. 614-19; 1895, p. 453-74; 1904, p. 197-99, 612. — L. de Regibus, *Milizia e cristianes. nell'impero romano*, in *Didaskaleion*, 2 (1924) 41-69. — v. Austria, 3. — P. de Labriolle, *La réaction payenne*, Paris 1942, p. 72 ss.

LEGIONE Nera. v. Ku-Klux-Klan.

LEGIONE Tebea. v. Maurizio, S.

LEGIPONT Oliviero, O.S.B. (1698-1758), n. a Sairon (Liegi), m. a Treviri, monaco nel 1719 a S. Martino di Colonia, insigne ricercatore e poligrafo. Ordinato prete nel 1723 e nello stesso anno nominato bibliotecario del suo monastero, insegnò filosofia, diritto e, a Magonza, teologia. La maggior parte della sua vita travagliata consumò nel perlustrare biblioteche, nell'ordinarle e nel redigerne i cataloghi, nel preparare materiali di edizioni, che solitamente cedeva a B. Pez, al quale era stretto da intima amichevola collaborazione. Per ragioni di studio e per evitare vessazioni di vario genere, pellegrinò a Magonza, a Vienna, a Gottweig, in Moravia, in Boemia, in Austria, in Baviera, a Colonia, a Olmütz, ad Augusta dove pubblicò l'*Historia rei litterariae O. S. B.* (Augusta 1754, in 4 parti) del P. Ziegelbauer (v.). Lavoratore infaticabile, scrisse più di 50 opere. Solo una ventina videro la luce, fra cui: *Abrégé de l'hist. du conc. de Trente* (Colonia 1725), *Monasticon Moguntinum*, (Praga 1746), *Introductio ad studium rei nummariae* (Würzburg 1747), *Itinerarium studiorum* (Augsburg 1751). — Ampia *Bibl.* presso Sr. Hilpisch in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VI, col. 452 s. — Hurter, *Nomenclator*, IV³, col. 1579-82.

LEGISLAZIONE del lavoro e L. sociale. v. Lavoro; Sociologia.

LEGITTIMA. v. Testamento.

LEGITTIMAZIONE. — **I.** È un istituto giuridico in favore dei Figli naturali, non legittimi (v.) sorto nel diritto romano del basso impero. Abbandonata la forma spuria di L. detta *per oblationem curiae*, fu accolta anche dalla Chiesa la L. *per subsequens matrimonium* e *per rescriptum principis* (*seu Pontificis*). Il diritto canonico, però, non supponeva il figlio nato da concubinato, bensì da matrimonio non riconosciuto (non « rato ») dalla Chiesa, per cui, dopo la L. il figlio si diceva « legittimo » e non « legittimato ».

II. L'attuale legislazione della Chiesa si raccoglie nei seguenti principii (CJC cann 1114-1117). Effetto precipuo e inseparabile del Matrimonio (v.) è la *legittimità* dei figli. Si dicono *illegittimi* (o semplicemente *naturali*) i figli nati « extra matrimonium » quando il matrimonio non esisteva ma sarebbe potuto esistere tra i genitori al tempo del concepimento o della nascita. Sono *spurî* gli altri. Questi, alla loro volta, si distinguono in *adulterini*, *incestuosi* o *sacrilegi*, secondo i rapporti o vincoli delle persone da cui sono nati e tra le quali il matrimonio non sarebbe potuto esistere nel tempo del concepimento o della nascita. Nel dubbio agisce la presunzione in favore della legittimità.

Col susseguente matrimonio sia « vero » che « putativo », sia convalidato che contratto ex novo, anche se non ancora consumato (perchè contratto, per es., in pericolo di morte), vengono *legittimati tutti e soli i figli naturali*, purchè i genitori siano stati giuridicamente abili a contrarre matrimonio tra loro al tempo del concepimento, o della gravidanza, o della nascita. Quindi non vengono legittimati i figli spuri, perchè nemmeno « per fictionem juris » può supporsi un matrimonio valido nel tempo stesso in cui una legge irritante lo vietava; a tale effetto si ricorre piuttosto al rescritto della S. Sede, che si concede difficilmente ai figli sacrilegi e, di solito, a soli fini ecclesiastici. In particolare, il susseguente matrimonio non legittima i figli nati quando i genitori avevano impedimento di età e di disparità di culto, anche se l'impedimento cessò al momento del matrimonio (risposta 6-XII-1930 della Pontif. Commiss. per l'interpret. del CJC: AAS 1931, p. 25).

I figli *legittimati*, quanto agli effetti canonici, sono equiparati in tutto ai *legittimi*, se non esiste una espressa eccezione, qual'è quella prevista per l'inabilità al cardinalato e all'episcopato.

Per susseguente matrimonio la L. avviene senza bisogno di speciale atto positivo o del consenso o della ratifica da parte di alcuno. Non conviene però che non ne resti traccia nei registri canonici, almeno come annotazione a margine dell'atto di battesimo dei legittimati. E perchè non anche nell'atto di matrimonio? Ai fini della L. civile è pure prescritto che, all'atto della celebrazione concordataria del matrimonio (Istr. 1 ag. 1929, nn. 45 e 46), gli sposi, se del caso, dichiarino espressamente il riconoscimento dei loro figli naturali, con apposizione di date e di firme. Va avvertito, però, che neanche civilmente sono così legittimabili i figli di uno solo dei nuovi coniugi e i figli incestuosi o adulterini.

III. Il Cod. Civ. Ital. (art. 280-290) ammette la L. anche dei figli *premorti*, in favore dei loro discendenti. La L. per susseguente matrimonio dei genitori esige due condizioni: che la filiazione sia accertata per *riconoscimento* o per dichiarazione giudiziale, rispetto ad ambedue i genitori; che costoro contraggano matrimonio valido od almeno putativo. Il matrimonio non opera, dunque, la L. « ipso iure », come nel diritto canonico, ma esige il riconoscimento anteriore, concomitante o posteriore al matrimonio.

La L. per decreto presuppone: che il richiedente si trovi nella impossibilità di legittimare il figlio con un susseguente matrimonio; che egli non abbia figli legittimi o legittimati o discendenti da questi; che, infine, se coniugato, abbia il consenso del coniuge. Questa seconda forma di L. può avvenire anche dopo la morte del genitore, se questi abbia in testamento o in atto pubblico espresso la volontà di legittimare i figli naturali, quando al

tempo della morte fossero esistite le due prime condizioni sopra esposte. Il Capo dello Stato concede la L. dopo un giudizio di legalità emanato dalla Corte di Appello e un esame della convenienza fatto dal Consiglio di Stato.

La L. attribuisce al nato fuori del matrimonio la qualità di figlio legittimo; essa non può, quindi, avere efficacia retroattiva, come il riconoscimento: il figlio non potrà succedere ad eredità aperta prima della L., nè fino alla L. potrà dirsi civilmente equiparato ai figli legittimi. — H. Wolf., *Die Legitimatio per subs. matr.*, Braunschweig 1881. — R. Genestal, *Hist. de la L. en droit canonique*, Paris 1905. — G. Stocchiero, *Il matr. in Italia*, nn. 385 ss e 399 ss, Vicenza 1939[4]. — A. de Smet in *Dict. de Théol. cath.*, VII, col. 744-55. — P. Ciprotti, *De prole legitima vel illegitima in jure can. vigenti*, Roma 1939. — A. Weitnauer, *Die Legitimation der ausserehelichen kindes im römischen Recht u. in den Germanrecht des Mittelalt.*, Basel 1940. — C. Rebuttati, *Filiazione legittima o illegittima. Osservazioni e proposte*, in *Il diritto eccl.*, 58 (1947) 3-25. — Id., *Può essere concessa L. di figlio adulterino ?*, ivi, p. 77-104. — F. F. Regatillo, *Legitimidad de los hijos*, in *Sal terrae*, 36 (Santander 1948) 98-108. — Cl. V. Bastnagel, *Legitimate status for high dignities*, in *The jurist*, 8 (1948) 219-22 (per mancanza di interpretazione autentica resta dubbio se i legittimati per « sanazione in radice » siano pienamente equiparati ai legittimi). — A. Verhamme, *De legitimitate filiorum*, in *Coll. Brug.*, 45 (1949) 142-50. — *Illegittimi*, in *Aggiornam. sociali*, maggio 1951, p. 137-48. — A. Cicotoro, *Gli illegittimi. Aspetti sociali, giuridici, assistenziali...*, Torino 1951. — H. Lenz, *Das uneheliche Kind*, Köln 1951. — v. anche Figli.

IV. Per la irregolarità degli illegittimi, v. Irregolarità, II A a; *Dict. de Théol. cath.*, VII, col. 2545.

I legittimati per susseg. matrim., al pari dei legittimi, possono essere ammessi in Seminario, secondo il can 1363 § 1 (risposta 13-VII-1930 della Pontif. Commiss. per l'interpret. del CJC: AAS 1930, p. 365).

V. Per i problemi morali connessi con la illegittimità delle nascite, v. Matrimonio.

LE GLEN (*Glain*) **Giov. Batt.**, August. erem., († 1613 o 1617), n. e m. a Liegi. Recatosi a Roma per far carriera, abbracciò invece la vita religiosa. Per ristabilirsi da una malattia, ritornò a Liegi; indi s'addottorò a Parigi. Teologo del duca di Nevers, lo accompagnò a Roma nella sua ambasciata presso Sisto V. Reintegrò la vita regolare nel collegio agostiniano di Parigi, fu priore a Liegi, Tournai, Bruxelles, due volte provinciale (1592-1604). Lasciò notevoli opere di storia (tra cui *Historia Rom. Pontificum*, Liegi 1597, 1648[2]), di geografia antropica, di apologetica (*Historia pontificalis, seu demonstratio verae Ecclesiae a Christo fundatae*, Liegi 1600), di esegesi, di ascetica, e una vers. francese dell'opera portoghese del p. Ant. Govea (*Histoire des grands progrez de l'Eglise cath. en Orient*, Anversa 1609). — Ossinger, *Biblioth. august.*, Ingolstadii 1768. — N. Merlin in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 161 s. — Hurter, *Nomenclator*, III[3], col. 543.

LE GOBIEN Carlo, S.J. (1653-1708), n. a Saint Malo, m. a Parigi. Entrato fra i Gesuiti (**1671**), fu professore di filosofia e procuratore delle missioni franco-cinesi. Con la sua attività e con una bella serie di scritti raccolti da L. D. Le Comte (v). in *Nouveaux mémoires* suscitò l'interesse delle classi colte per l'opera della evangelizzazione. Difese, nelle insorte questioni scabrose dei Riti Cinesi (v.), l'operato dei Gesuiti. Ma è degno di speciale memoria soprattutto perchè fu l'iniziatore della pregevole raccolta di *Lettres édifiantes et curieuses* (v.) scritte dai missionari della Compagnia; la collezione lasciata da Le G. al tomo VIII, fu continuata da altri padri (Paris 1703-1776), spesso ristampata e tradotta. P. Stocklein, col *Neuen Welt-Bott*, da prima tradusse dal francese, poi procedette indipendente. — Sommervogel, III, 1512-15. — Streit, V, VII, passim. — E. Cordier, *Biblioth. sinica*, Parigi 1904[2], p. 836, 926-41. — Enc. It., XX, 800 *b*.

LEGRAND Antonio (sec. XVII), francescano, dopo aver insegnato filosofia e teologia all'università di Douai, fu missionario in Inghilterra, dove nel Befordshire verso la fine del sec. chiuse la sua vita tutta dedita allo studio ed alla cura d'anime. In filosofia difese il cartesianesimo, che pel primo insegnò col metodo scolastico, per cui fu detto *Abbreviator*. Ebbe parte nelle controversie filosofiche del tempo, e consegnò il suo pensiero in opere francesi (2) e latine (11).

Emilio (1841-1904), n. a Fontenay-le-Marmion, m. a Parigi, insigne ellenista, cui dobbiamo le preziosissime raccolte: *Bibliographie hellénique ou Description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au XV[e] et XVI[e] siècles* (Paris 1885-1906, 4 voll.; il VI, postumo, fu edito dall'amico Hubert Pernot, che vi prepose una biografia del L.) e... *au XVII[e] siècle* (ivi 1894-1903, 5 voll.), continuata poi, su materiale di L., da Petit-Pernot per il sec. XVIII (ivi 1918-28); *Bibliographie jonienne* (a cura di Pernot, ivi 1910) e *Bibliogr. albanaise* (per H. Guin, ivi 1912). Pubblicò tra l'altro 110 lettere di Franc. Filelfo (ivi 1892). Egli potè dimostrare che Cirillo Lucaris (v.) compose una professione di fede calvinista. — Altre sue opere presso Enc. It., XX, 801.

Giacomo, v. Magni.

Luigi (1711-1780), prete di S. Sulpizio, n. a Lusigny (Borgogna), e m. a Issy, dottore della Sorbona (1746), professore di filosofia a Clermont, di teologia a Cambrai e a Orléans, poi maestro degli studi nel Seminario di S. Sulpizio, teologo profondo, da ogni parte consultato. Lasciò scritti in latino e in francese, fra i quali un trattato *De Incarnatione* (Parigi 1750, in 2 voll.; 1774[2] in 3 voll.) un trattato *De Ecclesia* (1779, incompleto), due dissertazioni *De existentia Dei* (1812, postume). Rifuse le *Praelectiones* intorno a Dio e i divini attributi (1751, 2 voll.) del suo antecessore confratello Lafosse. Fu incaricato della censura di molti libri ed errori contemporanei (Berruyer, Marmontel, Buffon, Rousseau), la quale egli fece sempre con moderazione e carità. — In Migne si riportano il tratt. *De Incarnat.* (*Cursus theol.*, IX), la censura contro l'*Emilio* del Rousseau, Paris 1763, 1766, 1776 (collez. cit., II, 1111-1248) e l'inizio del t. II del *De Ecclesia* (*Cursus Scripturae S.*, XXIII, 1099-1126), con biografia. — Ottimo profilo nella prefaz. al *De existentia Dei*, riedito da J. Montaigne (Parigi 1812). — L. Bertrand, *Biblioth. sulpicienne*, I (Paris 1900) 361-94. — E. Levesque

in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 164-67. — HURTER, *Nomenclator*, V³, col. 62.

LEGRAS (nata *Marillac*) Luisa, S. v. MARILLAC.

LEGRENZI Giovanni (1625–1690), musicista, n. a Clusone (Bergamo), organista in S. Maria Maggiore a Bergamo, indi a Venezia, ove morì. Diede grande sviluppo all'orchestra di cappella, dimostrando così la preferenza della scuola veneziana allo stile concertante. Su queste basi scrive la sua musica sacra (*Oratorii*, *Messe*, *Salmi*, *Sentimenti devoti*, *Compiete*, *Mottetti*...), che non è inferiore di pregio, benchè pervasa da spirito teatrale secondo i gusti del tempo, a quella molta, di genere diverso (operistico, strumentale, vocale), che produsse con grande plauso dei contemporanei e che tuttora resta non senza ammirazione. Tra l'altro ha il merito, tra gli organisti, di aver istituito la « sonata da chiesa », differenziandola dalla « sonata da camera ».

LEGRIS DUVAL Renato Michele (1765–1819), oratore sacro, di Landerneau, sacerdote nel 1790; spicca nel turbine della Rivoluzione per grande eloquenza e per franchezza nel difendere la giustizia: osò presentarsi all'Assemblea che condannava Luigi XVI, per perorare la causa del re e per chiedere di poterlo almeno assistere come confessore (20–1–1793). Poco mancò che anch'egli fosse condannato. A Versailles e nei dintorni si prodigò nella cura e nel conforto delle anime. Sotto l'impero, continuò la sua attività nella predicazione e nella beneficenza. Molte sono le istituzioni da lui fondate per l'assistenza spirituale e materiale. Nel 1816 predicò l'avvento alla Corte. Ricusò sempre gli onori e l'episcopato. Morì a Parigi da tutti compianto. Lasciò: *Le Mentor chrétien* (1797), *Catéchisme de Fénelon* (incompiuto), *Discours* (1815) e *Sermons* (postumi, Paris 1820-34, 2 voll., a cura di DE BAUSSET, che vi premise un eccellente profilo biografico). Furono lodati specialmente i suoi discorsi sull'indifferenza religiosa, sul buon esempio, sull'amore alla verità ed erano irresistibili quelli che spronavano alla carità del prossimo. — HURTER, *Nomenclator*, V³, col. 825 s.

LEGROS: — **Alfonso** (1837-1911), n. a Digione, m. a Watford (presso Londra), grande pittore e specialmente incisore, sotto l'influenza del Courbet, fece gran posto all'argomento religioso che sentì profondamente e riprodusse in quadri e incisioni pieni di suggestione.

Carlo Francesco (1711–1790), di Parigi, dottore alla Sorbona (1739) — la tesi che vi aveva sostenuto il 4–IX–1737 fu condannata dal Parlamento perchè diminuiva l'autorità civile di fronte all'autorità ecclesiastica —, professore e poi « principale » del Collegio di Navarra, canonico della Sainte–Chapelle, parroco di St–Nicolas du Chardonnet, abbate di St–Acheul (dioc. di Amiens), vicario generale di Reims (1760) e deputato (1760) all'Assemblea del clero, indi (1770) prevosto di St-Louis del Louvre. Le sue opere, apparse sotto il pseudonimo di *Solitaire,* sottopongono a critica severa, spesso centrata ed efficace, le varie dottrine del tempo: *Analyse* dei due discorsi di J. J. Rousseau e dei 9 voll. di Court de Gébelin (Ginevra–Parigi 1785, seguita da un *Examen,* ivi 1786); *Analyse* delle opere postume di Boullanger e del barone d'Holbach (ivi 1788); *Analyse et examen du système des philosophes économistes* (ivi 1787); *Examen du système politique de M. de Necker* (s. l. 1789). — FERET, *La Faculté de théol. de Paris. Epoque moderne,* VII (Paris 1910) 63–72. — J. CARREYRE in *Dict. de Théol. cath.,* IX, col. 168 s.

Nicola (1675–1751), teologo giansenista, di Reims, sacerdote nel 1700, canonico di S. Sinforiano e poi (1704) della cattedrale. Morto l'arcivescovo Le Tellier, che lo proteggeva, e succedutogli il Mailly (1710), rifiutò di accettare la bolla UNIGENITUS (v.); perciò, scomunicato dall'arcivescovo, si ritirò a Parigi, poi in Olanda, dove visse per alcun tempo presso QUESNEL (v.). Rientrato a Reims (c. 1717), difese accanitamente gli « appellanti » contro la bolla. Dovette di nuovo fuggire. Nel 1725 lo troviamo a Roma, poi in Olanda, favorito dal pseudo-vescovo di Utrecht Barkmann, che lo fece professore di teologia nel suo Seminario di Amersfoort. In seguito alle polemiche circa l'usura, fu costretto a lasciare quel Seminario (1736) e, osteggiato anche per la sua opposizione ai CONVULSIONARI (v.), si ritirò a Rynwich, dove morì. Lasciò numerosi scritti quasi tutti di polemica contro la bolla famosa e in difesa degli « appellanti ». Fra gli altri citiamo: *Dogma Ecclesiae circa usuram* (1730); 26 *Lettres théologiques sur l'usure* (1740); 3 *Discours sur les miracles de Mat. de Paris* (comparsi in *Le recueil des miracles opérés au tombeau du saint diacre;* il I disc. è datato luglio 1733) e *Lettres sur les convulsions* (1742); *La S. Bible*, tradotta sui testi originali (1739); *Méditations* su Rom (1735, 2 voll.) e sulle epistole canoniche di Giacomo, Pietro, Giovanni (1754, 6 voll.), *Explication de l'Apocalypse* (ms.). — Bibl. presso J. CARREYRE, *l. c.*, col. 169-72; HURTER, *o. c.*, IV³, col. 1396 s, nota. — Aggiungi: P. J. MAAN, *Nic. L. als Exeget*, in *Internat. kirchl. Zeitschr.*, 57 (1949) 96–104: il L. fu fervido partigiano del figurismo.

Pietro I, *il Vecchio* (1629–1714), n. a Chartres, m. a Parigi, eccellente scultore, che diede il meglio di sè nella decorazione classicistica del parco di Versailles.

Pietro II, *il Giovane* (1666–1719), figlio del precedente, n. a Parigi, m. a Roma, dove svolse la maggior parte della sua attività di scultore e di architetto. Sono sue le sculture: *La religione che abbatte l'eresia* (1695–99, nella chiesa del Gesù), *S. Stanislao Kostka morente* (nella camera del Santo, presso S. Andrea al Quirinale), gli Apostoli *Bartolomeo* e *Taddeo* (1718 in S. Giov. in Laterano), il monumento sepolcrale del card. *G. Casanate* (c. 1708, ivi) e di *Gregorio XV* (in collaborazione con P. E. Monot e C. Rusconi), il rilievo *S. Francesco di Paola* (in S. Giacomo agli Incurabili). La statua in argento di *S. Ignazio* (1695-99) per la chiesa del Gesù venne fusa alla fine del sec. XVIII in momenti di difficoltà finanziarie per lo Stato pontificio. Il L. è uno dei principali rappresentanti della scultura barocca romana ispirata al Bernini.

LE HIR Arturo Maria (1811–1868), n. a Morleix, m. a Parigi. Compiuti gli studi nel Seminario di S. Sulpizio, fu quivi professore di teologia, poi di esegesi fino alla sua morte. Si distinse come uomo di studio e per santità. Renan (*Souvenirs d'enfance et de jeunesse*) disse di lui: « Le Hir était un savant et un saint: il était éminemment l'un et l'autre ». Era stato chiamato a Roma da Pio IX per prendere parte ai lavori preparatori del conc. Vaticano. I suoi primi articoli, apparsi in *Etudes religieuses*, furono raccolti in un volume

postumo (*Etudes bibliques*, Paris 1869), con introduzione del direttore del Seminario di San Sulpizio. Successivamente apparvero *Le livre de Job* (Paris 1873), *Les Psaumes* (Paris 1876), *Les trois grands Prophètes* (Paris 1876), *Le Cantique des Cantiques* (Paris 1883), tutti commentari di notevole valore, con traduzioni originali dall'ebraico in francese. Vigouroux pubblicò poi anche un suo *Résumé chronologique de la vie du Seigneur* in *L'Univ. cath.*, 1 (1889) 6-27. — HURTER, *Nomencl.*, V³, col. 1225 s.

LEHMKUHL Agostino, S.J. (1834–1918), insigne moralista, di Hagen in Westfalia, professore di S. Scrittura, di dogmatica, poi di morale a Maria-Laach, indi a Ditton-Hall in Inghilterra fino al 1880. All'esteriore modestia e sincera umiltà univa grande assiduità al lavoro e profonda dottrina, universalmente stimato e consultato come uno dei più autorevoli maestri di teologia morale del suo tempo. Morì a Valkenburg (Olanda). Le sue opere principali sono: *Theologia moralis*, in 2 voll. (Frib. i. Br. 1883 s, 1914[12]) da lui più volte rifusa e ristampata: *Compendium theologiae moralis* (Frib. i. Br. 1886, 1889[4]), *Casus conscientiae* (Frib. i. Br. 1902 s, 2 voll., 1913[4]). Scrisse anche vari opuscoli in tedesco (sul Codice civile, sulla questione sociale ...), parecchi articoli in varie riviste ed enciclopedie, come pure eccellenti libri di pietà, tra cui le meditazioni *Der Christ in betracht. Gebet* (4 voll., Frib. i Br. 1916 s, 1920–26[5]). Curò inoltre l'edizione e la versione di celebri scritti ascetici: *Manuale sacerdotum* di J. Schneider (Regensburg 1885–1905 [10-16]), *Meditationes* di Ludov. da Ponte (Frib. i Br. 1889 s, 4 voll.), *Neoconfessarius* di J. Reuter (ivi 1905), il *Manuale vitae spiritualis* del Blosius (ivi 1907). — Necrologi in *Stimmen aus Maria-Laach* 95 (1918) 417-19 e in *Mitteil. aus d. deutschen Provinz S.J.*, 8 (1918) 128–36. — H. SACHER in *Staatslexikon*, III⁵, col. 882 s. — P. BERNARD in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 172 s.

LEHNIN, presso Postdam, nella marca di Brandeburgo, abbazia cistercense fondata nel 1180 dal margravio Ottone I e secolarizzata nel 1542. A un monaco di essa, **Ermanno**, vissuto sulla fine del sec. XIII o al principio del sec. XIV, si attribuisce il noto *Vaticinium Lehninense* che da molti con ragione è ritenuto apocrifo, composto post eventum da un mistificatore del sec. XVII o XVIII. — Cf. *Extrait d'un manuscrit relatif à la prophétie du frère Hermann de L.*, a cura di LOUIS DE BOUERVEROT, Bruxelles 1846; SABELL, *Literatur der sogen. Lehnin'schen Weissagung*, Heilbron 1879. — Altre notizie e abbondante letteratura sull'abbazia e sul vaticinio, presso K. H. SCHÄFER in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VI, col. 454 s e L. H. COTTINEAU, I, col. 1580 s.

LEHODEY Alcimo, in religione *Vitale* (1857-1948), teologo, religioso della Trappa di Bricquebec (nella Manica), dove, ricevuto il sacerdozio (18-XII-1880), si era ritirato, divenendone poi abbate (1895-1929) Lasciò sostanziosi, solidi, chiari trattati di teologia ascetica, che si leggono con gran profitto: *Les voies de l'oraison mentale* (Paris 1908; vers. it., Torino 1922), *Le saint abandon* (Paris 1919; vers. it., Firenze 1945). Condusse a termine anche la revisione del *Directoire spirituel* della Trappa (Bricquebec 1905; vers. it., Roma 1920). — *Collectanea Ord. Cist. Ref.*, 1928, p. 155-61, necrologio.

LEIB Chiliano, canonico regolare agostiniano (1471–1553), n. a Ochsenfurt (Franconia), religioso a Rebdorf (1486), priore di Schambaupten (1499), quindi di Rebdorf (dal 1503 alla morte), ne curò molto la vita religiosa. Intento alla verace riforma, contrastò strenuamente, colla parola e con gli scritti, il protestantesimo. Si occupò fruttuosamente di studi biblici, congiungendo vasta cognizione dei Padri a quella di lingue orientali; onde era in grande autorità presso Eck, Cocleo e altri polemisti cattolici. I suoi scritti polemici furono di valido aiuto contro i novatori. Più preziose ne rimasero le opere popolari storiche, specialmente gli *Annales majores*, dove, come testimonio oculare, descrive gli avvenimenti dal 1502 al 1549.

BIBL. — *Epistolario* e *Diari*, ed. J. SCHLECHT (1909). — *Annales majores*, editi da J. CH. v. ARETIN in *Beiträge zur Gesch. u. Liter.*, 7 (1806) 535 ss, 9 (1807) 1011 ss, per il periodo 1502-23; e da J. v. DÖLLINGER in *Beiträge z. Gesch. der 6 letzten Jahrh.*, 2 (1863) 443 ss, per il periodo 1524-49. — *Annales minores*, ed. J. SCHLECHT in *Sammelblatt des hist. Ver. Eichstätt*, 2 (1888) 391 ss. 14 (1899) 167 ss. — HURTER, *Nomenclator*, II (1906) col. 1527. — Altra *Bibl.* presso F. HEIDINGSFELDER in *Lex. für Theol. und Kirche*, VI, col. 459-60.

LEIBNIZ (*Leibnitz*, corruz. meridionale di *Leubnütz*, che a sua volta è la forma tedesca dell'originario slavo *Lubeniez*) **Goffredo Guglielmo** (Lipsia 1646–Hannover 1726), uno dei massimi filosofi e scienziati, personalità potente e originale nell'ampia visione speculativa e nello sforzo di ricondurre all'unità il sapere e la vita, dalla matematica alla politica, dalla scienza logica alla religione, dalla fisica alla metafisica.

A) La vita di L., nella ricca varietà delle sue vicende esterne, è l'eco delle sue preoccupazioni di studio. Entrato ben presto in diplomazia al servizio della casa di Magonza, ne trasse occasione di frequentare e avvicinare gli ambienti spirituali più diversi: da Parigi, a Londra, all'Olanda. La sua molteplice attività pratica fu contemperata e accompagnata dalla meditazione e dalla ricerca scientifica, con interessi storici ben marcati, trovando a ciò particolari condizioni di favore nell'incarico di bibliotecario e storiografo presso la casa di Hannover e di Brunswich.

L'opera di lui, protestante vissuto in ambiente protestante ma conoscitore e corrispondente di cattolici, intese l'esigenza dell'unità religiosa come capace di integrare l'unità culturale e politica. All'uopo si fece collaboratore di trattative d'unione mediante l'opera diretta e mediante gli scritti, tra i quali il *Systema theologicum* (1686) per la riunione dei protestanti ai cattolici, e il *Tentamen irenicum* (1698) per la riunione di luterani e calvinisti. È noto il suo epistolario con BOSSUET (v.), che si conchiuse negativamente circa l'unione con la Chiesa cattolica.

Nel campo scientifico L. fu lo scopritore, con Newton, del calcolo infinitesimale. Si sforzò di inventare una logica in termini matematici, così da fornire agli uomini una lingua nuova, universale, che permettesse di esprimersi con precisione (*ars combinatoria*).

La fisica mostrò a L. la via della critica alla meccanica geometrica e aritmetica di Cartesio e di Gassendi, avviandolo verso una concezione so-

stanzialistica, spiritualistica, dinamica, fondamentale per la sua concezione del mondo. I campi dell'erudizione, del diritto, della cultura letteraria... furono pure largamente aperti all'interesse di lui. Il fatto di essere appartenuto alla corte di Sofia Carlotta di Hannover gli permise di svolgere un'opera più decisamente fattiva nella diffusione della cultura.

B) **Delle sue opere propriamente filosofiche** le più importanti sono: *Discours de métaphysique* (1686); *Monadologia* (1714); *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710); *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (pubbl. postuma nel 1765).

C) **Il pensiero.** La preoccupazione filosofica prevalente di L. è anzi tutto metafisica. Le linee generali del suo sistema sono presentate nella dottrina della «monade», tipica espressione di un nuovo concetto dinamico e spirituale della sostanza come «ens vi agendi praeditum». Essenziale a questa è il suo isolamento dalle restanti realtà e insieme l'armonia, da Dio prestabilita, con le altre sostanze; perciò la metafisica di L. è un *pluralismo dinamico*, contrapposto al monismo di Spinoza (v.).

a) La dottrina della conoscenza non è collocata da lui in prima linea come presso altri filosofi moderni, ma è piuttosto derivata dalla metafisica. Ogni monade è una realtà «sui generis» capace di raggiungere per gradi, a seconda della sua natura originaria, la conoscenza del mondo ch'essa porta in sè; anche le monadi più basse sono, in un certo senso, suscettibili di spiritualità e di rappresentatività, caratteristica sempre più sviluppata nelle monadi superiori fino a Dio, sorgente di ogni essere e quindi di ogni monade. Molto importante nella dottrina di L. il rigoroso parallelismo esistente tra il mondo meccanico dei corpi e il mondo finalisticamente orientato delle anime: l'uno e l'altro sono reciprocamente armonizzati, per quanto, beninteso, il mondo degli spiriti abbia decisamente la prevalenza. Nell'uomo si riproduce tale parallelismo nei rapporti tra l'anima e il corpo, rigorosamente distinti e pure unificati (estrinsecamente) dall'«armonia prestabilita».

La monade è lo «specchio dell'universo», ch'essa viene a conoscere perchè lo porta in sè, sia come sostanza, sia come conoscenza virtualmente innata che diviene man mano attuale. La conoscenza umana è fornita di concetti «metafisici», acquisiti mediante la riflessione sull'io, e di «verità necessarie» ottenute con la ragione. Tali concetti, «chiari e distinti», corrispondenti alla realtà dell'universo, si contrappongono ai concetti «empirici», «oscuri e confusi», ricavati dall'esperienza sensibile, e, come questa, «relativi». Le verità sono «di ragione» o «di fatto»: innate, a priori, necessarie, rette dal «principio di non contraddizione», le prime; rette dal «principio di ragion sufficiente», espresso dal «principio del meglio», determinate ma non necessarie, le seconde. Idea capace di fornire un criterio di certezza è l'idea «distinta». La dimostrazione si riconduce ad una catena di definizioni, così da ridurre al minimo il numero delle proposizioni mediante successive, riconosciute identità.

b) Lo studio della conoscenza umana è condotto con l'intento precipuo di confutare l'Empirismo (v.) propugnato da Locke (v.) nel suo «Saggio», così come la Teodicea (v.) intende difendere la teologia tradizionale dalle obbiezioni mosse soprattutto da Bayle (v.). La filosofia vuol essere «apologetica» nella sua difesa della fede, ed «educatrice» in quanto mostra all'uomo il suo compito e il suo fine.

La dimostrazione dell'esistenza di Dio si fonda sull'applicazione del principio di ragione sufficiente agli «esistenti» e ai «possibili». Nella prima forma, la prova non differisce molto dall'argomento classico che parte dalla contingenza degli esseri, per giungere ad un Necessario che ne fornisce la spiegazione; essa si sviluppa partendo dall'analisi del contingente. La seconda forma è più tipicamente leibniziana: consiste nell'esame della realtà dei possibili, la quale si rivela fondata su un «esistente» superiore, perfetto, tale che la sua essenza includa l'esistenza, necessario, ente in cui coincidono possibilità ed esistenza. Un terzo argomento, Ontologico (v.), rinnovato rispetto a quello di S. Anselmo (v.) e di Cartesio (v.), è da L. formulato così: «se il perfetto è possibile, esso esiste; ora il perfetto è possibile; dunque esiste». Occorre dimostrare la «possibilità» del perfetto, cioè la non contradditorietà delle note concettuali che lo costituiscono: ebbene, nel perfetto non vi sono contraddizioni, nè limiti, nè negazioni, e quindi esso è possibile. Una quarta via è fornita a L. dalla armonia prestabilita, dimostrata la quale s'impone la necessità di porre una mente suprema ordinatrice di tutti gli esseri nella loro varietà e nella loro storia.

c) Lo studio della Provvidenza (v.) e della sua compatibilità con l'esistenza del Male (v.) forma il fulcro dell'argomentazione leibniziana a riguardo degli attributi di Dio. Partendo dal concetto organico che L. ha del mondo, per cui ogni essere è collegato a tutti gli altri in virtù dell'armonia, è possibile dimostrare che il male fisico e morale, come quello metafisico, non sono causati da Dio, ma piuttosto intrinsecamente inerenti alla imperfezione propria della materia (male «metafisico»): ora, tale limitazione non è «colpa» imputabile a Dio, perchè ogni creazione di Dio implica necessariamente finitezza nella creatura. Posto che Dio non è causa del male, ma, semmai, soltanto lo permette, resta ancora da trovare la ragione del male. Ciò, in definitiva, significa domandarsi: perchè la volontà divina ha creato, attesochè la creazione da essa unicamente dipende? Ora, il criterio secondo il quale Dio agisce non può essere che il bene: la natura della volontà consiste proprio nel volere il bene, e non è possibile che manchi il motivo di un'azione, senza che venga meno il principio di ragione sufficiente. Sicchè, se Dio ha creato questo mondo piuttosto che un altro degli «infiniti mondi possibili», ciò è avvenuto perchè, da una parte è meglio che vi siano creature, anche limitate e imperfette, piuttosto che non vi siano, e d'altra parte questa imperfezione che ammette mali e beni uniti tra loro, è la meno imperfetta che Dio potesse fare. Onde la concezione nettamente ottimistica di L.: il nostro mondo è il migliore di tutti i mondi possibili; esso si presenta, nell'unità e nella varietà degli esseri, come un tutto in cui il male non giunge ad intaccare il bene dell'insieme. L'Ottimismo (v.) leibniziano è strettamente la «razionalità del reale», postulata dal principio di «ragione sufficiente» inteso nel senso di L. (v. Ontologia).

d) Le monadi sono sistemate in una gerarchia, di cui il «mondo degli spiriti» rappresenta il gradino superiore. Ogni spirito è fornito di una conoscenza

più perfetta e soprattutto di libertà. La LIBERTÀ (v.) non può essere « indifferenza », pure essendo fondata sull'autodeterminazione, poichè l'indifferenza sarebbe incompatibile con il principio di ragione sufficiente. La volontà deve essere, dunque, mossa da un « motivo », e si definisce come « potere di seguire la ragione ». L'accentuarsi dell'importanza dei motivi induce al determinismo psicologico. D'altro lato L. afferma la felicità come fine dell'azione umana (al contrario di Kant) e non ritiene quindi possibile un concetto di « amore puro » che dalla felicità prescinda.

L'aumento della scienza per l'umanità, rendendo più facile la conoscenza dei motivi a bene operare, si risolverebbe per L., come del resto per il platonismo e per Spinoza, in un miglioramento della moralità e della felicità.

e) La politica non può fondarsi che sull'etica, come questa, a sua volta, è connessa alla metafisica. Esiste un diritto naturale che cerca il bene comune dei cittadini per mezzo dello Stato, il quale trova in ciò la propria finalità.

La « città degli spiriti » è fondata sulla cultura e sulla spiritualità; è quindi « città di Dio ». È il mondo per eccellenza, ordinato a Dio, per cui il progresso dell'umanità consiste nell'ascesa verso la scienza, la carità, la gloria di Dio.

f) L'etica è poi completata dalla religione, in quanto essa mostra come si debba operare per compiere la « volontà divina ». La religione « naturale » non è sufficiente: esiste almeno la possibilità di una religione « positiva », che anzi è « moralmente necessaria » e si accorda pienamente col fatto, accolto da L., dell'esistenza della Rivelazione. Il contenuto di tale Rivelazione si presenta come « mistero »; il mistero, tuttavia, non contrasta con la « ragione », che può difendere la fede risolvendo le obbiezioni mosse dagli increduli. Il cristianesimo, accolto da L. come dottrina, appare storicamente nelle diverse « confessioni » cristiane; ebbene, L. è luterano, sollecito della libertà intellettuale e della tolleranza, che gli sembrano meglio custodite dal protestantesimo; d'altro lato, l'ammirazione per il cattolicesimo non fu estranea alla sua opera per l'unione delle Chiese. In seguito al fallimento di tale iniziativa, L. andò sempre più propugnando l'unione « nella verità » e « nella carità » come la via migliore per l'avvento del regno di Dio e della grazia.

D) L'anima del sistema leibniziano lo ricollega da più lati alla « filosofia perenne » e non lo distoglie dall'aderire spesso alla scolastica, della quale L. fu uno dei pochi profondi conoscitori al suo tempo. Beninteso, gravi punti di divergenza ci dividono dal grande L., soprattutto la dottrina sulla sostanza, sui rapporti tra anima e corpo, sulla libertà, la creazione, l'ottimismo...

Per unificare il pensiero di L., si vide il centro e l'anima del suo sistema ora nella logica (COUTURAT, RUSSEL, CASSIRER), ora nel senso della storicità, cioè dell'organicità del reale, dell'armonia, del progresso, della finalità, delle relazioni storiche tra l'« uno » e « l'infinito » (OLGIATI, per il quale, dunque, l'erede di L. non è l'astrazionistico razionalismo di Wolff, come si crede, bensì il romanticismo), ora nell'ispirazione idealistica che prelude all'idealismo kantiano (BARIÉ, CASSIRER, anche BRUNNER), ora nel razionalismo tipico dell'ILLUMINISMO (v.), sia pure contemperato da vivo senso storico e religioso, ora nel senso profondo di religiosità (BARUZI, CARLOTTI, tesi suggestiva, ma fragile, confutata da Olgiati: la religiosità di L. non era nè vera nè seria; si può chiedere se L. credeva davvero nella divinità di Cristo; del resto non viveva della sua fede e nella sua attività spirituale si lasciava guidare da sogni puramente umani. Che si realizzino i consigli da lui dati ai missionari Gesuiti in Cina! checchè se ne sia detto, si sente quanto poco importava a lui di ricondurre quei popoli alla vera fede; la sua religiosità fu un fuoco d'artificio senza effetti durevoli e non può essere il centro del suo sistema...).

Altri, rinunciando a trovare un'anima e un centro cristallogenico del suo sistema, si sono rifugiati nella comoda categoria dell'eclettismo: comoda e ingiusta. L. conobbe e assorbì la filosofia antica e medievale (come pochi) e moderna (Kepler, Cartesio, Bacone, Galileo, Cardano, Campanella, Hobbes, Locke, Malebranche...), ma questa categoria di eclettismo non va intesa in senso deteriore perchè coesiste con genialissima originalità (non conosciamo altri pensatori che come lui abbiano scritto sì poco, sì rapidamente di tanti argomenti e pure con tanta genialità e profondità in tutti; Basnage comunicava a L., lettera 15-I-1706: « Voi scrivete su tutti gli argomenti come se vi foste applicato a studiarli ciascuno in particolare ») e significa soltanto l'*universalità* del suo genio e il suo intento di *conciliare* i più diversi atteggiamenti religiosi, politici, filosofici non già per meccanico accostamento di frammenti, ma per energica riduzione della varietà all'unità delle ragioni profonde, che sbocca in una grandiosa sintesi, configurata in filosofia come monadologia, di gran lunga superiore alle sintesi tentate da Locke e da Hume. Amava il pseudonimo di *Pacidio* e diceva: « Approvo la maggior parte delle cose che leggo », prefiggendosi di « sterrare e riunire la verità sepolta e dispersa nelle opinioni delle diverse sette filosofiche »; e il suo segretario, Eckhart, testimoniava di lui: « Er kehrte alles zum Besten ».

« Studiando l'opera di L., il pensiero comunica, in un solo sforzo di attenzione, con tutta la filosofia occidentale: il platonismo, l'aristotelismo, lo stoicismo, l'atomismo, le filosofie agostiniana, tomista, scotista e ockhamista, il cartesianismo, le dottrine esoteriche: non vi ha nulla che non abbia lasciato segno nel pensiero leibniziano. Si può rilevare, tuttavia, la particolare importanza dell'influenza platonica. Presso L., infatti, l'anima, attaccata a ciò che è più grande di essa, trasforma in metafisica la logica e le matematiche: il mondo sensibile, divenuto come trasparente, dà accesso all'intelligibile, e il caso, la materia, il male sembrano svanire come ombre nate dall'ignoranza; tale è l'intelligenza del mondo dedotta qui dalla perfezione di Dio. Nullameno L., con Cartesio, stabilisce nella « materia prima » scotista il meccanicismo dei moderni; inoltre, egli innesta sulla filosofia nuova il tema dell'animazione universale. Ne deriva un idealismo di nuovo tipo e propriamente moderno, relativo al pensiero umano e non più a Dio: il mondo che era, presso Platone, l'immagine di Dio, ora viene sospeso al pensiero umano, come si vedrà presso Kant » (F. BRUNNER, *Etudes*..., p. 14-15). L. ha trasformato « l'idealismo antico », che definiva l'essere e la verità in funzione delle idee divine e di Dio stesso, ed ha preparato l'« idealismo moderno » che definisce la verità in funzione dell'uomo, cioè per l'accordo del pensiero con se stesso

e con le cose anzichè con Dio: « benchè L. abbia superato più di ogni altro i limiti dell'individualità moderna, benchè abbia utilizzato, più largamente che la maggior parte dei suoi contemporanei, i materiali forniti dal passato, tuttavia la razionalità moderna, che resta in lui molto importante, priva la sua dottrina dell'unità alla quale essa tendeva e la colloca, malgrado tutto, al disotto, come sembra, delle grandi dottrine antiche e medievali » (ivi, p. 289).

BIBL. — *I*) Edizioni principali. Lud. Dutens, *Gothofredi Guillelmi Leibnitii... opera omnia, nunc primum collecta, in classes distributa, praefationibus et indicibus exornata* . . . , Ginevra 1768, 6 voll. — C.-I. Gebhardt, *Leibnizens mathematische Schriften*, Berlin-Halle 1849-63, 7 voll. — Id., *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm L.*, Berlin 1875-90, 7 voll. — P. Janet, *Oeuvres philosophiques de L.*, Paris 1866, 1900², 2 voll. — L. Couturat, *Opuscules et fragments inédits de L.*, Paris 1903. — J. Baruzi, *L., ... avec des nombreux inédits*, Paris 1909. — P. Ritter, *G. W. L. Sämtliche Schriften und Briefe*, a cura della « Preussischen Akad. der Wissenschaften », Darmstadt 1923 ss (ediz. in corso). — P. Schrecker, *G. W. L. Lettres et fragments inédits sur les problèmes philosoph., théologiques, politiques de la réconciliation des doctrines protestantes (1669-1704)*, Paris 1934. — G. Grua, *G. W. L. Textes inédits d'après les mss. de la Biblioth. provinciale de Hanovre*, Paris 1948 (divisi secondo le seguenti sezioni: fede e ragione, visionari e quietisti, la Chiesa, il fine soprannaturale e la grazia, la libertà e l'optimum, sapienza e felicità, la giustizia, il diritto, problemi giuridici). — W. von Engelhardr, *L. Werke*. I, *Protogaea*, testo lat. e vers. tedesca, Stuttgart 1949 curiosa dissertazione sulla formazione del globo. — Id., *Schöpferische Vernunft*, scritti del 1668-86, Marburg 1951.

II) Antologie. L. Prenant, *L. Oeuvres choisies*, con prefaz. e note, Paris 1940. — A. Galimberti, *L. Estratti*, con saggio introduttivo, Milano 1946. — Ph. P. Wiener, *L. Selections*, New-York 1950. — *Opuscula philosophica selecta*, testo latino rived. da P. Schrecker, Parigi 1939 (*Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, 1684; *Animadversiones* ai « Principii » di Cartesio, 1692; *De primae philos. emendatione et de notione substantiae*, 1694: *De rerum originatione radicali*, 1697; *De ipsa natura*, 1698; *Causa Dei*, 1710) — G. Krüger, *L. Die Hauptwerke*, Stuttgart 1949.

III) Alcune versioni italiane. Cf. V.A.B., *Gli studi leibniziani in Italia dal 1900 ad oggi*, in *Archivio di filos.*, 16 (1947) 27-35. — *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, a cura di Em. Cecchi, Bari 1925 s (ristampa). 2 voll. — *Opere varie*, a cura di G. de Ruggero, Bari 1912. *Opera filos. Estratti*, a cura di G. Donati, Bologna 1929. — *La monadologia*, con importante introduzione e commento di Em. Boutroux, a cura di Jos. Colombo, Firenze 1934². — *La monadol.*. con introd. e note, a cura di G. De Ruggero, Bari 1947³. — *Discorso di metafisica. « Hortus conclusus » (1686-90)*, a cura di Mich. Giorgiantonio, Padova 1940². — *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, prefaz., introduz. e note, a cura di A. Guzzo, Torino 1945. — *Scritti politici e di diritto naturale*, a cura di Vitt. Mathieu, Torino 1951.

IV) La bibliogr. di L. è veramente senza fine. Rimandiamo a E. Ravier, *Bibliographie de la philosophie de L.*, Caen 1927; Id., *Bibliogr. des oeuvres de L.*, Paris 1937; C. Ferro, *Nota bibiografica*, in *Riv. di filos. neoscol.*, 39 (1947) 330-48. Ci limitiamo qui a segnalare gli studi che crediamo più utili alla comprensione del multivalente e non facile pensiero di L. (in ordine alfabetico di autori). — J. I. Alcorta, *La sistematica leibniziana*, in *Revista de filosofia*, 6 (1947) 437-71. — F. Amerio, *L.*, Brescia 1915². — Id., *L. e Vico*, in *Giornale di metafisica*, 1 (1946) 448-73. — M. Balanzat, *La obra cientifica de L.*, in *Philosphia*, 4 (1947) 69-86. — G. E. Barié, *La spiritualità dell'essere e L.*, Padova 1933. — Id., *Il pensiero di G. G. L.*, in *Archivio di filos.*, 16 (1947) 3-14. — J. Baruzi, *L. et l'organisation religieuse de la terre* . . . , Paris 1907. — Y. Belaval, *L.*, Paris, Bordas. — M. Bense, *Ueber L.*, Jena s. a. — E. Benz, *L. u. Peter der Grosse*, l'influsso di L. sulla vita russa del tempo, Berlin 1948. — Id., *L. und die Wiedervereinigung der christl. Kirchen*, in *Zeitschr. f. Religions. u. Geistesgesch.*, 2 (1949-50) 98-113. — M. Blondel, *Une énigme historique. Le « vinculum substantiale » d'après L. et l'ébauche d'un réalisme supérieur*, Paris 1930. — A. Boehm in *Dict. de Théol. cath.*, IX (1926) col. 173-95. — Id., *Le « vinculum substantiale » chez L. Ses origines historiques »*, Paris 1938. — C. D. Broad, *L.s last controversy with the newtonians*, in *Theoria*, 12 (1946) 143-68. — Id., *L.s predicate-in-notion principle*, ivi, 15 (1949) 53-70. — F. Brunner, *Etude sur la signification historique de la philos. de L.*, Paris 1950 (sulla copertina, 1951). — M. Campo, *L., l'illuminismo e il romanticismo*, in *Riv. di filos. neoscol.*, 39 (1947) 295-329. — P. Carabellese, *L. nel suo e nel nostro tempo*, in *Giorn. critico della filos. ital.*, 26 (1947) 349-67. — G. Carlotti, *La filos di L.*, Messina 1923. — E. Castelli, *L.*, Roma 1947. — E. Cassirer, *L.s System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Marburg 1902. — R. Ceñal, *L. y Cristobal de Rajas y Spinola*, in *Rev. de filosofia*, 5 (1946) 375-417. — Id., *Introducción al estudio de la obra de L.*, in *Pensamiento*, 2 (1946) 433-54. — E. Colerus, *L.*, Hamburg 1950. — W. Conze, *L. als Historiker*, Berlin 1951. — F. Costa, *Il concetto di significato nella filos. di L.*, in *Riv. di storia nella filos.*, 5 (1950) 124-32. — L. Couturat, *La logique de L.*, Paris 1901. — Id., *Sur la métaphysique de L.*, in *Rev. de métaphys. et de morale*, 10 (1902) 1-25. — Id., *Le système de L. d'après Cassirer*, ivi, 11 (1903) 83-99. — Fr. Crahay, *L'argument ontologique chez Descartes et L. et la critique kantienne*, in *Rev. philos. de Louvain*, 47 (1949) 458-68. — A. Cresson, *L., sa vie, son oeuvre*...., Paris 1946. — G. Dilthey, *L. und sein Zeitalter*, in « Gesam. Schr. », III, 1927. — Sus. Drago del Boca, *L.*, Milano 1947. — Id., *Fecondità del pensiero leibniziano*, in *Humanitas*, 1 (1946) 453-65. — J. Duproit, *Raison et foi d'après L.*, Lausanne 1901. — K. Dürr, *Die mathematische Logik von L.*, in *Studia philosophica*, 7 (1947) 87-102. — Id., *L.s Forschungen auf dem Gebiete der Logik*, Berlin 1949. — M. Fierz, *Das « Labyrinth des Kontinuums » u. die « prästabilierte Harmonie »*, in *Studia philos.*, 7 (1947) 103-13. — Kuno Fischer, *G. W. L. Leben, Werke u. Lehre*, Heidelberg 1902. — J. O. Fleckenstein, *Der Aristotelismus von Suarez u. die Funktionalismus in der Wissenschaft des L.s Infinitesimalkalkül*, in *Congreso internac. de filos. Actas*, II (Barcellona 1948) 317-25. — G. Friedmann, *L. et Spinoza*, Paris 1946. — Id., *L. et Spinoza: les intentions morales de deux systèmes confrontées à leurs résultats*, in *The philos. Review*, 135 (1945) 209-21. — C. Gademann, *Zur Theorie der Möglichkeit bei G. W. L.*, Zürich 1930. — G. Galli, *Studi sulla filos. di L.*, Padova 1947. — Id., *La filos. di L.*, Torino 1942. — B. Gertzberg, *Le problème de la limitation des créatures chez L.*, Paris 1937. — W. Gonzales Oliveros, *El pensamiento irenico y el juridico en L.*, Madrid 1947. — P. U. Gonzalez de la Calle, *Orientación filológica de L.*, in *Bolet. del Istituto Carò y Cuervo*, 2 (1946) 233-76. — G. Grua, *Optimisme et piété leibnitienne avant 1686*, con testi inediti, in *Rev. philos. de la France et de*

l'étranger, 71 (1946) 410-28. — ID., *Recherches de L. sur la liberté divine, d'après les textes nouveaux*, in *Actes* del IV Congr. delle società di filos. di lingua franc. (13-16 sett. 1949), p. 358-62. — M. GUÉROULT, *Dynamique et métaphysique leibnitiennes*, Paris 1934. — ID., *La constitution de la substance chez L.*, in *Revue de métaphys. et de morale*, 52 (1947) 55-78. — A. GUGGENBERGER, *L., oder die Hierarchie des Geistes*, Stuttgart s. a. — J. GUITTON, *Pascal et L.*, Paris 1951. — M. HALBWACHS, *L.*, nuova ediz., Paris 1950. — N. HARTMANN, *L. als Metaphysiker*, Berlin 1946. — F. H. HEINEMANN, *Toland and L.*, in *The philos. Review*, 54 (1945) 437-57. — E. HOCHSTETTER, *L., zum Gedächtnis*, Berlin 1948. — J. E. HOFMANN, *Die Entwickelungsgesch. der L. schen Mathematik* durante il periodo parigino 1672-76, München 1949. — K. HUBER, *L. u. Wir*, in *Zeitschr f. philos. Forschung*, 1 (1946) 5-34. — ID., *G. W. L.*, München 1951. — M. IBERICO, *La etica leibniziana y el problema de la libertad*, in *Verbum*, 3 (1946) 438-68. — J. ITURRIOZ, *L. en la bifurcación cartesiana*, in *Pensamiento*, 6 (1950) 207-15. — J. IVANICKI, *L. et les démonstrations mathématiques de l'existence de Dieu*, Strasbourg 1933. — J. JALABERT, *La psycologie de L. Ses caractères principaux*, in *Rev. philos. de la France et de l'étr.*, 71 (1946) 391-409. — ID., *La théorie leibnitienne de la substance*, Paris 1947. — H. W. B. JOSEPH, *Lectures on the philosophy of L.*, London 1949. — W. KABITZ, *Die Philosophie des jungen L. Untersuch. zum Entwicklungsgesch. seines Systems*, Heidelberg 1909 (le dottrine fondamentali di L. non hanno subito evoluzione con gli anni). — G. KAHL-FURTHMANN, *Descartes' Betonung seiner Unabhängikheit von der Tradition u. L. s Kritik*, in *Zeitschr. f. philos. Forsch.*, 4 (1950) 377-84. — KATH. KANTHACK, *L. Ein Genius der Deutschen*, Berlin 1946. — F. X. KIEFL, *L. und die religiöse Wiedervereinigung Deutschland*, Regensburg 1925². — H. L. KOCH, *Materie u. Organismus bei L.*, Halle 1908. — J. M. LANGE, *G. W. L.*, Berlin–Leipzig 1947. — L. LE CHEVALIER, *La morale de L.*, Paris 1933. — H. A. LINDEMANN, *L. y la logica moderna*, in *Annales de la soc. cientif. argent.*, 142 (1946) 164-76. — T. LITT, *L. u. die deutsche Gegenwart*, Wiesbaden 1947. — L. E. LOEMKER, *L.s doctrine of ideas*, in *The philosoph. Review*, 55 (1946) 229-49. — ID., *A note on the origin and the problem of L. s « Discourse » of 1686*, in *The Hibbert Journal*, 8 (1947) 449-66. — ID., *L.s judgement of fact*, in *Journal of the hist. of ideas*, 7 (1946) 397-410. — MAINE DE BIRAN, *Exposition de la doctrine philos. de L.*, in « Oeuvres de M. de Biran », XI (Paris 1939) 435-89. — T. MANDELLI, *Dinamica e metafisica in L.*, in *Riv. di filos. neoscol.*, 39 (1947) 273-84. — P. MASURE, *Le problème de l'amour chez L.*, in *Mélanges de science relig.*, 3 (1946) 83-108. — L. MATZAT, *Gesetz u. Freiheit. Einführung in die Philos. von G. W. L.*, Köln 1948. — J. T. MERZ, *L.*, New-York 1948. — P. MESNARD, *Comment L. se trouva placé dans le sillage de Suarez*, in *Archives de philos.*, 18 (1949) 7-32. — R. W. MEYER, *L. und die europäische Ordnungskrise*, Hamburg 1948. — M. MUFF, *Leibnizens Kritik der Religionsphilosophie von J. Toland*, Affoltern 1940. — J. W. NASON *L. s attack of the cartesian doctrine of extension*, in *Journal of the hist. of ideas*, 7 (1946) 447-83. — F. S. C. NORTHROP, *L. s theory of space*, ivi, p. 422-46. — F. OLGIATI, *Il significato storico di L.*, Milano 1929. — ID., *Il fenomenismo attivistico di L.*, in *Riv. di filos. neoscol.*, 39 (1947) 253-72. — I. PAPE, *L. Zugang u. Deutung aus dem Wahrheitsproblem*, Stuttgart 1949. — L. PELLOUX, *L. e Aristotele*, in *Riv. di filos. neoscol.*, 39 (1947) 285-94. — M. M. L. PENIDO. *L. e o inconsciente cognitivo*, in *Verbum*, 3 (1946) 423-38. — R. PFLUGBEIL, *Der Begriff der ewigen Wahrheiten bei L.*, Leipzig 1902. — CL. PIAT, *L.*, Paris 1915. — ID., studio introduttivo e note all'ediz.: *L. La monadologie*, Paris 1900. — A. PICHLER, *Die Theologie des L.*, München 1869-70, 2 voll. — J. POLITELLA, *Platonism, aristotelianism and cabalism in the philosophy of L.*, Philadelphia 1938. — E. RAVIER, *Des textes inédits de L.*, in *Revue philos. de la France et de l'étranger*, 1951, p. 306-12. — ID., *Le système de L. et le problème des rapports de la raison et de la foi*, Caën 1927. — L. REY ALTUNA, *G. L., filosofo de la historia*, in *Revista de filosofia*, 6 (1947) 123-43. — L. RICHTER, *L. und sein Russlandbild*, Berlin 1946. — F. RINTELEN, *Leibnizens Beziehungen zur Scholastik*, Berlin 1903. — J. ROIG GIRONELLA, *El « vinculum substantiale » de L., peldaño entre Descartes y Kant*, in *Pensamiento*, 3 (1947) 301-27. — E. ROLLAND, *Le déterminisme monadique et le problème de Dieu dans la philos. de L.*, Paris 1935. — H. ROPOHL, *Das Eine und die Welt. Versuch zur Interpretation der L.'schen Metaphysik*, con uno studio bibliograf., Leipzig 1936. — B. RUSSEL, *La philosophie de L.*, versione di J. e R. J. Ray, Paris 1908, dall'ediz. inglese: *A critical exposition of the philos. of L.*, London 1951³. — G. SCHISHKOFF, *Beiträge zur L.-Forschung*, Reutlingen 1947. — P. SCHLECHTA, *L. als Lehrer u. Erzieher*, Mainz 1946. — H. SCHMALENBACH, *L.*, München 1921. — P. SCHRECKER, *L s principles of internat. justice*, in *Journal of the hist. of ideas*, 7 (1946) 484-98. — ID., *Descartes and L*, in *Philosophy*, 21 (1946) 205-33. — ID, *L. and the art of inventing algorisms*, in *Journal of the hist. of ideas*, 8 (1947) 107-16. — ID., *L. and the Timaeus* (il platonismo di L.), in *The Review of metaphysics*, 4 (1951) 495-505. — C. SECRÉTAN, *La philos. de L.*, Genève 1840. — W. H. SHELDON, *L. s message to us*, in *Journal of the hist. of ideas*, 7 (1946) 385-96. — P. SIWEK, *Optimismo do mundo em L. e Malebranche*, in *Verbum*, 3 (1946) 488-508; anche in *The new scholasticism*, 22 (1948) 417-39, in inglese. — A. SPANNENKREBS, *Die metaphysischen Principien des Grundes u. des Zweckes nach L.*, Braunsberg s. a. — G. STAMMLER, *L.*, München 1930. — A. STEIN, *Pestalozzi u. L.*, in *Jahrb. der schweiz. philos. Gesellschaft*, 5 (1945) 120-210 — G. STIELER, *G. W. L.*, Paderborn 1950. — H. A. TEN BRUGGENCATE, *Een brief aan Pasch. Quesnel van L*, in *Nederlandsch archief voor Kerkengeschiedenis*, 34 (1943) 199-204. — W. TREUE, *L. u. das allgemeine Beste*, Würzburg 1946. — TROELTSCH, *L. u. d. Anfänge der Pietismus*, in « Gesam. Schr. », IV, 1927. — E. TROILO, *Metafisica e filosofia dello spirito in G. L.*, in *Sophia*, 19 (1951) 26-42. — C. A. VALLIER, *De possibilibus apud Leibnitium*, Bordeaux 1882. — E. VAN BIEMA, *L'espace et le temps chez L. et chez Kant*, Paris 1908. — W. VOLP, *Die Phänomenalität der Materie bei L.*, Giessen 1903. — O. VOSSLER, *L. in der Weltpolitischen Situation seiner zeit*, in *Festschrift f. G. Ritter*, Tübingen 1950, p. 273-88. — A. WAGNER DE REYNA, *L.*, in *Verbum*, 3 (1946) 314-48. — R. WAVRE, *L'espace pour L.*, in *Studia philos.*, 7 (1947) 245-56. — A. WENZL, *G. W. L. und die Gegenwart*, Bad Wörishofen 1947. — R. ZOCHER, *L.' Erkenntnislehre*, Berlin 1952.

LEIDA (*di*) Giov. v. GIOVANNI DI L.

LEIDRADO (*Laidradus*), S. († 28-XII-816 od 817), originario del Norico (Bassa Franconia), fu diacono del vescovo Arbeo di Frisinga (782), indi passò alla corte di Carlomagno, che lo fece suo bibliotecario e poi lo nominò vescovo di Lione (798). Per ordine di Carlo, in qualità di *missus dominicus*, con TEODOLFO, vescovo di Orléans, visitò parecchie province del regno. Nel 799 fu mandato

col vescovo Nefrido di Narbona e coll'abbate Benedetto di Aniano nelle province francesi sui confini della Spagna, per impedirvi il diffondersi dell'Adozianismo (v.) e per indurre Felice di Urgel (v.), che n'era il promotore, a presentarsi al sinodo di Aquisgrana (800). Felice vi si presentò e ritrattò i propri errori. Perchè non ricadesse nell'eresia, fu affidato a L., che lo condusse seco a Lione e ottenne che egli scrivesse ai fedeli d'Urgel confutando l'adozianismo (PL 96, 882-88). In una successiva missione, L., coi due compagni ricordati, convertì in quelle province 20.000 adozianisti, al dire di Alcuino (*Epist. 108*, PL 100, 329), il quale alla loro partenza aveva ad essi dedicato il trattato *Adv. Elipandum* (PL 101, 231 ss). Nella sua diocesi L. contribuì grandemente alla diffusione ed all'accrescimento della cultura nell'alto e basso clero. Restaurò ed edificò chiese e conventi, due *domus episcopales*, un *peristilium* pei chierici, il convento *Insula Barbara* che fece pur riformare da Benedetto di Aniano. In una lettera all'imperatore egli ragguaglia Carlo della sua amministrazione vescovile (PL 99, 871-73). Il suo successore Agobardo lo loda per avere, tra l'altro, riformato la salmodia e riordinato l'antifonario lionese (*De div. psalm.*, PL 104, 325 s).

Dopo la morte dell'imperatore, del quale sottoscrisse il testamento (811), L. rinunciò all'arcivescovado e si ritirò nel convento di S. Medardo di Soissons, ove morì. Le sue reliquie letterarie furono edite dal Mabillon e in PL 99, 853-86: *Liber de sacramento baptismi*, a Carlomagno (col. 853-72), spiegazione liturgica e morale delle cerimonie battesimali; 3 *Epistolae* (una a Carlo, della quale s'è già detto; la seconda, allo stesso, dove, richiesto dall'imperatore, completa la spiegazione morale del *De sacr. bapt.*; la terza a una sorella per confortarla nel suo dolore), ediz. critica, a cura di E. Dümmler, in *Mon. Germ. Hist. Epistolae*, IV, p. 539-46.

Bibl. — Oltre le fonti già citate, v. anche Eginardo, *Vita Caroli*, PL 97, 61 A. — Adone, *Chron.*, PL 123, 134 B e *Martyrol.*, ivi, col. 355 s (traslaz. delle reliquie di S. Cipriano a Lione, avvenuta sotto L.). — Teodulfo d'Orl., *Paraenesis*, PL 105, 283 ss (la missione in Spagna). — Alcuino, *Epist.*, in *Mon. Germ. Hist. Epistolae*, IV, v. indice, p. 624; nella *Epist. 10*, ivi, p. 36, lo dice « consocium et amicum meum ». — P. Dadolle, *Leidrade et l'enseignement chrétien*, in *L'université cath.*, 31 (1899) 161-82. — J. Pourrat, *L'antique école de Lyon*, Lyon 1899. — F. Favier, *Essai hist. sur Leidrade*, Lyon 1899. — C. Silva-Tarouca, *Fontes hist. eccl. m. aevi*, Roma 1930, p. 375-77. — H. Leclercq in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, X, col. 232-44. — E. Amann in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 195 s.

LEINBERGER Hans, insigne scultore, uno dei massimi maestri del cosiddetto « barocco tardogotico », n. prima del 1500, fu al servizio dell'arciduca Ludovico X di Baviera-Landshut dal 1516 fino alla morte, avvenuta a Landshut tra il 1530 e il 1536. Lavorò nella cattedrale e nella chiesa di S. Giovanni di Moosburg, in S. Martino di Landshut, in S. Agostino di Polling . . . Pregevoli opere sue furono raccolte nei musei di Berlino e di Monaco. — Cf. *Münchner Jahrb. d. bild. Kunst*, 1 (1906) 113-35 (G. Habich) e n. serie, 5 (1928) 116-89 (O. Bramm). — J. Kunz-Weigelt, München 1920. — O. E. Jaffé, *Eigenhändige L.-Arbeiten*, Leipzig 1922. — Altra bibl. presso J. B. Doll in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VI, col. 473 e in Enc. It., XX, 817.

LEISEGANG Hans (1890-1951), n. a Blankenburg, professore a Lipsia (1925), a Praga (1928), a Berlino (all'univers. occidentale), filosofo e storico della filosofia, particolarmente sensibile ai problemi della filosofia religiosa, autore, tra l'altro, di: *Der hl. Geist. Das Wesen u. Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Philos. der Griechen* (1919), *Pneuma hagion* (1922), *Griechische Philosophie* (1922), *Hellenistische Philos.* (1923), *Der Apostel Paulus als Denker* (1923), *Die Gnosis* (1924-1941³; vers. franc. di J. Gouillard, Paris 1951), *Weltanschauung. philos. Lesebuch* (1926), *Indices ad Philonis Alex. opera* (1926).

LEISENTRIT (*Leisentritt*) Giovanni *von Juliusberg* (1527-1586), n. a Olmütz, m. a Bautzen. Compiuti gli studi a Cracovia e a Vienna, fu per qualche tempo istitutore a corte; indi, ordinato sacerdote nel 1549, è fatto (1551) canonico della cattedrale di Bautzen, di cui diviene prevostò nel 1559.

Quando Elgard, vescovo ausiliare di Erfurt, dovette visitare per incarico pontificio la Germania centrale, ebbe l'istruzione di travestirsi per raccogliere informazioni dirette nelle diocesi di Naumburg, Merseburg, Meissen, Magdeburg, Halberstadt, che si ritenevano perdute. Dopo le disastrose notizie raccolte personalmente ad Halberstadt e a Magdeburg, giudicò superfluo visitare le altre, accontentandosi dell'annotazione che vi erano in esse 7 posti di canonici in mano a quattro vecchi credenti e che si trovavano ancora dei buoni cattolici: il vescovo di Meissen aveva apostatato. Non sapeva che a Bautzen, per merito di L., c'era un buon numero di fedeli. La situazione religiosa della Lusazia fu esposta dal L. a Gregorio XIII in due istanze (1° luglio 1579 e 19 ottobre 1581). Il vescovo di Meissen aveva dovuto cedere all'elettore di Sassonia la città residenziale di Stolpen: il principe vi aveva assunto i poteri vescovili, inviando nei paesi i suoi visitatori per distruggere la religione cattolica. Si trattava senza dubbio d'un abuso; per ovviarvi Ferdinando I stabilì che l'autorità spirituale nelle Lusazie fosse assunta da un sacerdote cattolico e, con l'approvazione del Nunzio Melchior Biglia, scelse il L., che divenne amministratore e commissario spirituale della regione (1567); del resto il L. dal suo vescovo, poi apostata, fin dal giugno 1560 era stato dichiarato commissario generale della diocesi. Un editto di Gregorio XIII (20 dicembre 1567) confermò il passaggio dell'autorità al L. La disposizione di Ferdinando fu approvata anche dagli imperatori Massimiliano II e Rodolfo II, ma ciò non impedì le ininterrotte intromissioni dell'elettore di Sassonia. Per cui il L. nel 1579 chiedeva al Papa di staccare Meissen dalle Lusazie e di sottometterla direttamente alla S. Sede, raccomandandola all'arcivescovo di Praga.

Il L. ebbe altre onorificenze: dottore in teologia, canonico di Praga e di Olmütz, protonotario apostolico, conte palatino. Il suo zelo salvò il cattolicesimo della regione contro l'invasione dei protestanti, di molti dei quali peraltro si era accaparrato la stima, trattandoli con prudenza e moderazione, indulgendo talora ad alcune novità che gli attirarono anche sospetti di eresia. Raccolse mss. e incunaboli. Compose 24 opere di polemica, di liturgia, di devozione. Caldeggiò l'uso del tedesco nell'amministrazione dei sacramenti e all'uopo tradusse in

tedesco il cerimoniale del battesimo, del matrimonio, dell'estrema unzione. La sua domanda di recitar la Messa in tedesco fu rifiutata da Pio V. Ricordiamo ancora di lui: *Christianae et piae precationes* per i giovanetti (Bautzen 1555); *Devotae et piae preces* da recitarsi dal sacerdote prima e dopo la Messa (ivi 1559); *Geistliche Lieder u. Psalmen*, molto diffusi in Germania (Bautzen 1565-67, 2 voll.; altra ediz. nel 1584, col titolo: *Catholicum hymnologium germanicum*); *Ad rubricam codicis de summa Trinitate oratio* (ivi 1570). — Cf. *Oratio funebris... a* Greg. Ruperto, Bautzen 1586. — Hurter, *Nomenclator*, III^{2}, col. 360. — W. Gerblich, in *Neues Lausitzer Magazin*, 107 (1931) 1-78, con elenco delle opere (p. 24-30). — Pastor, *Storia dei Papi*, IX (Roma 1924) 645 s.

LEIT-MOTIV (= motivo guida), espressione tedesca, ormai corrente in tutte le lingue, introdotta da Hans von Wolzogen nel 1887 (in *Musikal. Wochenblatt*). Wagner invece usava la parola *Grund-themen* (= tema fondamentale). Comunemente si ritiene essere stato Wagner l'inventore del L.-m., ma già nella *Euridice* di Peri e di Caccini si trova qualche cosa di simile, come pure in Monteverdi, in Beethoven (*I sinfonia*). Oggi la frase viene usata solitamente in senso lato per indicare il « motivo dominante » d'una musica, d'un discorso . . .

Anche nelle composizioni sacre si usa sovente far ricorrere un tema, talora preso dal gregoriano, come, nelle « Messe » di Perosi, l'*Agnus Dei* è spesso una ripresa del motivo del *Kyrie*.

LEITNER Martino (1862-1929), n. a Bodenwöhr nell'Alto Palatinato, m. a Passau, dove dal 1901 era professore di diritto canonico. Ordinato sacerdote nel 1887, si era addottorato a Roma in teologia e dir. can., ed era stato superiore (dal 1891) del Seminario di Ratisbona. Oltre la riedizione della nota opera di Fr. Santi, *Praelectiones juris canonici* (edizz. 3ª, 4ª, 5ª, in 5 voll., « emendata et recentissimis decretis accommodata », Roma 1898 s, 1903-1905), ha opere molto lodate: *Thomas von Aquin ueber das unfehlbare Lehramt des Papstes*, Freiburg in B. 1874; *Lehrbuch des katholischen Eherechts*, Paderbon 1902, 1920^{3}; *Die Verlobungs-und Eheschliessungsform nach dem Dekret « Ne temere » u. der Constit. « Provida »*, Regensburg 1907, 1910$^{2-10}$; *Handbuch des kat. Kirchenrechts auf Grund des neuen Kodex*, ivi 1918-27, incompiuto ma solido commento del CJC.

LE JAY: — **Claudio** (*Jajus*), S.J. (c. 1504-1552), savoiardo, n. a Mieussy, m. a Vienna. Invitato, già sacerdote, da Pietro Faber (v.) a compiere i suoi studi in Parigi, vi andò nel 1534, e divenne *magister artium*. L'anno seguente si aggregò alla piccola schiera di Ignazio di Loyola (v.) e venne con lui in Italia. Lavorò efficacemente a Roma e a Ferrara, poi, dal 1542, quasi sempre in Germania, dove era stato inviato dal Papa. Fondò i collegi di Jngolstadt e, più tardi, di Vienna, dove commentò la lettera di S. Paolo ai Romani e attese con frutto a vari ministeri, ben accetto ai vescovi e al clero, verso il quale si prodigò con tutte le forze. Parentesi al suo lavoro apostolico fu il prendere parte, dal 1545 al 1549, al conc. di Trento. Dotto ed eloquente, semplice e umile, rinunciò al vescovado di Trieste. Di lui dice il Canisio (*Epistolae*, I, 405): « Nessuno finora ha mai tanto lavorato e sofferto tra i protestanti di Germania. Dappertutto lavorò in modo che quasi tutti lo volevano trattenere presso di sè ».

Bibl. — Monum. Histor. S. J., *Epp. Broëii, Jaji...*, Madrid 1903. — Sommervogel, IV, 765. — I. M. Prat, *Le P. C. Le Jay*, Lyon 1874. — G. Boero, *Vita del P. C. Jaio*, Firenze 1878. — Tacchi Venturi, *Storia della C. d. G. in Italia*, II, 127 ss. — Fouqueray, *Histoire de la C. d. J. en France*, I, 55 s. — B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten*, I, 1-24, 45-62.

Gabriele Francesco, S. J. (c. 1650-1734), n. a Parigi, distinto professore di eloquenza (al collegio di Luigi il Grande ebbe come discepolo Voltaire), autore di parecchie opere: orazioni, tragedie e drammi latini, versioni dal greco, dal latino, dall'italiano di Segneri . . ., ormai senza interesse, e di una *Bibliotheca rethorum*, che ebbe buona fortuna (Parigi 1725; Venezia 1747, 2 voll.; Ingolstadt 1765, 5 voll.; Parigi 1803-09, 3 voll.).

Guido Michele (1588-1674), di Parigi, avvocato al Parlamento, realizzando il sogno del card. Duperron, Giac. de Thou e Franc. de Brèves, con la collaborazione dell'oratoriano Morin, dell'ebreo convertito Filippo di Aquin e del canonico di Beauvais Goffr. Hermant, condusse a termine (1628-1645) la celebre Bibbia poliglotta, il cui contenuto è indicato dal titolo: *Biblia hebraica, samaritana, chaldaica, greca, syriaca, latina, arabica, quibus textus originales totius Scripturae Sacrae, quorum pars in editione Complutensi, deinde in Antuerpiensi regiis sumptibus exstat, nunc integri ex mss. toto fere orbe quaesitis exemplaribus exhibentur* (9 tomi in 15 voll.) . . ., *offerente et consecrante Guidone Mich. Lejay* (dalla dedica a Luigi XIV): magnifica opera per la presentazione, ma infarcita da errori tipografici, di uso malagevole sia per le enormi dimensioni dei volumi, sia per la cattiva distribuzione dei testi. L. vi spese somme e fatiche ingenti, e incontrò gravi difficoltà (a superar le quali trovò appoggio presso il card. di Bérulle), ma era geloso della sua opera come di un titolo di gloria immortale, e non s'acconciò nè a metterla sotto il nome di Richelieu, che gli prometteva lauta rifusione delle spese, nè a venderla sotto il prezzo ordinario agli Inglesi (che poi stamparono la più fortunata poliglotta di Walton).

In compenso ebbe dal re la nomina a membro del consiglio privato e di Stato (1646). L'anno seguente il L., che si era fatto ecclesiastico, fu eletto decano di S. Maria Maddal. di Vézelay. — Cf. *Dict. de la Bible*, V, col. 520-22. — v. Poliglotte.

LE JEUNE Giovanni (1592-1672), oratore sacro francese, della congregazione dell'Oratorio. Cooperò allo sviluppo della rinascenza religiosa in Francia, specialmente alla riforma della sacra eloquenza, e precorse i grandi predicatori del periodo susseguente. Abilissimo nell'adattare argomento e stile ai vari uditorii, si conquistò fama e ammirazione vastissima. Accanto ai grandi nomi che avrebbero poco dopo esaltato l'oratoria sacra, il L. appare dimesso e quasi trascurato; ma non raccolse per ciò frutti meno abbondanti nel campo morale e spirituale.

N. a Dôle, rinunciò al canonicato d'Arbois per entrare nell'Oratorio (1611), affascinato dal Bérulle, che lo considerò tra i suoi discepoli prediletti. Emerse per pietà, per santità di vita, per zelo, che

lo trasse, ardente, infaticabile missionario apostolico in parecchie regioni di Francia. A 37 anni, sul pulpito a Rouen, fu colpito da cecità, ma il *Père aveugle* non cessò la sua crociata di eloquenza e di buon esempio. Nel 1654 si fissò a Limoges, dove rimase fino a morte. Lasciò 362 sermoni (Toulouse 1662, 10 voll.; 1688²; Lione 1825-27, 15 voll., col titolo: *Le missionnaire de l'Oratoire*; scelta di sermoni, tradotti in latino, *Joh. Junii deliciae pastorum*, Magonza 1667), che costituirono una fonte preziosa per gli oratori sacri e che anche oggi si leggono con profitto. — Bibl. presso A. MOLIEN in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 196 s. Aggiungi: HURTER, *Nomenclator*, III³, col. 314; L. PRUND, *La réforme cath. en France au XVII^e s.*, Paris 1921; BREMOND, IX, 96 s; PASTOR, *Storia dei Papi*, XIII, p. 562 ss; G. GOYAU, *Histoire relig.*, Paris 1922, p. 412 ss.

LE JEUNE Paolo, S.J. (1592-1664), n. a Châlons-sur-Marne, m. a Parigi. Abbracciato il cattolicismo nel 1608 — infatti era nato da famiglia calvinista — e fattosi gesuita (1613), fu a Quebec, nel Canadà (1632-1649), dove fondò la missione di Sillery, una scuola superiore, un ospedale e una scuola femminile. Rientrato in Francia, fu procuratore della missione. Descrisse il suo viaggio e le sue esperienze missionarie in vive relazioni che formano una delle fonti migliori per la conoscenza dei Pellerossa (Paris 1634-62, 9 opuscoli). — SOMMERVOGEL, IV, 794-99. — C. DE ROCHEMONTEIX, *Les Jésuites et la Nouvelle-France au XVII^e siècle*, voll. 3, Paris 1895-96. — FOUQUERAY, *Histoire de la C. d. G. en France*, V, 292-307. — HURERT, *l. c.*, col. 210.

LELLI (*de*) Teodoro, vescovo di Feltre e Treviso (1427-1466), teologo del potere papale, circa il quale v. R. DELL'OSTA, Belluno 1948.

LELLIS (*de*) Camillo, S., patrono celeste, con S. GIOVANNI di Dio (v.), degli ospedali e degli infermi (lettera *Dives in misericordia* di Leone XIII, 23-VI-1886), degli infermieri secolari e delle loro pie associazioni (AAS XXIII [1931] 8-9, lettera apost. del 28-VIII-1930). Festa 18 luglio.

I. — Nato il 25 maggio 1550 a Bucchianico (Chieti, Abruzzi) da distinta famiglia, restò presto orfano di madre e poi anche del padre. Cresciuto senza educazione ed istruzione, ribelle al lavoro e alla disciplina, non s'occupava che del giuoco delle carte e dei dadi. Dal 1569 al 1574 vagabondò per terra e per mare (fu anche in Dalmazia e in Africa), tra rischi e imprese militari, al servizio di Venezia e poi di Spagna. Una misteriosa piaga alla gamba gli impedì di continuare il servizio militare e quella vita randagia: si ricoverò nell'ospedale di S. Giacomo a Roma. Migliorate le condizioni di salute, riprese la vita scioperata di prima. Al gioco perdette ogni avere suo. Si adattò allora (autunno 1574) a fare il manovale a Manfredonia, in una fabbrica dei Cappuccini. Quivi, tocco dalla divina grazia, si sentì spinto alla penitenza, e un ammonimento del guardiano del convento ne compì la conversione: era il 2 febbraio 1575. Incominciò il noviziato prima presso i Cappuccini, ma essendosi la ferita riaperta e trasformata in ulcera, fu ricoverato nuovamente in S. Giacomo degli Incurabili a Roma. Quivi intraprese una vita di penitenze e di pietà e, rifiutato un'altra volta dai Cappuccini, si diè a servir gli ammalati, vegliando notte e giorno presso i più miserabili, assistendo soprattutto i moribondi. Con la guida di S. Filippo NERI (v.), suo confessore, fece progressi straordinarii nella via della cristiana perfezione. Dopo 4 anni venne nominato direttore dell'ospedale, e, osservando con intima pena la indifferenza dei soliti infermieri, venne in pensiero di fondare una apposita società di laici per l'assistenza degli infermi, superando col suo ardore divorante anche i consigli di S. Filippo e del card. Cusani. Trovò i primi 5 compagni nel 1582, ma l'esperimento ebbe poca durata, perchè l'infermeria a loro affidata nell'ospedale venne ben presto ritolta. Per meglio riuscire nella sua opera di misericordia, C. decise allora di farsi prete: all'età di 32 anni intraprese dall'inizio gli studi, e li compì con tanta alacrità che già nel 1584 potè essere consacrato.

Lasciò allora il suo posto di economo all'ospedale e fondò definitivamente l'Ordine dei *Chierici Regolari Ministri degli infermi*: nel settembre dello stesso anno imponeva l'abito religioso ai primi compagni. Il 18-III-1586 Sisto V approvava la Compagnia, cui concesse come distintivo una croce rossa sul petto cucita all'abito e al mantello. Nello stesso anno 1586 l'istituzione prendeva possesso della casa e della chiesa della Maddalena in Roma, che fu la casa madre.

Nel 1588 C. si recò a Napoli con 12 religiosi, per aprire anche colà una casa ed ebbe subito occasione di mettere in azione la sua eroica carità, poichè, essendo scoppiata la peste fra i marinai e soldati delle galere, ed essendo essi lasciati senza soccorso, ottenne di recarsi fra loro coi suoi compagni, due dei quali vi perdettero la vita.

Gregorio XIV (2-IX-1591) elevava la Compagnia alla dignità di ORDINE relig. (v.); e l'8-XII-1591 Camillo e 25 compagni pronunciavano alla Maddalena i 3 voti solenni, e un quarto di assistenza ai malati, anche colpiti da peste, negli ospedali e a domicilio. L'opera, tanto provvidenziale ebbe una splendida espansione: nuove case sorsero a Milano, Firenze, Bologna, Mantova, Ferrara, Messina, Palermo, Viterbo, Chieti, Bucchianico, Borgonuovo ..; per impulso del Santo furono creati nuovi ospedali, tra cui quello di Roma a Bocca della verità con 700 letti; i suoi religiosi già nel 1596 erano giunti a Strigonia per assistere malati e feriti di guerra, al seguito dell'esercito di Franc. Aldobrandini ... Egli stesso si prodigò eroicamente con un servizio perfetto, potenziato da un'eccellente organizzazione tecnica, da un vivo genio, da una volontà possente e da una straordinaria carità, specialmente a Roma, in occasione di peste, epidemie, calamità pubbliche. Nel 1594 era a Milano, prodigandosi nell'ospedale maggiore e nei lazzaretti di S. Gregorio e S. Barnaba. Quando nel 1600 Nola fu colpita, quel vescovo lo nominò suo vicario generale: il de L. vi si recò coraggiosamente coi suoi compagni, 5 dei quali vi soccombettero. Lo spirito della istituzione fu da lui consegnato nelle *Regole per servire con ogni perfettione i malati nostri signori e padroni.*

Nel 1607 si dimise da superiore per darsi alla cura dei poveri ed al proprio perfezionamento. Benchè egli stesso soffrisse terribilmente della sua fetente ulcera, anche negli ultimi anni si trascinava al letto dei suoi ammalati, per provvederli di quanto mancavano, e per confortarli al bene. Nel 1613 assistette in Roma al V Capitolo generale dell'Ordine. Visitò col nuovo Generale le case fondate in Lombardia.

Ammalatosi gravemente, tornò a Roma, ove morì, come egli aveva predetto, il 14 luglio 1614, ricevuti i sacramenti dal cardinal Ginnasio, protettore dell'Ordine. La sua opera contava allora c. 300 professi distribuiti in 5 province. Venne sepolto presso l'altar maggiore della chiesa di S. Maria Maddalena. Essendo avvenuti molti miracoli sulla sua tomba, si esumò il corpo collocandolo sotto l'altare. Benedetto XIV lo beatificò nel 1742, e lo canonizzò nel 1746.

II. — C. de L., una delle stelle più splendide nel firmamento dell'umanità e, in particolare, della santità cristiana, continua la sua gigantesca crociata contro il male fisico e morale attraverso l'opera dei suoi figli, i popolari **Camilliani** o **Camillini**, *Padri della buona morte*, *Agonizzanti* (v. ORDINI relig. IV E).

È impossibile valutare di quanto abbiano aumentato nel mondo la massa di bontà e di felicità, questi magnifici crocesignati, consacrati tutti, sacerdoti e fratelli laici, per speciale vocazione, sancita da voto speciale, all'assistenza materiale e spirituale dei malati e dei feriti, fino al sacrificio della loro vita. Ancora vivente il fondatore, già 32 di essi erano morti vittime della carità; e, scoppiata la peste a Palermo, altri 10 ebbero eguale sorte. Nella grande pestilenza del 1630 si distinsero per eroico zelo a pro dei colpiti, sia nel lazzaretto di Milano, ove rimase celebre la drammatica morte del fratello Olimpio Nofri, sia a Mantova, Borgonovo, Mondovì, Ferrara, Firenze e Bologna, nelle quali città ben 55 diedero la vita. Nel 1656-57 rinnovavano le loro gesta a Roma, dove di 100 religiosi sacerdoti soli 4 sopravvissero con un solo fratello, ed a Genova, in cui morirono pel contagio 15 sacerdoti, 12 fratelli e 5 novizi. Il che si ripetè a Murcia in Spagna nel 1677. A Messina nel 1743, su 25 Camilliani tutti contrassero il morbo, soccombendone 19: in quell'occasione fu loro affidato dall'autorità sanitaria il pericoloso incarico di disinfettare le corrispondenze e gli altri effetti delle persone colpite, ed essi lo esercitarono con abnegazione per oltre un secolo e mezzo, grandemente benemeritando della salute pubblica.

I torbidi politici dei secc. XVIII e XIX furono pregiudizievoli all'Ordine. Il quale però, dalla nuova provincia lombardo-veneta (1842), nella seconda metà del sec. XIX iniziò la sua seconda primavera. Scomparsa la peste, ebbero nuovo campo di apostolato tra i colpiti dalle epidemie di colera (a Genova, Messina, Verona, Padova, Ferrara, Roma... scrissero pagine sublimi nella storia della carità) e di vaiolo, che scoppiarono ripetutamente in parecchie contrade d'Europa, sui campi di battaglia (nell'assistenza ai feriti, come a Custoza, a Solferino), e poi nelle missioni: per fare un solo esempio, perfino nello *Yunnan* in Cina, provincia montagnosa e selvaggia ai confini del Tibet, dove i Camilliani lavorano, in appena 5 anni hanno dal 1946 realizzato: il *St. Camillus Hospital* di Hweitseh (50 letti) fondato nel 1947; l'*Jen Gae Hospital*, ospedale della carità di Kiaokia (20 letti), 1948; il *Leper Colony of St. Camillus* di Chaotung (100 letti), 1947; il *Leper Colony of St. Therese* di Kunming (180 letti), 1949; il *Leper Colony of St. Mary* di Lotze (80 letti), 1950; 7 ambulatori (Hacitseh, Kraokia, Laku, Lupu, Chaotung, Kunming, Kiaochekeu, Kokue); 4 scuole (Hweitseh, Kiaokia, Laku, Lupu); 4 distretti o parrocchie (Hweitseh, Kiaokia, Laku, Kokue); l'*Orphanage Brun Barbantini* di Hweitseh. (Queste istituzioni ora sono fatte segno alla persecuzione della Cina comunista).

La CROCE ROSSA (v.) dei governi atei, che disdegna di inserire nei propri statuti il nome e la sanzione di Dio, tenta di entusiasmarsi all'ideale di «servire i malati»: retorica tragica e fragile, chè per quella Croce Rossa il malato non sarà che una officina di ricupero del rottame umano da sacrificare allo Stato. Le manca lo spirito di S. Camillo, per il quale la Croce Rossa non può essere che la Croce di Cristo. Egli considera il malato in conto di Cristo, come figlio di Dio, come suo «padrone e signore». Perciò servire i malati in tutto senza riserve, come un «servo» amoroso, è un onore per lui, una diaconia, un sacerdozio d'amore e di gloria: lo sforzo di soccorrere un infermo, un povero, non è per lui una cavalleresca avventura, ma il premio più ambito della sua carità. Difatti, lì lì per morire, chiede d'essere portato all'ospedale di Santo Spirito, per ottenere dai malati una benedizione e una loro «buona parola» di raccomandazione alla misericordia di Dio per averli tanto amati in lui e per lui. E per tutti i suoi figli, egli ha fissato la loro beatitudine nel «morire tra i malati, per i malati».

Si narra che sua madre, prima di darlo alla luce, vide in sogno il frutto lungamente atteso del suo seno con una croce sul petto, e come lui, dietro di lui, una schiera d'altri fanciulli crocesignati. Quella schiera è in cammino da quattro secoli su tutte le strade della carità infermiera, agli ordini di Camillo che ha indicata nel suo nome la sua vocazione: «servo dei malati», come dire: «servo di Cristo» sofferente nell'uomo, col culto dell'amore di Cristo sotto il segno della Croce di Cristo (cf. M. VANTI, in *L'Osservat. Rom.*, 15-VII-1949).

III. — Accanto al ramo maschile, già il Santo aveva promosso analoghe iniziative femminili. Tra le Congregaz. relig. femminili sorte nello spirito e nel nome di S. Camillo ricordiamo:

A) ***Serve dei malati*** fondate nel 1764 a Lima nel Perù, che ebbero esistenza effimera.

B) ***Suore di S. Camillo, ministre degli infermi*** fondate a Lucca nel 1819 dalla Ven. MARIA BRUN, ved. BARBANTINI († 1868; è in corso il processo di beatificazione), donde furono dette anche *Barbantine* e *Camilliane di Lucca*, erette in congregaz. nel 1841 per decreto dei vesc. di Lucca, poi di diritto pontificio. La *Statistica* della S. Congregaz. dei Relig. (Roma 1942², p. 56) dava: 114 membri (12 novizie) in 12 case (1 di noviziato).

C) ***Figlie di S. Camillo***, fondate nel 1896 da GIUSEPPINA VANNINI († 1911), per iniziativa del primo provinciale di Francia p. LUIGI TEZZA, ebbero nel 1931 approvate le costituzioni; sono di diritto pontificio con casa gener. in Roma. La citata *Statistica* (p 80) dava: 213 membri (11 novizie) in 19 case (2 di noviziato). Lavorano in Italia, in Germania e in America.

BIBL. — SANZIO CICATELLI, *Vita*.... Viterbo 1615, Napoli 1620, Roma 1624, rielaborata da P. DOLERA, Roma 1742 e 1882. — C. LENZO, *Annalium Cler. Reg. Ministrantium infirmis*, Napoli 1641. — H. REGI, *Memorie historiche* . , Napoli 1676. — G. B. SOLFI, *Compendio historico*..., Mondovì 1689. — M. AMICI, *Memorie storiche intorno a S. C. de L.*, Roma 1903. — W. WIESEN, *K. v. L. und sein Werk*, Heidhausen 1921. — PASTOR, *Storia dei*

Papi, X (Roma 1928) 105-07. — M. VANTI, *S. C. de L.*, Torino 1929. — R. SVOBODA, Freib. i. d. Schw. 1933³. — M. HEIMBÜCHER, *Orden u. Kongregationen*, II (Paderborn 1934²) 114-19, 604-06. — A. CASARINI, *I pionieri della Croce Rossa*, Roma 1931. — M. VANTI, *S Giacomo degli Incurabili di Roma nel Cinquecento*, Roma 1938. Lo stesso Autore, in *Bernardino Cirillo, commendatore e maestro generale dell'Ordine di S Spirito (1556-75)*, Roma 1936, aveva illustrato la decadenza dell'arcispedale di S. Spirito prima che giungesse a Roma S. Camillo. — M. VANTI, *Lo spirito di S. Cam.*, Roma 1940, 1944²; vers. franc., Paris 1946: base della vita spirituale, mezzi e fine della vita religiosa, per i religiosi Camilliani, e anche ottimo manuale per gli infermi. — M. FISCHER, *Der hl. Kamillus von L. Ein Mitgestalter christlicher Krankenpflege*, Freiburg 1940 — AGOST. QUEIROLO, *Il Santo della Croce Rossa*, Milano 1941, storia un poco romanzata, brillante. — M. VANTI, *I Ministri degli infermi nella peste del 1630 in Italia* (per nna storia della carità in Italia), Roma 1944; cf. ID., *I Camilliani, il Manzoni e la peste del 1630*, Milano; argomenti ripresentati dallo stesso Autore nell'opera: *Storia dell'Ordine dei Chierici Reg Ministri degli infermi*, Roma 1943-44, ove sono narrati gli anni 1607-34, cioè i generalati di Biagio Oppertis (1607-13), Fr. Ant. Nigli (1613-19), Sanzio Cicatelli (1619-25), Frediano Pieri (1625-34). — G SOMMARUGA, *S. C. de L*, Milano 1945. — P. ALAIN, *S. Cam. de L.*, Paris 1946. — Lettera di PIO XII al Generale dell'Ordine nel II centenario della canonizzazione del fondatore, 12-V-1946, AAS XXXVIII (1946) 251 s. — C. C. MARTINDALE, *Life of St Camillus*. London 1946; vers. it. di G. Pozzo. Milano 1947 — R. VOEGELI, *Im Zeichen des Roten Kreuzes. Der hl. Cam de L.*, Colmar 1947. — *S C. de L.*, Roma, Ediz. Paoline. — P. KRAEMER, *Bullarium Ordinis Cler Reg. Ministrantium infirmis. Documentorum collectio quinta*, Verona, Arena 1947 (pp. 380), comprendente 74 docum.: bolle e brevi pontifici, decreti delle SS. Congr. Romane, seguiti da annotazioni, talora vere dissertazioni, circa le circostanze storiche e il contenuto di ogni documento. Le 4 raccolte precedenti, successivamente aumentate, apparvero a Napoli 1680, Madrid 1716, Roma 1770, ivi 1848. — A. GASBARRINI, *Il Santo degli infermi, C. de L.*, in *Convivium*, 2 (1949) 90-109. — H. REINARTZ, *Vom Söldner zum Samaritan*, Mainz 1950.

LE LONG Giacomo (1665-1721), n. e m. a Parigi. Inviato a Malta per esservi educato da quei cavalieri (fu il primo chierico dell'Ordine), essendo a Malta scoppiata la peste e non confacendo al giovane il clima, il gran maestro Gregorio Caraffa gli concesse di tornare per 6 anni a Parigi con lo scopo di attendervi allo studio. Addottoratosi in belle lettere e non desiderando di tornare a Malta, nel 1686 entrò nell'Oratorio, e nel 1687 fu inviato professore di matematica nel collegio di Jully (Meaux). Quivi nel 1689 fu consacrato sacerdote. In seguito ad una grave malattia, fu traslocato a Parigi, bibliotecario nel Seminario di *Notre Dame des Vertus*, indi (1699) nella importante biblioteca degli Oratoriani di Saint-Honorè a Parigi, ove rimase 22 anni, attendendo a profondi studi biblici, linguistici, bibliografici, altamente apprezzato dai dotti francesi e stranieri. Il suo capolavoro, miniera tuttora preziosa (il suo contenuto è indicato dal titolo), è: *Bibliotheca sacra in binos syllabos distincta, quae omnes, sive textus sacri sive versionum ejusdem, quavis lingua expressarum, editiones nec non praestantiores mss. codices cum notis historicis et criticis, omnia eorum opera, quovis idiomate conscripta, qui hucusque in S. Scripturam quidpiam ediderunt, et grammaticas et lexica linguarum, praesertim orientalium, quae ad illustrandas sacras paginas aliquid adjumenti conferre possunt, continet*, Parigi 1723, 2 voll., a cura di P. N. DESMOLETS, che vi prepose una biografia dell'autore; la prima parte (edizioni, versioni e mss. biblici) era stata pubblicata anche nel 1702, 1709² sempre a Parigi; un'altra ediz., *emendata, suppleta et continuata*, è di A. G. MASH, Halle 1778-1790, in 4 voll. Lasciò inoltre *Discours hist. sur les principales éditions des Bibles polyglottes*, Paris 1713. In un altro campo dell'erudizione, Le L. compilò la *Bibliothèque historique de la France, contenant le catalogue des ouvrages imprimés et manuscrits qui traitent de l'histoire de ce royame, ou qui y ont rapport, avec des notes critiques et historiques*, Paris 1719. Meditava pure un *Corpus scriptorum historiae Francicae*, ma peresso non potè compiere che alcuni lavori preparatorii e d'introduzione. Aggiungansi altre minori opere storiche e linguistiche — HURTER, *Nomenclator*, IV³, col. 1115-18. — H. LECLERCQ in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, VIII-2, col. -250612.

LEMAISTRE (*Lemaître*) Antonio (1608-1658), n. a Parigi, m. a Port-Royal, nipote materno di Ant. ARNAULD (v.). Quando suo padre passò al protestantesimo, fu preso sotto tutela dal nonno Arnauld, che l'avviò alla carriera legale. Divenne egli stesso avvocato di grido. Per influsso delle parenti madri Angelica e Agnese ARNAULD (v.), e del SAINT-CYRAN (v.), si ritirò (1637) a PORT-ROYAL (v), dedicandosi allo studio e alla preghiera. Aiutò PASCAL (v.) nella composizione delle *Provinciali*, collaborò alla traduzione della Bibbia che rese celebre il fratello (v. sotto), tradusse e corredò di testi agostiniani i Salmi, tradusse il *De sacerdotio* di S. Giov. Crisostomo (1650), il *De mortalitate* di S. Cipriano, tre trattati di S. Bernardo (1648, con una *Vita* del Santo sotto il nome di Lamy). Difese i giansenisti di Port-Royal scrivendo: *Apologie pour feu M. l'abbé de Saint-Cyran* (1642); *Apologie pour Jean Duvergier de Hauranne* (1644), *Factum pour servir de réponse à une lettre imprimée de Mme la Marquise de Crèvecoeur* (1663). Lasciò inoltre *L'aumône chrét.* (Paris 1658, 2 voll.). Le sue celebri arringhe furono stampate a Parigi (*Recueil de playdoyers*, 1651, 1653, 1657 . . ., 1807). — Ampia bibl. presso J. CARREYRE in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 198-200. — v. GIANSENISMO, PORT-ROYAL.

Isaac Luigi, detto *de Saci* o *de Sacy* (anagramma di *Isac*), fratello del precedente (1613-1684), n. a Parigi, m. a Pomponne. Come il fratello, fu allevato da Antonio Arnauld, e, come lui, ebbe il Saint-Cyran a direttore spirituale. S'avviò alla carriera ecclesiastica, ma non ardì ricevere i sacri Ordini che nel 1649. Fu quindi direttore spirituale a Port-Royal, a cui donò tutti i suoi beni Perseguitato come giansenista, nel 1661 lasciò il convento nascondendosi con N Fontaine e Th. Du Fossè nel sobborgo di St. Antoine; ma, scoperto, venne il 13 maggio 1666 incarcerato nella Bastiglia coi suoi amici. Quivi intraprese la traduzione della Bibbia, che occupò poi quasi tutta la sua vita. Liberato nel 1668, passò di nuovo 10 anni a Port-Royal, ma, perseguitato un'altra volta per la sua traduzione del Nuovo Test., riparò presso il cugino marchese di Pomponne, dove morì. La ricordata traduzione

del N. T. (riveduta da Arnauld, Ant. L., Nicole, il duca di Luynes), proibita in Francia, venne stampata nel 1657 ad Amsterdam con la falsa indicazione di Mons (2 voll.): fu detta appunto *Testament de Mons*. Anche Clemente IX (20-IV-1668) la dichiarò falsa e temeraria. Tuttavia essa, come *La Sainte Bible en latin et en français avec des explications* (Paris 1682-1702, migliore ediz., ivi 1789-1804, 12 voll.) compilata in collaborazione coi già citati autori, ebbero molte edizioni e su esse si basano le induzioni dei giansenisti, massime del QUESNEL (v.) nelle sue *Réflexions morales*. Dell'A. Test. L. non tradusse che una piccola parte, poi compiuta da altri. Sotto il pseudonimo di SIEUR ROYAUMONT pubblicò la *Histoire du V. et N. Test.*, Paris 1669, e sotto quello di DE BEUIL, priore di St. Val, la traduzione della *Imitatio Christi* (Parigi 1650, e più di 150 edizioni). Sono molto importanti per la storia del movimento le sue *Lettres chrét. et spirituelles* (Paris 1690, 2 voll.). — Ampia bibl. presso J. CARREYRE, *l. c.*, col. 200-202. — H. FLASCHE, *Die Erfahrung des Herzens bei L. de S. Zur Einordnung der Erkenntnislehre Pascals*, in *Sacris erudiri*, 2 (1949) 367-80.

LE MASSON Innocenzo, certos. (1627-1703), n. a Noyon, il 16-I-1645 entrò nella certosa di Noyon, dove, ordinato prete, fu eletto vicario, maestro dei novizi, priore (1663) Si guadagnò tal fama di virtù e di prudenza che dal Capitolo generale fu nominato convisitatore della provincia di Piccardia e il 20-X-1675 priore della grande Certosa e quindi Generale dei CERTOSINI (v.). Sotto questa voce (I, VI) v. i lavori del L. M. circa la Regola. In 12 anni ricostruì su nuovo piano e ampliò la grande CERTOSA (v.), gravemente danneggiata dall'incendio del 9-IV-1676. Con numerosi scritti illustrò la Regola certosina (*Directoire des novices chartreux de l'un et de l'autre sexe*, Lyon 1660, 1676; vers. lat. dello stesso L. M., 1676; *Instructions spirituelles*, Paris 1674; *Lettres spirituelles*, ivi 1676; *Introduction à la vie relig. et parfaite*, 1687, 1701 in 2 tomi), combattè il gallicanismo e la dichiarazione del clero del 1682, specialmente il giansenismo (*Enchiridion salutis operandae per gratiam Christi*, La Correrie 1693, accolto da larghi consensi, aspramente criticato dai giansenisti, specialmente dal GERBERON; *Observations* a Nicole, ivi 1700), il quietismo (*Direction pour se former au saint exercice de l'oraison*, La Correrie Grenoble 1695; *La vie de messire Jean d'Aranthon d'Alex, évêque et prince de Genève*, Lyon 1697, 1699, 1700, Clermond-Ferrand 1834, Annecy 1895), riuscendo a preservare l'Ordine da questi errori, che pure erano penetrati qua e là in qualche certosa. Progettò anche una grande storia completa dei Certosini, riservando a sè l'illustrazione e la storia della Regola, affidando a Le Couteulx la redazione degli annali e a Le Vasseur la compilazione delle efemeridi (v. CERTOSINI, bibl.). Lasciò ancora una *Theologia moralis practica per tabulas distincta* (Parigi 1662; compendio, ivi 1669; spesso riedita). — S. AUTORE in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 202-08. — HURTER, *Nomenclator*, IV³, col. 905 s.

LEMCKE (*Lemke*) Enrico, O.S.B. (1796-1882), missionario nel Nordamerica, n. da famiglia protestante a Rhona (Mecklemburgo), m. a Carroltown (Stati Uniti). Convertito nel 1824 e ordinato sacerdote nel 1834, partì missionario per l'America. Visse prima a Filadelfia, poi presso Ebeusburgo. Acquistò ivi un esteso possedimento, che in seguito denominò Carroltown in memoria del primo vescovo cattolico statunitense. Nel 1840 successe al P. Gallitzin, del quale era stato collaboratore e del quale scriverà la vita (*Leben und Wirken des Prinzen D. A. von Gallitzin*, Münster 1861). Lavorò per introdurre negli Stati Uniti i Benedettini, ai quali si aggregò nel 1852, professando nel monastero di S. Vincenzo. Tre anni più tardi fu inviato ad Atchison, dove preparò la fondazione di quel florente monastero — *Heinrich L. s Erinnerungen an Europa*, in *Studien u. Mitteil. zur Gesch. des Benediktin.-Ordens u. seiner Zweige*, 60 (1946) 331-71.

LEME Sebastiano *da Silveira Cintra*, Card. (1882-1942), n. in Spirito Santo del Pinhal (dioc. di Ribeirão Preto, Brasile), compiuti i primi studi nel Seminario di San Paolo, fu destinato a Roma, alunno del Collegio Pio Latino Americano, ove conseguì la laurea in teologia alla Gregoriana (1904) e (ottobre 1904) riceveva il sacerdozio.

In patria si applicò alla cura d'anime nella parrocchia di Santa Cecilia di S. Paolo, direttore in pari tempo della gioventù cattolica nel sodalizio « Legião de S. Pedro », professore di filosofia al Seminario (1905) e direttore della *Rivista ecclesiastica*, promotore fiscale della Curia, dal 1908 canonico della metropolitana, dal 1910 pro-vicario generale permanente e direttore generale dell'Azione Cattolica. Nel marzo 1911 è eletto vescovo titolare di Ortosia, ausiliare dell'arcivescovo di Rio de Janeiro, Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti, ed è consacrato in Roma il 4 giugno 1911. Alla capitale brasiliana rimase, esercitando anche le funzioni di vicario generale, sino all'aprile del 1916, allorchè da Benedetto XV fu nominato arcivescovo di Olinda e Recife. Nel marzo 1921, col titolo di arcivescovo di Farsalo, tornò a Rio, quale coadiutore. con diritto di successione dell'arciv. Arcoverde (card. dal 1911) la cui salute andava sempre più declinando. Sotto il L. si ebbero importanti manifestazioni religiose, tra cui la solenne celebrazione eucaristica per il centenario dell'indipendenza brasiliana, e l'erezione della grandiosa statua del Redentore di 32 metri, sul Corcovado, dominante tutta la città e la baia di Rio.

Successe all'Arcoverde nel venerdì santo 1930. Nel concistoro del 30 giugno 1930 Pio XI lo creava cardinale del titolo dei SS. Bonifacio ed Alessio all'Aventino, già ritenuto dal predecessore, di cui il L. prendeva possesso il 9 luglio seguente.

Rientrato a Rio, moltiplicò fatiche ed iniziative, per la formazione del clero, per promuovere gli studi ecclesiastici, riordinare le parrocchie, favorire le vocazioni religiose, fomentare nei grandi e nei piccoli centri le manifestazioni di culto, creare e sostenere efficienti organismi di apostolato e di culto, come l'opera dei sacerdoti adoratori, quella della adorazione notturna che ogni notte richiama nella matrice di S. Anna, in Rio, i gruppi di tutte le professioni. Anche nella vita pubblica il pio e sagace pastore, con prudente e vigile apostolato lavorò instancabile per la pace interna, per la collaborazione cristiana, riuscendo anche a far accogliere alcuni principii cristiani nella nuova Costituzione della repubblica. Della generale stima di cui era oggetto, frequenti furono gli attestati da parte delle autorità e del popolo, che egli seppe più volte unire in memorandi atti della vita na-

zionale, come nell'ottobre 1934, allorchè il legato pontificio (poi papa Pio XII) sostò in Rio tra dimostrazioni indimenticabili.

Il L. apparteneva alle SS. Congregazioni per la Chiesa Orientale, dei Religiosi e di Propaganda Fide. Cf. *L'Osservat. Rom.*, 19-20 ott. 1942; *Civ. Catt.*, 1942-IV, p. 184.

LE MERCIER Giovanni, († 1570), ebraista, ugonotto, di Uzès presso Nîmes. Dopo la teologia e il diritto studiò con passione il greco, l'ebraico, il caldaico, il siriaco sotto il celebre Francesco Vatable, cui nel 1546 successe nel *Collège royal* di Parigi. Fu il più grande ebraicista del tempo. La campagna contro gli Ugonotti lo costrinse a riparare in Venezia, ove rimase fino alla pace di St. Germain; tornando a Parigi, ammalò di peste a Uzès e vi morì. Oltre all'edizione del caldaico *Targum Jonathan*, si hanno di lui commentari in latino a tutti i libri protocanonici del V. T. e al Vangelo di S. Matteo, che si distinguono per la sobria, esclusiva interpretazione letterale, e molti lavori grammaticali e lessicografici.

LEMIRE Giulio Augusto (1853-1928), n. a Vieux Berquin, m. ad Hazebrouck, sacerdote dal 1878 professore nel Seminario d'Hazebrouck. Divenne deputato al parlamento francese (1893), ove difese animosamente questo programma: casa e giardino, frutto del lavoro dell'operaio, devono essere intangibili ed esenti da imposte e da spese di successione. Nel 1896 fondò la lega « du coin de terre e du foyer », che promosse la realizzazione dei GIARDINI OPERAI (v.) e si diffuse dappertutto, anche all'estero. Dal 1914 era sindaco di Hazebrouck. Consacrò tutta la sua vita di sacerdote, di uomo politico, di scrittore alla redenzione cristiana e sociale del popolo, convinto che l'avvenire del cristianesimo dipendeva da una intensa adeguata azione sociale dei cristiani. — G. REMY, Paris 1930. — CH. DROULERS, *Chemin faisant avec l'abbé L.*, ivi 1929. — G. GUNDLACH in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VI, col. 483 s. — Altra bibl. presso P. SIX in *Dict. prat. des connaiss. relig.*, IV, col. 331-34. — Cf. la rivista del movimento, intitolata *Le coin de terre et le foyer*.

LE MIRE Oberto. v. MIRÄUS.

LEMMENS Leonardo, O.F.M. (1864-1929), n. a Bocket presso Heinsberg nella Renania. m. in patria dove si era ritirato per ragioni di salute. Entrato tra i Francescani nel 1878 e ordinato sacerdote nel 1888, fu professore di rettorica a Fulda (1888), poi di filosofia a Ottsberg (dal 1891), finalmente di storia ecclesiastica nel Collegio Internazionale di Roma (1901-1903). Si trasferì in seguito a Quaracchi (estate 1903), presidente e prefetto degli studi dell'insigne Collegio (1903-1907). Ideò l'*Archivum Franciscanum Historicum*, voluto, poi da P. Dionigi Schuler (cf. *Acta Ord. Min.* 1908, 180). Fu in seguito archivista e bibliotecario generale dell'Ordine a Roma (dal 1921), professore di missionologia, ed ebbe parte grandissima nell'esposizione missionaria Vaticana del 1925.

Lasciò 94 produzioni, tra articoli scientifici e libri (cf. *Antonianum*, 1929, p. 344-350), fra le quali meritano particolare menzione le seguenti: *P. Augustinus von Alfed*, che Pastor inserì nella sua collezione di studi scientifici; — *Excerpta Celanensia. Vitae tres S. P. N. Francisci saec. XIII compositae* (Quaracchi 1901); — *Documenta antiqua franciscana:* parte I, *Scripta fratris Leonis* (ivi 1901); parte II, *Speculum perfectionis* (ivi 1901); parte III, *Extractiones de legenda antiqua* (ivi 1902); — *Opuscula S. Francisci* (ivi 1904); — *Der hl. Bonaventura* (Kempten 1909); vers. it., Milano 1921); — *Die Franziskaner in Hl. Lande:* I, *Die Franziskaner auf den Sion, 1336-1551* (Münster 1916, 1925²); — *Acta S. Congregationis de Propag. Fide pro Terra Sancta* (2 voll., ivi 1921-22); — *Geschichte der Franziskanermissionnen* (Münster 1929); — *Collectanea Terrae Sanctae* (Quaracchi 1933, ed. GOLUBOVICH). Nella controversia sulle fonti della vita di S. FRANCESCO (v.), L. portò gran luce, non lanciando nuove ipotesi, ma scoprendo e pubblicando documenti inediti. Egli si raccomanda presso il lettore per la vastità e la sicurezza della dottrina, per un egregio senso critico, per lo stile piano, invitante. — L. OLIGER, *De vita et operibus P. L. L.*. in *Antonianum*, 1929, p. 337-350 e in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VI. col. 484

LEMOINE (*Le Moine*, *Le Moyne*) **Giovanni**. v. GIOVANNI LE MOINE.

LEMONNYER Antonio, O.P. (1872 † 1932), n. a Briqueville sur Mer (Coutances), m. a Roma, eccellente esegeta, etnologo, storico dell'Ordine e teologo. Entrato tra i Domenicani di Amiens, ove professò nel 1895, e compiuti gli studi filosofici e teologici a Flavigny (1895-1900), si perfezionò in esegesi alla scuola biblica di Gerusalemme (1901). Insegnò S. Scrittura a Flavigny e a Le Saulchoir (Belgio), ove fu reggente dal 1912 al 1928, maestro in teologia nel 1919, socio del Generale per la Francia dal 1929 fino alla morte.

Mente aperta ed equilibrata, scrisse moltissimo; si contano di lui ben 44 studi (libri e articoli) su materie esegetiche, 15 di etnologia e sociologia. 28 riguardanti la storia dell'Ordine domenicano e 31 teologici. Tra i più importanti notiamo: *Epîtres de St. Paul* (traduz. e commento), Paris 1905; *Notre Christ*, ib. 1914; *À l'exemple de Notre Père*, ib. 1920; *St. Paul* (trad. e commento), Marseille 1921; *La théologie du N. Testament*, Paris 1924. Postumi uscirono: *Précis de sociologie*, in collaborazione con J. Tonneau O.P. e R. Troude, Marseille 1934: *Notre baptême d'après St. Paul*, Paris 1935; *Notre vie divine*, Juvisy 1936. Tradusse in francese due opere del padre W. Schmidt: *La Révélation primitive et les donnés actuelles de la science*, Paris 1920, e *Origine et évolution de la religion*, ib. 1931.

BIBL. — *Analecta O. P.*, 20 (1932) 664-69. — *Revue des Sciences philos. et théolog.*, 21 (1932) 695-96. — *Bullet. thomiste*, 3 (1930-33, 677-79 — Nell'introduzione (p. 1-8) dell'opera postuma *Notre vie divine*, M. S. GILLET, Generale dell'Ordine, e P. PERINELLE tracciano il profilo del L., e da p. 419 a p. 432 DE PAILLERETS dà l'elenco completo delle opere di L.

LEMOS (*de*) **Tommaso**, O.P. (c. 1550-1629), n. a Rivadavia (Galizia, in Spagna), m. a Roma, celebre teologo, il più acuto dei tomisti secondo lo SCHEEBEN, conosciutissimo per la parte preponderante avuta nella controversia sulla grazia che oppose Domenicani e Gesuiti (v. TOMISMO E MOLINISMO).

Il L. era reggente dello studio di S. Paolo a Valladolid, quando apparve nel 1594 il libro di MOLINA S. J. (v.) sulla « Concordia della grazia e il libero arbitrio ». Nelle prime fasi della controversia

nella Congregazione « De Auxiliis » il L. non è presente, ma, messosi in luce al Capitolo generale di Napoli del 1600, fu scelto quale collaboratore del padre Didaco ALVAREZ O.P. (v.) per la difesa della dottrina tomista e partecipò alle ultime sedute sotto i papi Clemente VIII e Paolo V (dal marzo 1602 al marzo 1606), distinguendosi come polemista di gran classe per acutezza di ingegno, ferrea memoria, vastissima erudizione.

Finite le discussioni, rinunciando all'episcopato, rimase a Roma nel convento della Minerva, ove compose, sui temi discussi, due opere poderose che però, stante la proibizione di Paolo V di pubblicare qualunque cosa sulla materia delle dispute, non furono edite che molto più tardi; altre opere sue sono ancora manoscritte. Dal 1607 fu consultore del S. Ufficio.

Le due opere ricordate sono: 1) *Acta omnia congregationum ac disputationum quae coram SS. Clemente VIII et Paulo V... sunt celebratae*, Lovanio 1702; per quanto tali atti non siano ufficiali, e in questo senso Innocenzo X dichiarò nel 1654 di non dovervi dare alcuna fede (cf. SERRY, *Historia Congregationum de Auxiliis*, ed. 2ª, Anversa 1709, p. XXXIX–XLIII, e PAULUS DE LOE in *Kirchenlexikon*, XI, 197), pure sono attendibilissimi sia per la storia che per la dottrina: 2) *Panoplia gratiae*, 4 voll., Liegi (in realtà Béziers) 1676, « la più poderosa opera della scuola tomista sugli *auxilia gratiae* » (Scheeben), dove si mostra rigidissimo tomista. Fu attaccato anche da Domenicani, quali il KNIPPENBERG (v.), ma la sua memoria fu difesa dal Generale Cloche (cf. COULON, *Scriptores O.P.*, III, 549-52)

BIBL. — Bio-bibliografia nell'introduzione all'edizione degli *Acta*, I-CLXI. — SERRY, passim. — QUÉTIF-ÉCHARD, *Scriptores O. P.*, II, 461-64, con elenco delle opere mss. del L. — M. D. CHENU in *Dict. de Théol cath.*, IX, col. 210-211. — HURTER, *Nomenclator*, III (1907) col. 667-70. — SCHEEBEN, *Handbuch der kath.-Dogm.*, p. VI, n. 140. — MORGOTT in *Kirchenlexikon*, VIII, col. 1738-41. — MICHELITSCH, *Kommentatoren z. Summa Theologiae*, Graz 1924, p. 108-11. — A. MORTIER, *Histoire des maîtres généraux O. P.*, VI, 86-99.

LE MUISIT Gilles (1272-1352), abbate di St. Martin di Tournai, autore di un *Chronicon majus* (ed. DE SMET, *Chronique et annales de G. Le M.*, pubblicati da H. LEMAITRE, 1907), che narra avvenimenti di Tournai, della Fiandra, dell'Hainaut e della Francia settentr., fino al 1348. — Cf. H. LECLERCQ in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, VI-2, col. 2610.

LENAU Nicola (pseudonimo di *Nikolaus Niembsch von Strehlenau*), poeta tedesco-ungherese (1802-1850), n. a Csatád presso Temesvár, m. nell'ospedale psichiatrico di Oberdöbling presso Vienna (dove era stato ricoverato nel 1844), uomo perennemente irrequieto e vagabondo, dalla sensibilità e immaginazione morbosamente esuberante e fremente, fu allora il massimo poeta tedesco del dolore, della malinconia, tenera o trafiggente, della inquietudine, che non potè placarsi nè con gli amori e le amicizie, nè coi continui viaggi coi quali tentava di allontanarsi da se stesso, nè con gli studi di diritto, di medicina, di filosofia (Schelling, Spinoza, Baader, Hegel...), nè con la sua fede originaria nella religione cattolica, la quale del resto era concepita da lui come religione della sofferenza e contaminata dal suo acuto senso panteistico (più poetico che speculativo, peraltro) e dalla sua aspirazione a una libertà sovrana senza dogmi, senza leggi morali e sociali. Trovò pace — pace deliziosa e tremenda — e lo scopo della sua vita nella espressione poetica del suo ricchissimo mondo interiore, tutto lirico, musicale, appassionato, brulicante di fantasmi, spesso, specialmente alla fine della vita, disordinatamente folleggianti e allucinanti. Il meglio della sua produzione sono appunto le raccolte liriche di *Gedichte* (1832 ss) e i poemi drammatici *Faust* (1834), *Don Juan* (scritto nel 1844), dove traduce in fantasma poetico le sue dirette esperienze, mentre risulta meno felice quando tenta l'epopea filosofica religiosa (*Savonarola*, 1836; *Albigenser*, 1842 all'Indice, decr. 30-IX-1845). — Ampia bibl. in ENC. IT., XX, 833 s. Aggiungi: L. BELLANCA, *Pessimismo e religione nell'ultimo L.*, Palermo 1935. — V. ERRANTE, *L., storia di un martire della poesia*, Messina 1935. — M. SCHAERFFENBERG, *Nik. L. s Dichterwerk al Spiegel der Zeit. Ein Beitr. z. relig. Geistesgesch. des III-V Jahrzehnts des XIX Jahrh.*, Erlangen 1935.

LENFANT Anna Aless. Carlo Maria, S. J., Beato (1726-1792), di Lione, celebre predicatore (fu anche a Vienna, chiamatovi da Maria Teresa), martire della RIVOLUZIONE franc. (v.) nel carcere dell'abbazia di St-Denis: AAS XVIII (1926) 424, n. XIII. Lasciò *Sermons pour l'Advent et le Carême* (Paris 1817, 1825).

Giacomo (1661-1728), ministro protestante, n. a Bazoches, studiò a Saumur e a Ginevra. Dopo la revoca dell'EDITTO DI NANTES (v.), lasciò la Francia: fu ad Heidelberg (1684), a Berlino pastore dei riformati francesi (1688), cappellano della regina Sofia Carlotta (1690), predicatore del re di Prussia, membro dell'Accademia berlinese delle scienze (1724). Lasciò numerose opere di argomento biblico, storico-teologico, polemico, fra cui: *Le Nouveau Test.*, tradotto in francese, con note (Amsterdam 1718, 2 voll.; egli accetta l'autenticità delle 14 epistole paoline e delle 7 epist. cattoliche); *Sermons sur divers sujets de l'Ecriture Sainte* (Amsterdam 1728); *De inquirenda veritate* (Ginevra 1691, 2 voll., vers. libera dell'opera francese omonima di Malebranche); *Hist. du concile de Constance* (Amsterdam 1714 e ancora 1727, 2 voll.; vers ingl., Londra 1730, 2 voll.); *Hist. du conc. de Pise* (Amsterdam 1724, 2 voll.); *Hist. de la papesse Jeanne* (Colonia 1694, 2 voll.: egli ammette l'esistenza della falsa papessa); *Hist. de la guerre des Hussites et du conc. de Bâle* (Amsterdam 1731, 2 voll.; precede un elogio di L.; vers. ted., Vienna 1783–84, 4 voll.); *Poggiana*, circa Poggio fiorentino (Amsterdam 1720, 2 voll.); *Préservatif contre la réunion avec le siège de Rome* (Amsterdam 1723, 2 edizz. una in 4 e l'altra in 5 voll.)..., oltre la collaborazione a diversi giornali letterari e alla *Bibliothèque germanique* (« storia letteraria della Germania, della Svizzera e dei paesi del Nord ») da lui fondata nel 1720 (50 voll. dal 1720 al 1741; nel t. XVI, p. 115-29, un *Mémoire hist.* su L.) Le sue opere, inquinate da vari errori storici, dottrinali e da generale pregiudizio antiromano, suscitarono diverse critiche dei cattolici. — v. letteratura presso J. CARREYRE in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 211-13.

LENGLET-DUFRESNOY Nicola, *l'abbé Nicolas* (1674-1755), n. a Beauvais, m. a Parigi, prete,

scrittore fecondo, versatile, mordace, anche licenzioso, dalla vita movimentata. Geloso della propria libertà e intollerante di critica, rifiutò perfino gli appoggi sia di principi e di dignitari ecclesiastici (principe Eugenio, card. Passionei, il ministro Le Blanc...), sia della sorella, per poter vivere e scrivere senza impacci. Studiò teologia a Parigi, ma poi si dedicò alla diplomazia (anche poliziesca), alla politica, per cui subì anche imprigionamenti. Indi si ritirò da ogni ufficio per consacrarsi agli studi di storia, letteratura, geografia, chimica... Più di 40 opere, non scevre da errori grossolani, di stile affettatamente arcaico testimoniano la sua grande erudizione e la sua tracotante indipendenza di spirito, come: *Lettre a... la faculté de Paris* (1696) seguita da repliche (1697) sulla vita della Vergine scritta da Maria d'Agreda; *Mémoires sur la collation des canonicats à l'Église de Tournay* (1711-13); *Traité historique et dogmatique sur les apparitions, les visions et les révélations particulières* (1751, 2 voll.); *Recueil de dissertations anciennes et nouvelles sur les apparitions, les visions et les songes* (1752, 4 voll.); *Histoire de Jeanne d'Arc* (1753); *Méthode pour étudier l'histoire* (1713, 2 voll.; 1729, 4 voll.; 1740 con 2 voll. di supplem...; 1772 in 15 voll.); *Méthode pour étudier la géographie* (1716, 4 voll...; 1768, 10 voll.); *La Messe des fidèles avec explication hist. et dogmatique* (1733); *Traité hist. et dogm. du secret inviolable de la confession* (1708); *Dion. Petavii rationarium temporum*, continuato fino al 1701; ediz. del *Novum Testam.*, con note (1703, 2 voll.) e delle opere di Lattanzio 1748, 2 voll.). Morì tragicamente cadendo nel fuoco mentre stava leggendo. — MICHAULT, *Mémoires pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de l'abbé L.*, Paris 1761. — HURTER, *Nomenclator*, IV³, col. 1501-03. — A. THOUVENIN in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 2' -16.

LENIN Nikolaj (pseud i *Vladimir Il'ič Uljànov*). I. — Nacque a Sim sk (ora Uljànovsk) sul Volga (Kasan) nel 1870 il 22 aprile (10 aprile secondo il calendario giuliano allora in uso in Russia), da famiglia non ricca, appartenente alla piccola borghesia. Il fratello, Alessandro, già implicato nel regicidio di Alessandro II (1881), fu impiccato nel 1887. Questa morte gli radicò la convinzione che il metodo « populista », mistico e terroristico, è sterile contro le alte personalità.

Compiuti i primi studi ginnasiali a Simbirsk, passò all'università di Kasan per quelli giuridici, ma la sua attività sovversiva gli attirò la espulsione e il confino. Terminati gli studi privatamente, superò gli esami pubblici a Pietroburgo, dove si era stabilito, continuando la propaganda marxista tra gli operai (1891). Ottenne un impiego a Samara, che esercitò ben poco. Ivi fondò il primo circolo marxista (1892). Prese sempre più netta posizione contro il populismo (*Narodničestvo*), che anche Struve combatteva, scrivendo nel 1894: *Che significa « amici del popolo » e come essi lottano contro i socialdemocratici?* Per diffondere le sue idee fondava un giornale illegale, *Rabóciaja Gazèta* (= gazzetta operaia). Nel 1895 fu arrestato e imprigionato: condannato (1897) a tre anni di deportazione in Siberia, presso il Jenissei, continuò i suoi studi di economia e di filosofia, leggendo Spinoza, Hegel, Feuerbach. Liberato nell'estate del 1900, « l'uomo della lena » si rifugiò nell'Europa occidentale e con altri socialdemocratici russi espatriati (Aksel'rod, Plekhanov, Vera Zasulič) lavorò al settimanale *Iskrà* (= la scintilla). Di questo periodo è l'importante opera *Čto delat?* (= che fare?) in cui traccia lo schema fondamentale dell'azione e organizzazione dell'auspicato nuovo partito socialista (bolscevico): disciplina militare, direzione unica affidata a pochi membri, squadre di fedeli rivoluzionari di professione, metodo della rivoluzione armata. Tali concetti trovarono fiere opposizioni nel partito socialdemocratico, e a Londra (1903) in un congresso del partito si determinò la secessione di parecchi compagni che solo per poco si trovarono minoritari (menscevichi): i principali esponenti erano Plekhanov e Martov. Dopo tale scissione L. fondò il giornale *Vperëd* (= avanti!). Scoppiata poco dopo (1905) una rivoluzione in Russia, L. ritornò in patria per sostenervi la necessità della rivolta armata. Visto fallire il tentativo di rovesciare il governo, si portò in Finlandia e con la parte bolscevica partecipò al congresso di Stoccolma del 1906, ritornando poi (1907) nell'Europa occidentale, dove si trattenne quasi permanentemente fino allo scoppio della rivoluzione russa del 1917, movendo, pur dall'estero, le fila del movimento. Durante questi anni partecipò attivamente, passando di città in città, all'organizzazione e al potenziamento del partito bolscevico, non tralasciando la riflessione dottrinale. A Parigi scrisse *Materialismo ed empiriocriticismo* (1909), opera considerata dai bolscevichi come il massimo prodotto del marxismo. Negli anni 1910-12 fondava il settimanale *Zvezda* (= la stella) e il quotidiano *Pravda* (= la verità). Si trasportò poi a Cracovia per aver il vantaggio della vicinanza nel dirigere i moti operai e i suoi giornali. Ma allo scoppio della 1ª guerra mondiale dovette rifugiarsi in Svizzera.

Partecipò nel 1915 (Zimmerwald) e nel 1916 (Kienthal) ai congressi socialistici della 2ª INTERNAZIONALE (v.), ormai moribonda, dove sostenne che era necessario trasformare la guerra in lotta civile e che la guerra, fenomeno imperialistico, rappresentava la fase finale del capitalismo. In Svizzera (Berna) ebbe tempo di perfezionarsi nella dialettica hegeliana e di costruire il progetto di un'opera che rimase allo stato di abbozzo (pubblicata come *Quaderni filosofici*).

Nel 1917 divampa la rivoluzione di febbraio in Russia. Siccome la Francia impediva il transito ai bolscevichi, L. ottenne il permesso dalla Germania di giungere in Svezia in un vagone sigillato. Da là raggiunge Pietroburgo il 3 aprile e pubblica le famose *tesi d'aprile*: non collaborazione col governo provvisorio, nazionalizzazione delle terre, tutti i poteri ai consigli dei lavoratori, costituzione della III INTERNAZIONALE (v.), mutazione del nome del partito socialista in « Partito Comunista »..., tesi che, dopo la conferenza panrussa del partito bolscevico, furono accettate. Quasi capo spirituale dell'organizzazione del partito bolscevico, fu instancabile nel preparare i piani d'azione per le insurrezioni. Questi trovarono una prima attuazione nella rivoluzione di luglio, in cui i bolscevichi, dopo aver dominato per tre giorni a Pietroburgo, furono dispersi dal governo; L. dovette fuggire in Finlandia, dove scrisse *Stato e rivoluzione* (agosto-settembre 1917). Gli avvenimenti gli fecero sospendere la redazione di quest'opera, essendo per lui più piacevole fare « l'esperienza di una rivoluzione che non scrivere a proposito di essa » (ivi). Concertato il rivolgimento

decisivo, il 20 ottobre torna in Russia e il 7 novembre L. raggiunge il potere col partito bolscevico, instaurando la dittatura del proletariato.

Presidente del soviet (= consiglio) dei commissari del popolo (9 membri, tra cui Trotzkij, Kamenev, Zinoviev, Lunaciarskij...,), ebbe di mira il rafforzamento interno per non perdere i vantaggi dello sforzo rivoluzionario. Perciò concluse con gli imperi centrali, nonostante le resistenze accanite di altri gruppi politici, la dura pace di Brest-Litowsk (marzo 1918), per esser libero di lottare contro gli antibolscevichi che martellavano i territori occupati dai rivoluzionari. La guerra mondiale conclusa anzitempo e sfavorevolmente con pace separata, la lotta civile, la disorganizzazione... fecero precipitare sulla Russia anni terribili (1918-21), sostenuti da L. con sicurezza impavida: anni di fame, di terrore, di rivolte, di squadre d'azione e di commissioni straordinarie... Secondo una statistica (J. Bourdeau, in *Debats*, 9 ott. 1925), le vittime del terrore bolscevico furono 1.750 000. L. voleva un governo politicamente bolscevico, lasciando ai tecnici e ai borghesi l'incarico di continuare la vita economica, per poi sostituirsi gradualmente a loro. Ma le masse, più istintive che razionali, non si arresero a questa soluzione più «scientifica» e, inferocite dall'odio, non furono frenate neppure dalla possente personalità di L. Egli dovette accettare il cosiddetto «comunismo di guerra». Il quale fallì. La NEP (nuova politica economica) rappresenta una ritirata strategica, politicamente geniale, in cui L., da uomo politico «realista», manifesta la sua faccia opportunista. La NEP doveva essere la fase di passaggio al futuro «comunismo integrale», in cui si sarebbe abolito lo Stato e si sarebbe instaurato l'anarchismo ideale.

La fibra di L. già logorata dall'enorme lavoro, era colpita da un attacco apoplettico il 16 aprile 1922. La sua attività direttiva di pensiero e di azione fu paralizzata, mentre si affermavano altri astri nel firmamento sovietico (Trotzkij e Stalin). Il 21 gennaio 1924 un nuovo insulto apoplettico, mentre era convalescente a Gorkij, stroncava l'uomo che aveva fondato la Russia sovietica. Il suo corpo imbalsamato fu tumulato nel mausoleo eretto nella Piazza Rossa di Mosca, dove è venerato quasi profeta e padre della nuova Russia.

II — L'attività sorprendente di L., pur colorata da note messianiche e comandata a volta a volta da sussulti passionali e da circostanze contingenti, è generalmente ispirata, come era prevedibile, da una concezione filosofica. Il curricolo filosofico di L. è distinto in tre periodi da V. Adoratskij (in *Lenin. Quaderni filosofici*, Mosca 1933): fino all'anno 1905, dal 1905 all'inizio della guerra mondiale, dal 1914 al 1917. Il secondo ha maggior importanza, essendo di questo periodo l'opera sul *Materialismo ed empiriocriticismo*.

a) Il pensiero metafisico di L. è fondamentalmente il Marxismo (v.), accettato come dogma indiscusso. L. è un discepolo ortodosso di Marx, benchè se ne discosti talvolta, come ogni discepolo intelligente e geniale. Per tali originalità si è detto da alcuni che il leninismo sia una correzione del marxismo, da altri che sia la messa in atto del marxismo; Stalin (*Questioni del leninismo*, Mosca 1946, p. 10) lo ritiene come sviluppo e applicazione delle dottrine marxistiche all'epoca imperialistica: il leninismo è la teoria e la tattica della rivoluzione proletaria in generale, la teoria e la tattica della dittatura del proletariato in particolare, che ebbe lo scopo di adeguare la teoria marxista a condizioni capitalistiche diverse da quelle che a Marx ed Engels avevano suggerito il materialismo storico-dialettico. Sicchè il leninismo non è altro che lo stesso «marxismo dell'epoca dell'imperialismo e della rivoluzione proletaria».

La fedeltà di L. a Marx è confermata da tutte le lotte che L. sostenne per opporsi ai tentativi di conciliazione della dottrina economica marxista con qualche nuova metafisica.

b) La dottrina gnoseologica di L. scambia, ingenuamente!, Materialismo e (v.) Realismo (v.). L. difende contro l'Idealismo (v.) l'anteriorità e l'indipendenza della realtà dal pensiero; anzi, per L. il carattere unico ed essenziale della materia, «al cui riconoscimento è legato il materialismo filosofico», è di essere realtà «oggettiva», cioè di essere «*fuori*» della coscienza (*o. c.*, p. 213): realismo, ma non fondato in quanto non sa, perchè non può, dire come la realtà è «fuori» della coscienza ed ad essa anteriore: realismo dogmatico, che non s'identifica affatto col materialismo nella sua accezione tecnica corrente. La teoria della conoscenza si riduce alla teoria della *riflessione*: nella nostra coscienza (sensazione e pensiero) si «riflette» la realtà oggettiva, sicchè il pensiero è copia-immagine dell'«esteriorità». Contro l'idealismo, che L. tende a concepire come un «soggettivismo», difenderà l'oggettività dello spazio e del tempo. Il materialismo di Marx e L. si manifesta indeterminato e non meno che contraddittorio, poichè, se la realtà (materia) è indipendenza dalla coscienza, la coscienza non potrà essere un modo della materia, come invece il materialismo marxista e leninista afferma.

c) Alla materia appartiene come carattere essenziale il divenire: «il moto è la forma di esistenza della materia». Moto «dialettico» in quanto è in ogni momento sintesi di opposti. Anche in questa concezione dialettica della materia si manifesta la deficienza del materialismo in confronto con l'idealismo: la dialetticità, cioè l'unità degli opposti è senza significato se si inscrive nella materia che è essenzialmente molteplicità, divisione. Il materialismo nel suo fondo si pone come impossibilità di unificazione, in quanto l'unificazione è negazione della separazione, della materia, affermazione dello spirito. L., dunque, chiama materia ciò che di fatto concepisce non più come materia.

d) In confronto col marxismo, una delle più forti originalità del leninismo è senza dubbio il tono volontaristico che egli imprime a tutta la concezione comunista: volontarismo che si traduce nel carattere «straordinariamente combattivo e rivoluzionario» (Stalin) della concezione leninista, nel suo costante opporsi ad ogni accettazione di evoluzione naturale, e nel suo forzare lo stesso divenire storico. Questo sforzo di accelerare la storia rischia di sommergere il carattere scientifico del materialismo storico. Il materialismo leninista ha diminuito il determinismo assoluto del marxismo, attribuendo grande importanza alla coscienza ed alle ideologie che, sebbene determinate dalla base economica, svolgono un'influenza sulla base stessa.

e) Date queste premesse, si può capire l'atteggiamento di L. di fronte al problema di Dio e della religione. Per L. coloro che ammettono la possibilità di un Dio o pensano di «costruire Dio» raffigurandolo nella umanità (Lunaciarskij, Gorkij...),

come aveva fatto Feuerbach, abbandonano i fondamenti del marxismo. Dio si esaurisce nella materia autosufficiente, infinita nello spazio e nel tempo, oltre la quale nulla esiste. Perciò di fronte alla religione L. è assolutamente negativo: essa è sovrastruttura creata sulla mentalità borghese, capitalistica: « la paura ha creato gli Dei e la paura della forza cieca del capitale... è il midollo della religione contemporanea » (Jaroslawskij. L. combatte la religione come tale: tuttavia la lotta contro di essa non deve incominciare dalla propaganda antireligiosa, bensì dalla lotta di classe, col destare l'odio contro i capitalisti e dando « alle masse la spiegazione materialistica della fede e della religione ». Abbattendo il sistema capitalistico si farà crollare automaticamente la religione.

III. — Nel campo dell'azione politica L. fu rigidamente coerente con le sue convinzioni, anche se talvolta fu sviato da forze superiori nella effettiva attuazione di esse. Fu antisentimentale, duro e spietato, « scientifico » nel tracciare la linea di condotta, come dimostra, tra l'altro, la lotta contro l'ambiente mistico, romantico, terrorista del populismo. Rigorosamente internazionalista, convinto della solidarietà del proletariato mondiale, credette questo internazionalismo necessario per opporsi a quello del capitalismo imperialistico. È impossibile per L. abbattere il capitalismo se non ricorrendo alla rivoluzione organizzata e armata. Vinto il capitalismo in Russia, egli attuò la dittatura del proletariato, concepita come la vera realistica democrazia. Secondo L., infatti, « la democrazia non si identifica con la sottomissione della minoranza alla maggioranza: la democrazia è *lo Stato* che riconosce la sottomissione della minoranza alla maggioranza, cioè l'organizzazione della violenza sistematicamente esercitata da una classe contro l'altra » (*Stato e rivol.*, p. 100). La forza su cui poggerà lo Stato nuovo sarà la subordinazione di tutti allo Stato proletario, vincendo i pregiudizi piccolo-borghese dell'antica borghesia e dei proletari stessi, che di quei pregiudizi « non si libereranno di punto in bianco per miracolo o per ingiunzione della Madonna... » (*La malattia infantile*): occorrerà rieducarli alla non individualità.

Questa dittatura rieducatrice dell'umanità avvierà gli uomini al comunismo perchè essi si abitueranno a osservare le condizioni elementari della convivenza sociale senza violenza. L'unica forma capace di assicurare il passaggio al socialismo integrale, cioè al comunismo, è la forma sovietica. Benchè nel 1905 L. facesse poco conto del soviet (consiglio), nel 1917, quando i sovieti erano divenuti popolari, attribuì a loro una qualche importanza, almeno dal punto di vista esterno. Il soviet era la volontà sorta dal basso contro il capitalismo ed era stato un potente aiuto nella lotta Ma poteva diventare un intralcio; L. pose al centro della compagine statale non più il soviet, ma il partito rigidamente gerarchizzato, che sarebbe praticamente divenuto aristocrazia. Sicchè il soviet, che rappresentava una immagine della democrazia (nel senso occidentale), fu trasformato in « simbolo decorativo » per colorire di vernice democratica la democrazia nuova.

IV. — L. passerà alla storia come fondatore e maestro della III Internazionale comunista (v.), fondatore e capo del partito comunista (bolscevico) russo, promotore della rivoluzione russa e creatore della nuova Russia (v.): come agitatore sociale e uomo politico di formidabile potenza, dunque, non già, crediamo, come pensatore. Il leninismo non rappresenta una fase significativa sulla traiettoria evolutiva della filosofia sistematica moderna, mentre rappresenta una fase di eccezionale importanza nella storia del movimento sociale e politico moderno. Già Riazanov vedeva nel leninismo la « pratica » di quella « teoria » che era il marxismo; altri, suppergiù nello stesso senso, vi ravvisarono l'« applicazione concreta » del marxismo alle effettive condizioni della Russia o, in generale, della società moderna... È ben vero che ogni « pratica » è comandata da una « teoria ». Ma, intanto: consta che per L. la meditazione filosofica fu soltanto occasionale, priva di sistematicità, concentrata su pochi punti della storia del pensiero e della filosofia speculativa; inoltre, l'azione pratica di L. potè ben essere suggerita e alimentata soltanto dalla semplice aspirazione, generosa ma non sorpassante il buon senso comune, a sanare le ingiustizie del vecchio « capitalismo industriale » e del nuovo « capitalismo imperialistico ».

Questa semplice aspirazione basta a spiegare il dottrinarismo fanatico e utopistico che caratterizza l'azione, pur crudamente realistica, di L. Quell'aspirazione poteva ben coesistere con la metafisica spiritualistica e religiosa tradizionale. In realtà e per disavventura si radicò sul Materialismo (v.) ateo di Marx (v.), volgarizzato da Engels, che L. difese appassionatamente contro gli obiettori e che tentò di puntellare contro le minacce che sembravano venire dalla nuova scienza. È proprio i successi della sua azione « pratica » poterono convalidare nell'opinione pubblica delle masse la bontà del materialismo marxistico, e contribuirono a creare nel mondo moderno il colossale equivoco che fa dipendere le rivendicazioni del proletariato e del Lavoro (v.) dal trionfo del materialismo e dell'Irreligiosità (v.). In verità, questo grottesco equivoco, con tutti i suoi corollari (ad es., la religione è « l'oppio del popolo » [Marx], è « una acquavite cattiva » [Lenin]; la Chiesa è l'alleata del capitalismo schiavista industriale e del capitalismo imperialista, è strumento di reazione...) era già accettato da Marx e dai capi della I e della II Internazionale (v.); ma si vuol dire che L. non solo non provvide a smontarlo, bensì per parte sua provvide a radicarlo e a farlo passare come luogo comune sul quale ormai non si debba discutere più. È in questa bastarda alleanza col materialismo marxistico s'ha da vedere il più profondo difetto dell'azione di L. e del Comunismo (v.), che per quel difetto è condannato al fallimento e ritarderà la soluzione del problema sociale inquantochè non avrà mai la collaborazione, che anzi avrà sempre l'ostilità, dello spiritualismo del mondo.

Un altro difetto del leninismo, meno profondo ma forse più immediatamente pregiudizievole alla causa del proletariato, fu l'aver asservito il comunismo alla Russia (v.) trasformandolo, da movimento e problema sociale, in strumento politico (almeno provvisoriamente) nazionalistico, con tutte le gravissime complicanze che facilmente si sospettano (v Internazionale, II in fine, III, IV).

Bibl. — *A*) Opere complete, in russo: *Socinenija* (= opere), Mosca-Leningrado, « Istituto Marx-Engels-L. » 1926-32[2-3] in 31 voll.; 1941 ss, 4ª ediz. (9 voll. al 1947). — Per altre edizz., versioni, repertori bibliografici e studi rimandiamo a Enc. It.,

XX, 838, limitandoci a segnalare qui i lavori più recenti.

B) Versioni, in lingue più accessibili, di alcune opere importanti. — *Materialismo ed empiriocriticismo. Note su una filosofia reazionaria*, prima vers. ital., Brescia, Studio editoriale 1946. — *Che cosa sono gli amici del popolo?* Roma, Rinascita 1951.— *Il socialismo e la guerra*, ivi 1951. — *L'internazionale comunista*, ivi 1950.

L'Etat et la révolution, Paris, Edit. sociales [1945]. — *La maladie infantile du communisme*, ivi [1945]. — *L'impérialisme, stade suprème du capitalisme*, Bruxelles-Paris-Ostende, Edit. Tribord [1945]. — *K. Marx et sa doctrine*, Paris, Ed. sociales [1945]. — *Que faire? Les questions brûlantes de notre mouvement*, ivi 1947.

Marx-Engels-Marxismus. Ausgewählte Aufsätze, Berlin, Dietz Verlag. — *Aus dem philosophischen Nachlass. Exzerpte u. Randglosen*, a cura di V. Stern, ivi 1949. — *Ausgewählte Werke*, Mosca, Verlag f. fremdsprachige Literatur 1946-47, 2 voll. — *L. über die Jugend*, Wien, Stern-Verlag 1947. — *Werden die Bolschewiki die Staatsmach behaupten?* Berlin, Dietz 1950. — *Rede an diet Jugend vom 2 Okt 1920*, Berlin, Volk u. Wissen 1950. — *Ueber das Recht der Nationen auf Selbstbestimmung*, Berlin, Dietz 1950. — *Die Aufgabe der russischen Sozialdemokraten*, ivi 1950. — *Ueber den Kampf um den Frieden*, ivi 1950. — L e Stalin, *Ueber den Wettbewerb*, ivi 1950.

The essentials of L., London, Lawrence a. Wishart 1947, 2 voll. *L* (and others), *Soviet legal philosophy*, vers. di H. W. Babb, Cambridge (Mass.) 1951.

C) Studi. — E. Jaroslawskij, *Pensieri di L. sulla religione*, Mosca 1924. — L. Trotzkij, *Storia della rivoluzione russa*, Milano 1946. — F. I. Dan, *Origine del bolscevismo* (in russo), New-York 1946. — G. Stalin, *Questioni del leninismo*, Mosca, Edizioni in lingue estere 1946. — Id., *Ueber L.*, Mosca, Verlag für fremdsprachige Liter. 1946. — Cl. Zetkin, *Reminiscences of L.*, Parigi 1943. — W. Giusti, *Il pensiero di L.*, antologia degli scritti di L., con introduzione, Roma, Cosmopolita 1945. — Id., *Il trentennio sovietico (1917-47)*, Roma 1947. — G. A. Wetter. *Il materialismo dialettico sovietico*, Torino 1948, passim. — G. Sorel. *L.*, vers. it., Roma 1946. — *Vl. Il. L. Sa vie et son oeuvre*, Paris, Edit. de l'Ours 1946. — G. Hill, *L. and the russian revolution*, New-York, Macmillan 1950. — A. Pastore, *La filosofia di L.*, Milano 1946. — D. Shub, *L.*, New-York, Doubleday a. Co. 1948. — A. Pannekoek, *L. as philosopher*, New-York, News Essays 1948. — I. Mignot, *Het leninisme*, Lovanio 1931. — Chr. Lannoy, *L. en het leninisme*, in *Kultuurleven*, 14 (1947) 263-72. — G. Walter, *L.*, Paris, R. Julliard 1950.

LENNING Adamo Francesco (1803-1866), n. a Magonza, compì gli studi di filosofia e teologia al Seminario diocesano e quelli di lingue orientali a Parigi. Ritornato a Magonza e ordinato diacono (1825) dal vescovo di Treviri, si recò a Roma, dove continuò gli studi teologici e venne ordinato sacerdote (1827). Tornato in patria, insegnò filosofia e storia nel ginnasio vescovile, finchè questo venne chiuso (1829). Attese alcun tempo agli studi prediletti a Bonn, poi nel 1832 accettò dal suo vescovo la parrocchia di Gaulsheim. Nel 1839, per invito del vescovo Pietro Leopoldo Kaiser, passò all'importante parrocchia di Seligenstadt sul Meno, rimanendovi fino a che fu chiamato nel capitolo del duomo di Magonza (1845). Cominciò allora per lui un periodo di grande e benefica attività nella diocesi, soprattutto intesa a sostenere l'autonomia della Chiesa di fronte allo Stato. Istituì a tale scopo la società **Piusverein**, che si diffuse in tutta la Germania, fondò a sue spese un giornale cattolico a Magonza, e promosse la riunione di vescovi a Würzburg (21 ottobre-14 novembre 1848), alla quale prese attiva parte egli stesso in rappresentanza del vescovo Kaiser. Morto questi (27 dic. 1848), vi fu, fra i partigiani del L. e i suoi avversari, una aspra lotta per l'elezione del successore. Pio IX, che pare desiderasse nominare il L. stesso, scelse fra tre candidati propostigli, il Ketteler (v.), che diede tosto al L. le maggiori prove di stima, tra l'altro nominandolo (1853) vicario generale e poi (1857) decano del duomo. Il L. ebbe la parte principale nella conclusione della convenzione di Mainz-Darmstadt (1854), che portò alla pace fra Chiesa e Stato nel granducato di Hessen. Col dono di una casa, procurò (1854) un asilo ai Cappuccini in Magonza. Nello stesso tempo esplicava grande attività come predicatore e confessore. Nel novembre 1854 fu a Roma col Ketteler per la definizione del dogma della Immacolata Concezione. A Roma tornò pure nel 1855 e nel 1859, e Pio IX lo nominò suo cameriere segreto. Lasciò: *Betrachtungen uber das bittere Leiden Jesu* (1867, 1929[5]) e *Ueber Vaterunser* (1869), editi dal nipote Ch. Moufang. — H. Brück, *A. F. L.*, Mainz 1870. — Id., in *Katholik*, 1 (1867) 257-302. — Hurter, *Nomenclator*, V[3], col. 1420.

LENO, abbazia O. S. B. in diocesi di Brescia, fondata nel 758 da Desiderio, duca di Brescia e poi re dei Longobardi, dietro suggerimento della piissima consorte Ansa. Fu la primogenita di Montecassino, dopo la sua restaurazione per opera del bresciano Petronace. Insieme con il coevo monastero femminile di S. Giulia, ebbe grande influenza politica, economica e religiosa nell'Italia settentrionale, durante i secoli VIII-XIII, per l'estensione dei suoi dominii fondiari, per i privilegi papali e imperiali, che conferirono ai suoi abbati diritti di preminenza e di esenzioni giurisdizionali larghissime. Ebbe l'insigne onore di possedere la reliquia del braccio di S. Benedetto, ivi portata dalla prima colonia di 12 monaci cassinesi, i quali, sotto la guida dell'abbate Ermoaldo, fondarono il monastero. Tale reliquia, da almeno sei secoli (il primo documento ufficiale risale al 1475) è conservata nel tesoro della cattedrale di Brescia. Questa traslazione della reliquia da Montecassino a Leno, secondo una fondata ipotesi di P. Guerrini, può aver dato origine alla festa solenne della *Translatio S. Benedicti*, celebrata in onore del Santo l'11 luglio.

Nel 1479 L. è vittima della commenda. Da allora cessa la sua importanza e vitalità. La biblioteca con gli antichi codici liturgici è andata dispersa. La basilica romanica, consacrata da Eugenio III nel 1148, crollò nel secolo XVIII insieme coi chiostri, per colpa degli anni e dell'incuria degli uomini. — L. H. Cottineau, I, col. 1585. — P. Guerini, *La festa del Patrocinio di S. Benedetto è di origine bresciana?*, in L'*Osservatore Romano*, 27-VII-1947.

LE NOBLETZ Michele (1577-1632), n. a Kerodern nel Plouguernau, m. a Conquet, celebre missionario in Bretagna. Ordinato sacerdote a Parigi (1607), non potendo entrare fra i Domenicani, si diede (1610) alle missioni nella bassa Bretagna, seguendo una ispirazione celeste avuta in gioventù. Fissò il centro del suo apostolato a Douarnenez; era suo collaboratore Giuliano Maunoir (v.). Nella catechesi non esitò a impiegare anche le donne, e

adottò un metodo originale: usava disegni, quadri coloriti, con spiegazioni, drammi e commedie, canti . . . Per l'incomprensione dei colleghi lasciò Douarnenez e si ritirò al Conquet in vita solitaria austerissima. Della sua figura si impadronì la leggenda. Gli si attribuiscono molti miracoli. Introdotta la sua causa, Pio X riconobbe (14-XII-1913) l'eroicità delle sue virtù. — H. LE GOUVELLO, *Le vén. M. L. N.*, Paris 1898. — BREMOND, V, 82-109. — v. G. MAUNOIR.

Sorella di lui era **Margherita** (1583-1633), n. a Keroderm, m. a Ploaré. Seguendo il consiglio del fratello, si diede all'apostolato dell'assistenza e dell'istruzione dei poveri, collaborando spesso con Michele. Il centro della sua attività fu specialmente Ploaré, dove la sua tomba è oggetto di gran venerazione. — Cf. BLANCHE DE ROSARNOUX, *M. L. N.*, Paris 1873.

LENONCOURT (*de*): — **Filippo**, Card. (1527–1592), n. nel castello di Copeuray presso Parigi, di nobilissima famiglia della Lorena, fin da giovinetto fu provveduto di numerose abbazie. Promosso al vescovato di Châlons, rinunciatogli dallo zio (1550), si dimise dopo sei anni, trasferito nel 1560 da Pio IV a quello di Auxerre. Regio consigliere (1579) e commendatore dell'ordine dello Spirito Santo, fu spedito (1585) dal proprio sovrano ad Enrico III re di Navarra, per esortarlo ad abiurare l'eresia. La sua missione fallì per l'ostinazione di Enrico III. Inviato a Roma per affari della corona, Sisto V il 17 dic. 1586 lo creò cardinale prete, del titolo di S. Onofrio. Partecipò agli stati di Blois (1588). Indi fu eletto arcivescovo di Reims (1589).

Roberto, Card. († 1561), zio del precedente, fu prima priore della Carità dell'Ordine cluniacense sulla Loira, indi abbate di Barbella. Nel 1535 nominato da Paolo III vescovo di Châlons, rinunziò nel 1550 in favore di Filippo. Trascelto come ambasciatore di Francia presso l'imperatore Carlo V, ad istanza del proprio sovrano fu da Paolo III il 20 dic. 1538 creato cardinale prete col titolo di S. Anastasio, dal quale passò sotto Pio IV (1560) al vescovato di Sabina. Intervenne a quattro conclavi. — CIACONIUS, IV 162 e III, 646. — PASTOR, V-VII, IX-X, v. indici.

LENORMANT: — **Carlo** (1802–1859), n. a Parigi, m. ad Atene. Spirito curioso, enciclopedico, irrequieto, viaggiò molto visitando il Belgio, l'Olanda, l'Italia, l'Egitto (con Champollion), la Grecia. Fu conservatore della Biblioteca dell'Arsenal, indi supplente del Guizot sulla cattedra di storia alla Sorbona (1835). In questo incarico, studiando le origini della civiltà francese, trovò il cristianesimo: « man mano che io procedevo nel mio compito, sentivo che s'indebolivano e scomparivano le prevenzioni irreligiose, che io dovevo alla mia educazione e al mio secolo. Dalla freddezza passai al rispetto; il rispetto mi condusse alla fede. Ero cristiano e volevo contribuire a fare dei cristiani ». Ma il suo apostolato dalla cattedra suscitò ostilità e intrighi. Disgustato, si dimise (1846) e accettò la cattedra di archeologia egiziana al Collège de France. Lasciò una moltitudine di scritti, fra cui: *Trésor de numismatique et de glyptique* (1834–50, 20 voll.); *Elite des monuments céramographiques* (1837–61, 4 voll.); *Introduction à l'histoire orientale* (1838); *Musée des antiquités égyptiennes* (1842); *Questions historiques* (1845, 2 voll.); *De la divinité du christianisme dans ses rapports avec l'histoire* (1869), oltre a moltissimi articoli, memorie, lettere, note per varie collezioni e periodici, fra cui *Le correspondant* da lui fondato.

Francesco (1837–1883), figlio del precedente, n. e m. a Parigi, dal 1874 professore di archeologia alla Biblioteca Nazionale, grande archeologo, numismatico, orientalista, fondatore (1875) della *Gazette archéologique*, autore di numerose, varie opere: *Manuel d'hist. ancienne de l'Orient* (1868, 1881-87², 2 voll.); *Chefs-d'oeuvre de l'art antique* (1867 s, 7 voll.); *Les premières civilisations* (1874, 2 voll.); *Le déluge et l'épopée babylonienne* (1873); *La magie chez les Chaldéens et les origines accadiennes* (1874); *Les sciences occultes en Asie* (1874 s, 2 voll.), *Les dieux de Babylone et de l'Assyrie* (1877); *La monnaie dans l'antiquité* (1878 s, 3 voll.); *Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux* (1880–84, 2 tomi in 3 voll., messo all'Indice, 19-XII-1887, per opinioni temerarie, ad es. relative alla composizione del Pentateuco; l'autore si ritrattò); *La Grande-Grèce* (1881–83); *A travers l'Apulie et la Lucanie* (1883, 2 voll.). — J. DE WITTE, *Notice* su Carlo (Bruxelles 1861) e su Franc. (ivi 1887). — E. BABELON, *A. de Longpérier, Fr. L., E. Muret*, necrologie, Paris 1885. — H. LECLERCQ in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, VIII-2, col. 2523-26. — G. FURLANI, *La religione babilonese e assira*, I (Bologna 1928) 69 ss. — ID., *La civiltà babil. e assira*, Roma 1928, p. 10.

LE NOURRY Nicola, O S B. della Congreg. di S. Mauro (1647-1724), n. a Dieppe. Compiuti i primi studi presso i padri dell'Oratorio della città natale, entrò nell'abbazia maurina di Jumièges, dove emise i voti nel 1665. Fu presto chiamato a prestare la sua opera nelle grandi edizioni dei Padri. A Bonnenouvelle aiutò il p. G. Garet nell'edizione di Cassiodoro, di cui compose la prefazione (1679). Quindi si occupò dell'edizione di S. Ambrogio prima con G. Du Chesne e G Bellaise a St. Ouen in Rouen, poi con G. Du Friche a Parigi, dove la nuova edizione vide la luce in due voll. in fol. (1686 e 1690). Ma l'opera principale del L. N. è l'*Apparatus ad bibliothecam maximam veterum Patrum et antiquorum scriptorum* di Margarin de la Bigne (Parigi 1694-97, 2 voll.; ivi 1703-1715, 2 voll., ediz. rimaneggiata): una elaborazione storicoletteraria degli autori contenuti in quella vasta collezione. La squisitezza del senso critico, con il quale l'autore trattò il suo soggetto, fa rimpiangere che egli non riuscisse a condurre a termine tutto il suo ampio piano. dovutosi arrestare dopo gli autori dei primi quattro secoli. La Biblioteca Naz. di Parigi possiede dei manoscritti contenenti parte della sua corrispondenza e dei suoi lavori sulla biblioteca dei Padri.

BIBL. — TASSIN, *Hist. litt. de la Congrég. de St. Maur*, Bruxelles 1770, 436-440. — WILHELM BERLIÈRE, *Nouveau supplément à l'hist. littér. de la Congr. de St. Maur*, I (Paris 1908) 369 — HOEFER, *Nouv. biogr. génér.*, XXX, 640 — HURTER, *Nomenclator*, IV³, col. 1159-61. — J. BAUDOT in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 217 s.

LENS (*de*) Eustachio (*Lensius*), premostratese (c. 1170–dopo il 1226). n. a Lens, religioso dal 1214, abbate di Valséry (1220) e poi (1226) di Valchrétien, autore di numerosi, vari trattati (*Seminarium Verbi Dei; De tropis et schematibus S. Scripturae;*

De mysteriis S. Scripturae; Cosmographia; In Regulam S. Augustini; De SS. Trinitate; commenti biblici...), rimasti mss. — N. BACKMUND in *Lex. f. Theol. u. Kirche,* VI, col. 487.

LENS (*de*) Giovanni (*Lensaeus*), teologo e filosofo (1541-1593), n. a Bailleul nell'Hainaut, m. a Lovanio, dove si era addottorato nelle arti (1559) e dove aveva insegnato filosofia e teologia. Compose la professione di fede dell'università contro le proposizioni di BAIO (v.) e partecipò alla formulazione della censura lovanista contro LESSIO (v.). Con vigore, solidità di dottrina ed eleganza di stile trattò, tra l'altro: *De una Christi in terris Ecclesia* (Lovanio 1577, 1584); *De admirabili Ecclesiae concordia* (ivi 1582); *De limbo Patrum* (Colonia 1583, Lovanio 1584); *De fidelium animarum purgatorio* (ivi 1584); *De ecclesiastica satisfactione poenitentis* (ivi 1585); *De libertate christiana* (Anversa 1590); *De verbo Dei scripto et non scripto* (ivi 1591); *De fide, spe et caritate* (ivi 1599). Partecipò altresì con numerosi scritti alle dispute relative alla politica religiosa di Filippo II e di Don Giov. d'Austria nei Paesi Bassi, giustificandone le misure repressive e pur ammettendo la libertà di religione (cf., ad es., *De unica religione studio catholicorum principum in republica conservanda,* Lovanio 1579). — Bibl. presso E. AMANN in *Dict. de Théol. cath.,* IX, col. 216 s. — HURTER, *Nomenclator,* III³, col. 192 s.

LENSING Lamberto (1851-1928), n. ad Emmerich, m. a Dortmund, insigne sociologo cattolico tedesco, figura segnalata nel partito del Centro, propugnatore, con la parola, con gli scritti, con l'azione, delle libertà ecclesiastiche e della infallibilità pontificia, della stampa cattolica (col fratello Eurico nel 1875 fondò il quotidiano cattolico *Tremonia*), dei diritti dei lavoratori e dei sindacati cattolici, fondatore (1880) della Lega delle Associazioni cattoliche, confondatore e (dal 1912) dirigente della *Augustinus-Verein* per l'incremento della stampa e della cultura cattolica. Perciò era stato preso di mira dal KULTURKAMPF (v.). Dal 1921 era membro del Reichstag. — Bibl. presso R. ANGERMAIR in *Lex. f. Theol. u. Kirche,* VI, col 487.

LENTINI Domenico, *Ven.* (1770-1828), n. a Lauria in Lucania da Macario e Rosalia Vitarella, presentò buona indole già dai primi anni. Datosi agli studi classici, entrò nel Seminario di Policastro e divenne sacerdote (1794). Tornato in patria si consacrò all'educazione dei giovani, insegnando anche lettere, filosofia e teologia con intento soprattutto apologetico contro gli errori di quei tempi rivoluzionari. Austero con se stesso, ma molto amabile con gli altri, fu ritenuto per tutta la regione un angelo mandato da Dio a bene delle anime. Questa fama crebbe dopo la morte. Nel 1905 se ne introdusse la causa di beatificazione e il 27-I-1935 fu riconosciuta l'eroicità delle sue virtù. — ACTA S. SEDIS XXXVIII (1905-06) 98-101; AAS XXVII (1935) 82-85. — G. ROSSI, Lauria 1904. — C. SICA, *Il ven. D. L., sacerdote di Lauria,* Grottaferrata 1931.

LENTULO, personaggio immaginario, che si fa passare come « governatore » (*praeses*) o ufficiale di Gerusalemme prima di PONZIO PILATO (v.), e come autore di una lettera al Senato romano dove è descritto soprattutto l'aspetto esterno di Gesù (« di statura media e dalla figura venerabile che gli attira l'amore e il timoroso rispetto di quanti lo vedono: dai capelli di color castagno, lisci fino agli orecchi, ma al disotto ondulati e crespi, morbidamente posati sulle spalle, con dei riflessi bluastri e brillanti....; dalla fronte aperta e serena, il viso senza rughe, dal colorito di un bell'incarnato, il naso e la bocca senza difetti, la barba abbondante...., gli occhi celesti e chiari. Terribile nei rimproveri, dolce ed amabile invece nei consigli, di umore sobriamente grave...., il più bello tra i figli degli uomini »).

Si sa che la lettera è apocrifa; tra l'altro, da un romano non si aspetterebbero ebraismi quali « profeta di verità », « figlio degli uomini » (cf. Salmo XLV 3). Si concorda generalmente anche nel datarla verso il sec. XIII. Il primo scrittore che la utilizza sembra LUDOLFO di Sassonia (1300-70), nella prefaz. alla *Vita Jesu Christi* (Colonia 1474); ne fa menzione Lorenzo VALLA (v.) nel celebre scritto *De falso credita et ementita Constantini donatione* (c. 1450). Nel fondo la lettera di L. è forse di origine greca (DOBSCHÜTZ) e si riallaccia a quella letteratura che già dai primi tempi della Chiesa cercava di supplire alla dolorosamente sentita mancanza di ogni descrizione dell'aspetto esterno di Cristo nei Vangeli. Contro la tendenza che, basandosi erroneamente su Is LIII 2, descriveva GESÙ CRISTO (v.) come fisicamente brutto (Giustino, Clemente Aless., S. Cirillo d'Alessandria, Tertulliano, S. Agostino ...), già dal IV sec. era diventata più comune la credenza che Gesù doveva essere stato bellissimo (Origene, S. Giovanni Cris., S. Girolamo ...); e si andò formando un « tipo » di Nostro Signore che finirà per essere accettato senza contestazioni dal medioevo. Pur con leggere varianti, le caratteristiche descritte nella lettera di L. si riscontrano già in opere del VI sec.: sorprendenti sono le somiglianze con la famosa descrizione di NICEFORO CALLISTO (*Hist. eccl.,* I, 40; PG 145, 748-50) e col noto ritratto di ABGAR (v.). La lettera di L. è quindi probabilmente un'eco dei secoli precedenti e riassume ciò che la pietà dei fedeli aveva immaginato circa la figura fisica di Gesù.

BIBL. — Testo della lettera in DOBSCHÜTZ, *Christusbilder. Beilage VIII,* Leipzig 1899; traduz. francese in VIGOUROUX, *Dict. de la Bible,* IV, col. 168. Alla bibl. qui vi citata si aggiunga: J. B. AUFHAUSER, *Antike Jesus Zeugnisse,* Leipzig² 1925, p. 43 s; ALB. HAUCH, *Die Entwicklung des Chr.-typus in der abendländischen Kunst,* Berlin² 1921.

LENTULO Scipione (sec. XVI), napoletano, lasciando il cattolicesimo abbracciò la Riforma. Svolse la sua attività nei Grigioni e dopo la morte del Mainardi (31-VII-1563) diresse come ministro la comunità riformata di Chiavenna. « Riuscì a far intervenire i predicatori di Çoira i quali ottennero dalla dieta federale un decreto (1570) per il quale chiunque volesse risiedere nelle terre di lingua italiana doveva professare o la fede evangelica secondo la *Confessio Rhaetica,* o la fede cattolica, mentre ogni altro errore anabattistico, ariano o simili doveva essere distrutto e sradicato dall'autorità civile. Ognuno doveva sottoscrivere la professione di fede della sua chiesa, pena l'espulsione » (D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento,* Firenze 1939, p. 316). Questo decreto coronava gli sforzi compiuti dal L. per frenare e allontanare dalla regione i riformati aberranti, come Turriani,

Bovio, Silvio, Sozzini, Camulio, un certo Sadoleto.., « quibus nulla religio placet quando papistica coepit eis displicere » (lettera a Wolf, da Sondrio, 19-X-1566). Ma poichè le autorità locali applicavano il decreto con larghezza, in unione agli altri pastori fece riproporre la questione al sinodo del 1571, dove furono condotti alcuni degli incriminati: tutti gli italiani vennero scomunicati e il Turriani venne sospeso per un anno dal suo ufficio. Poco dopo gli scomunicati furono riammessi nella comunità, ma, sottoposti a severa sorveglianza specialmente da parte del L., cessarono la loro inquietante attività (ivi, p. 317 s). Contro le accuse di intolleranza religiosa, il L. difese quel decreto nella *Responsio orthodoxa pro Edicto..., in qua de magistratus authoritate et officio in coërcendis haereticis disputatur* (Ginevra 1592).

In precedenza aveva predicato a Ferrara davanti a Renata di Francia ed era stato ministro di S. Giovanni nel cantone di Lucerna. Quivi resistette al gesuita Possevino, che era stato mandato in quella regione (1560) per convertire gli eretici e frenare l'espansione dell' errore nelle « valli piemontesi ». Egli stesso aveva subito persecuzioni (per fuggire le quali verso il 1565 si era trasferito a Chiavenna) e le narrò nella *Historia delle grandi e crudeli persecutioni fatte ai tempi nostri... contro il popolo che chiamano valdese* (Pinerolo 1906, a cura di Teof. Gay). Gli si attribuisce anche una grammatica italiana (Ginevra 1568). — Cf. *Dict.* di Bayle, III^5, p. 643 s. — D. Cantimori, *o. c.*, passim (v. tavola onomastica).

LENZ Desiderio, O.S.B. (1832–1928), suddiacono di Beuron, fondatore e principale esponente della scuola d'arte di Beuron (v.). Frequentò (1850-58) l'accademia di Monaco. Versato nell'architettura, pittura, scultura, per un biennio si esercitò nella scultura in Tirolo. Studiò con passione i capolavori greci ed egiziani, traendone alcuni canoni fondamentali; per rappresentare l'uomo, immagine della sapienza e dell'arte divina, escogitò ed applicò un canone divenuto celebre. Dal 1868 al 1871 diresse la costruzione e dipinse la cappella di S. Mauro a Beuron: il capolavoro della scuola beuronese. Professò a Montecassino nel 1878. Ivi lavorò a lungo, dipingendo la torre e decorando la cripta di S. Benedetto con ricchissimi mosaici e bassorilievi, meritandosi per tale opera un breve elogiativo di Pio X. Scolpì la « Via Crucis » di Stoccarda, modello di infinite imitazioni.

Nella sua arte è innegabile la sincera ispirazione religiosa e liturgica, la vivezza e plasticità del colore. Peraltro la rigidità geometrica delle figure, di evidente derivazione orientale, ha suscitato critiche e riserve, specialmente in Italia.

LEO Leonardo (1694–1744), musicista, n. a San Vito (Lecce), m. a Napoli. Della scuola napoletana di Alessandro Scarlatti, il L. è da annoverarsi, col Durante, il Feo e Sant'Alfonso de' Liguori, tra i riformatori della musica sacra nell'Italia meridionale, pur discostandosi per tecnica e stile nelle sue composizioni sacre dal modo palestriniano. Scrisse 8 *Oratorii* (come *La morte di Abele*, *Dalla morte la vita*), *Messe*, *Mottetti*, *Salmi*.... Tutti i suoi lavori sono improntati a profonda comprensione delle esigenze del sentimento religioso. Copiosissima è la sua produzione di genere lirico. — G. Leo, *L. L.*, Napoli 1905.

LEOBA, S. v. Lioba, S.

LEOBARDO, SS.: 1) L. Abbate, anche *Liuberat* († c. 618), creduto discepolo di S. Colombano (v.), fondatore dell'abbazia di Maursmünster (v.), venerato nei Martirologi benedettini al 25 febbraio. — Cf. Ph. A. Grandidier, *Hist. de l'Eglise de Strasbourg*, I (Strasb. 1776) 330-35.

2) L. Recluso, anche *Liébart*, *Libert* († c. 590), n. in Alvernia. Evitato il matrimonio progettato per lui dai parenti, si recò a pregare sulla tomba di S. Martino di Tours, indi si ritirò in solitudine presso l'abbazia di Marmoutier, in una cella già occupata dal recluso Alarico, poi con le sue stesse mani adattata, ingrandita. Vi passò 22 anni nella penitenza, nella meditazione della Bibbia, di cui, per aiutare la memoria, aveva trascritto alcune parti, delle « Vite dei padri del deserto » e di altre opere spirituali, che gli vennero fornite da Gregorio di Tours. Lo stesso Gregorio, che ne tesse l'elogio nelle *Vitae patrum* (c. 20, PL 71, 1092–96), gli attribuisce il dono dei miracoli e la predizione del giorno di sua morte. Festa 18 gennaio (che non è l'anniversario della morte, ma forse di una traslazione); nel nuovo « proprio » di Tours è al 13 febbr. — Acta SS. *Jan.* (Ven. 1734) *die* 18, p. 198 s.

LEOBINO (*Leubino*, *Lubino*), S. († 15–IX tra il 552 e il 557), vescovo di Chartres v. il 544 (nel 541 esisteva ancora il suo antecessore, Eterio, che compare al conc. di Orleans; e nel 567 il suo successore Caletrico compare al conc. di Tours). La sua *Vita* (Acta SS. *Mart.* II [Ven. 1735] *die* 14, p. 350-54; PL 88, 549–62; *Mon. Germ. Hist. Auct. antiquiss.*, IV-2, p. 73–82), che gli antichi autori consideravano come coeva al Santo (creduta opera di Caletrico, di Venanzio Fortunato...), non è anteriore al sec. IX e appartiene al ciclo leggendario dei Santi di Micy, come ha sostenuto A. Poncelet (*Les Saints de Micy*, in *Analecta Bolland.*, 24 [1905] 25–31 e passim p. 5-104).

Secondo la celebre leggenda, riprodotta anche in una vetrata della cattedrale di Chartres, L., n. nel Poitou, era un pastorello avido di istruzione. Si fa monaco, ma il diacono Nileffo lo consiglia a visitare Avito, eremita nel Perche, e gli dà tre bizzarri suggerimenti (non mettersi al servizio di un vescovo, non accettare la direzione di una chiesa, fuggire i piccoli monasteri). Avito esige da L. un congruo periodo di formazione monastica. Allora L. si ferma a lungo nel monastero di Micy; poi si dirige verso Lérins, ma incontra un monaco, che aveva abbandonato Lérins per insalubrità del clima, e, cambiata rotta, con lui si reca a Javols presso Ilario. Poco dopo, attirato dalla fama di S. Lupo, entra nel monastero di Ile-Barbe a Lione. In capo a 5 anni il monastero è saccheggiato dai Franchi e, poichè L. si rifiuta di svelare ai soldati il tesoro, viene malmenato, più volte precipitato in una buca e lasciato semivivo. Guarito prodigiosamente, con Eufronio e Rustico, ritorna presso Avito, il quale lo nomina cellerario. Morto Avito, i 3 compagni si trasferiscono nella solitudine a Chardonnières; 5 anni dopo Eterio, vesc. di Chartres, ordina L. diacono e lo fa abbate del vicino monastero di Brou. Indi lo consacrò sacerdote. Gli affidò una missione presso S. Cesario di Arles. Quivi L. incontrò il vesc. di Angers S. Albino; avrebbe preferito fermarsi a Lérins, ma, richiamato ai suoi doveri da Cesario, fece ritorno a Brou. Da 12 anni era abbate, quando, morto Eterio, fu eletto a suc-

cedergli, per volere di re Childeberto e dei fedeli, i quali, con uno stratagemma, complice il sogno di un monaco di Brou, vinsero le resistenze sia di L. stesso, sia di coloro che obiettavano a lui di essere stato sfigurato da un cancro al naso.

Del suo episcopato la leggenda narra numerosi, strepitosi miracoli. Sappiamo che fu presente al V conc. di Orléans (549), e prese parte alla sentenza di condanna e di deposizione del vescovo di Parigi Saffaraco, ratificata dal conc. di Parigi del 552.

L. è il più celebre degli antichi vescovi di Chartres e molte località chartriane portano il suo nome. Fu sepolto nella chiesa di St-Martin-au-Val. Le sue reliquie furono profanate e disperse nel sec. XVI durante le guerre religiose; il suo capo, venerato nella cattedrale di Chartres, scomparve durante la Rivoluzione francese. Festa 14 marzo e (anniversario di una traslazione) 15 sett. — L. Duchesne, *Fastes épiscop.*, II², p. 426. — *Bullet. de la Soc. archéol. du Vendômois*, 28 (1889) 113-28. — H. Leclercq in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, III, col. 1021 s. — J. Delaporte, *Les principaux Saints du diocèse de Chartres*, Chartres 1924. — Delaporte-Houvet, *Les vitraux de la cathédrale de Chartres*, ivi 1926, p. 206, 405 ss.

LEOCADIA (*Leucadia*), S., nobile giovinetta di Toledo, modello di virtù cristiane, fu arrestata dal legato Daziano, orribilmente torturata e infine martirizzata per la fede (probabilmente nel 304). Ai titoli di « vergine » e « martire », le è aggiunto, raro esempio tra le donne, anche quello di « confessore ». È molto venerata a Toledo e in altre località di Spagna. Festa 9 dic. Il suo ricordo s'è infiltrato, per errore, anche nell'agiografia di Ravenna: v. Analecta Bolland., 47 (1929) 15 s, 19 e H. Delehaye, *Les origines du culte de martyrs*, Bruxelles 1933², p. 325. Nella basilica « beatissimae et sanctae confessoris Leocadiae », situata fuori le mura di Toledo, costruita (o ricostruita) nel 618 (cf. Eulogio, *Liber apolog.*, 16, PL 115, 859 C), si tennero il IV e il V concilio di Toledo (cf. Mansi, X, 615, 654). Si narra che durante lo svolgimento del IV concilio, L. si levò dalla tomba per proclamare la verginità di Maria. La sua *Vita*, che Fabricius, forse per primo, attribuisce senza fondamento a S. Braulio (*Biblioth. lat.*, I, Patavii 1754, p. 273 *a*), si trova presso Surius, *De probatis Sanctorum historiis*, XII⁴, 199 e H. Florez, *España sagrada*, VI, 320-22. — Per le sue reliquie, v. *Neues Archiv.*, 34 (1909) 711. — H. Delehaye, *l. c.*, p. 369 s. — Un « miracolo » versificato di Gualtiero di Coinci fu edito criticamente da E. Vilamo-Pentti, *De Sainte Leocade au tans que sainz Hyldefons estoit arcevesques de Tholete cui nostre Dame donna l'aube de prelaz*, Helsinki 1950.

LÉOCADIE Gascoin, con Bas. Ant. Moreau (v.) fondatore dei Marianiti (v.).

LEOCRIZIA, S. v. Lucrezia.

LEODEGARIO (*Luitgar*, *Leudegar*, *Ludgar*, *Léger*,..), S., martire, vescovo di Autun. La sua vita è abbastanza conosciuta da attendibili documenti; ma oscillano di qualche anno le date.

Nato verso il 616 da nobile famiglia franca, fu educato dallo zio Didon vescovo di Poitiers, che lo ordinò diacono (636). Molto tempo dopo (c. 653) lo creò arcidiacono di Poitiers, indi abbate di St-Maixent nel Poitou (per Krusch L. non ebbe questa carica prima dell'episcopato). Chiamato alla corte dei Franchi (659-60, per altri 656) dalla reggente S. Batilde (v.), vi ebbe grande autorità che esercitò per la pace e la prosperità del regno.

Eletto vescovo di Autun (663), ricostruì la cattedrale, allora dedicata a S. Nazario, provvide alla riforma del clero e dei monaci, all'istruzione del popolo, all'assistenza dei poveri. A questo scopo fondò per testamento l'istituto caritativo detto « Matricula » « dell'elemosina », a favore dei poveri, che durò fino al 1668. Nel 670, come pare, raccolse un importante concilio di numerosi vescovi (Hefele-Leclercq, III-1, 307-309), che dettò i *canones Augustodunenses* regolanti, tra l'altro, la disciplina dei monaci, nonchè del clero e del popolo (in particolare, il can. 14 impone ai laici la Comunione a Natale, a Pasqua, a Pentecoste, ivi, p. 307, nota 2; un altro can. prescrive il simbolo atanasiano; cf. Acta SS., p. 349-52 e PL 96, 377-80). Morto Clotario III (673), s'adoprò efficacemente affinchè Childerico II, già re di Austrasia, assumesse anche la corona di Neustria e di Borgogna. In quest'azione si trovò a lottare contro il prefetto di palazzo Ebroino. Costui brigò tanto che L., consigliere di Childerico, cadde in disgrazia sotto il peso di infami calunnie e fu relegato in un monastero a Luxeuil (Pasqua 675). Nel settembre 675 Childerico è assassinato e gli succede Teodorico III. L., liberato, ritorna in sede. Ebroino stringe la città di assedio. L., perchè fosse risparmiato il suo gregge, si consegna al nemico. Il quale sfogò orribilmente la sua sete di vendetta: il fratello di L., S. Gerino, fu lapidato (25-VIII-676); al Santo furono cavati gli occhi con un ferro rovente, strappata la lingua, le labbra, inflitte orrende sevizie. Infine fu decapitato nel bosco di Sarcing presso Arras (2-X-678). In un falso sinodo raccolto da Teodorico, ispirato da Ebroino, era stato accusato di aver provocato l'uccisione di Childerico.

Ucciso Ebroino (681), il corpo di L. fu portato a St-Maixent. Le sue reliquie e il culto di lui si diffusero rapidamente in Francia, in Svizzera, in Belgio. Già all'inizio del sec. VIII furono a lui dedicati i monasteri di Murbach (cf. Acta SS., p. 402-07) e di Masmünster (ivi, p. 407 s). Molti altri monasteri e chiese furono a lui consacrati (ivi, p. 408-10, 413-17). Festa 2 ottobre (anche 3 ott. nel Martirologio di Gellone).

Bibl. — Acta SS. *Oct.* I (Brux. 1869) *die* 2, p. 335-451, con amplissimo commentario (relativo anche a S. Gerino) e 2 *Vite*, una scritta da un anonimo monaco di Autun (p. 427-45), l'altra scritta da Ursino monaco. Ediz. migliore in *Mon. Germ. Hist. Script. rerum Merov.*, V, p. 249-362 (B. Krusch e W. Lewison). — B. Krusch, *Die « älteste Vita » Leudegar*, in *Neues Archiv*, 16 (1891) 563-96: la *Vita* più attendibile sembrerebbe quella anonima, poichè Ursino è caduto in distrazioni ed errori storici; eppure la vita anonima appare come un commento a quella di Ursino. Vero è che ambedue dipendono da una fonte comune, scoperta dal Krusch nella Bibliot. Naz. di Parigi (cod. lat. 17002), cioè da una biografia scritta, pochi anni dopo la morte di L., da un monaco di S. Sinforiano d'Autun, su richiesta del vescovo Ermenario. Un secolo (o almeno 60 anni) più tardi, Ursino, monaco di St-Maixent, dioc. di Poitiers, rimaneggiò quella primitiva biografia, dandole eleganza stilistica, imprimendole un tono più panegiristico e aggiungendo di suo alcuni particolari (e alcuni errori). In seguito viene la biografia dell'anonimo, il quale nell'intento di fare una vita più completa, trascrive fedelmente

brani raccolti dalle 2 fonti precedenti, senza nulla aggiungere di suo. Cf. ANALECTA BOLLAND., 11 (1892) 104-10. — La *lettera* di L. a sua madre è in *Mon. Germ. Hist. Epist.*, III, 464-66 e in PL 96, 373-76 (da MABILLON). Quivi anche una notizia tratta da *Gallia Christiana* (col. 329-36), le due vite citate (col. 335-376, da MABILLON), i *canoni* del sinodo di Autun (col. 377-80, da MANSI), il *testamento* di L. (col. 379-83, da PITRA). — Un *Leodegarilied*, della metà del sec. X, è in P. MEYER, *Recueil d'anciens textes bas latins* .... ! (Paris 1874) 194-98. — R. DU MOULIN-ECKART, *Leudegar, Bischof von Autun. Ein Beitrag zur frankischen Gesch. des VII Jahrh.*, Breslau 1890. — L. DRAPEYRON, *Essai L'origine, le développement et les résultats de la lutte entre la Neustrie et l'Austrasie. Ebroin et St Léger*, Paris 1867. — J. B. PITRA. *Hist. de St-Léger et de l'Eglise des Francs au VIIe s.*, Paris 1846. — O. P. CAMERLINCK, *St-Léger*, Paris 1910. — A. LESAGE, *Le fondateur de Liège, le martyr St-Léger*, Ruremonde 1920. — H. LECLERCQ in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, VIII-2, col. 2460-93.

LEOGESELLSCHAFT: celebre istituto cattolico di cultura, intitolato al nome di LEONE XIII (v.) e ispirato alle direttive del grande Papa, fondato a Vienna il 28-I-1892 dal barone J. F. von HELFERT (v.), che il 3-II successivo ne divenne presidente. Dopo la prima sezione — quella di storia, diretta da L. v. PASTOR (v.) — altre sezioni rapidamente si aggiunsero per tutti i rami della scienza e dell'arte (attualmente ne conta 11): teologia-filosofia, pedagogia, catechetica, storia, retorica-omiletica, linguistica, letteratura, arte, scienze naturali, scienze sociali, estero (come gruppo dell'*Union catholique d'études internationales*), dei quali rami la L. mira a promuovere lo sviluppo nello spirito della dottrina cristiana. All'uopo pubblica monografie, riviste, collezioni in gran numero, assai benemerite della scienza e dell'arte cattolica in Austria e nel mondo. La direzione è costituita da un Direttorio di 30 membri e da un Segretariato generale. — Cf. M. v. HUSSAREK (presidente dopo l'Helfert), in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VI, col. 504 s. — F. SCHINDLER (primo segretario generale), *Die L. (1891-1901)*, Wien 1902. — C. E. AGLIARDI, *La scienza cristiana in Austria*, in *Riv. internaz. di sc. sociali*, 15 (1897) 3-23. — *Jahrbuch der österreichischen L.* ragguaglia di anno in anno sull'attività della L.

LÉON (*de*) Luigi (*Ludovico*), agostiniano (1527-1591), n. a Belmonte (Castiglia), professò il 29 gennaio 1544, e, coronati gli studi a Salamanca con la laurea nel 1560, l'anno seguente, vinto pubblico concorso, vi ottenne la cattedra di teologia; vi spiegò pure la S. Scrittura, con frutto e fama straordinari. Incomprensioni di poco intelligenti maestri, invidie di emuli lo fecero accusare presso l'INQUISIZIONE di Spagna (v.). e dal 27 marzo 1572 al 7 dicembre 1576, soffrì duro carcere nelle prigioni di Valladolid (fu accusato tra l'altro di infrangere il decreto *Sacrosancta* di Trento, poichè preferiva alla Volgata i testi originali della Bibbia). Liberato con sentenza pienamente assolutoria, risalì la cattedra, dando prova meravigliosa d'animo sereno, non increspato dall'onda più tenue d'astio. S'adoprò pure molto per la vita regolare dell'Ordine; e difese la riforma di S. Teresa ergendosi contro diffidenze e opposizioni fin dello stesso Filippo II. Morì a Madrigale e fu sepolto a Salamanca, dove gli venne eretta statua di bronzo nell'università.

Fu uno degli uomini, rari in ogni tempo, veramente multanimi: era teologo, scritturista, poliglotta, letterato, poeta, mistico, in ciascun campo tra i primi. Nelle sue conoscenze vaste e molteplici, portava disciplina mentale singolare, da rendere il suo pensiero limpidissimo e fermissimo Possedeva le lingue orientali con aderenza vitale, le letterature classiche come native. Nelle scienze sacre, specialmente nella S. Scrittura, prevenne i tempi, portandosi, con volo portentoso, là dove dovevasi pervenire dopo secoli Come traduttore non teme rivali. La sua prosa precisa e splendente ha l'ampiezza del periodare classico, senza intemperanze filologiche, tono riposato, disposando slanci contemplativi con placide distese di rappresentazioni sobrie, quiete, in stile agile e vigoroso È certo letterato di fama e merito universale, lirico tra i primi non solo di Spagna, ma del mondo. Tra le sue poesie, molte composte in carcere, ve ne sono di tali di cui un insigne critico, Paolo Rousselot, afferma che in esse « l'ardore dell'amor divino è reso con tanta grazia da superare S. Giovanni della Croce e S. Teresa ». Ricordiamo pure che fra Luigi curò l'apologia e l'edizione principale delle opere di S. Teresa, premettendo alla *Vida* una magnifica prefazione (Salamanca 1588).

Opera latina, Salamanca 1891-95, 7 voll. (esegetiche, I-III; commenti a S. Tommaso e a Durando, IV-VII), a cura di M. GUTIERREZ. — *Obras completas* in volgare, a cura di F. GARCIA, Madrid 1950, 2 voll. — *Obras poeticas*, I (Cuenca 1932), a cura di J. LLOBERA.

Alcune opere in particolare. *In Canticum Canticorum triplex explanatio* (Salamanca 1580; vers. it., Napoli 1796, 2 voll.). — *Traducción y declaración de los Cantares de Salomon* (Salam. 1798). — *In Psalmum XXVI* (ivi 1580). — *In Abdiam, in epist. ad Gal....*, (ivi 1589). — *De los nombres de Cristo* (ivi 1583; in « Clasicos castellanos », XXVIII, XXXIII, XLI, Madrid 1914-21, a cura di F. ONIS). — *Exposición del libro de Job* (Salam. 1779). — *La perfecta casada* (ivi 1583; Chicago 1903, a cura di E. WALLACE; vers. it., Venezia 1595, Firenze 1932). — *Poesias proprias* (Madrid 1631, con versioni sacre e profane; testo, trad. it., con introduz., note e bibliogr. a cura di O. MACRÌ, Firenze 1950).

BIBL. — A. COSTER, *Bibliographie de L. de L.*, in *Revue hispanique*, 59 (1923) 1-104. — In *Colección de documentos ineditos para la historia de España*, voll X-XI, si trova l'interessantissimo *Proceso* di L. de L. — OSSINGER, *Bibliotheca Augustiniana*, Ingolstadii et Augustae Vindelicorum 1768, p 503-4. — LANTERI, *Additamenta ad Crusenii Monasticon*, I (Vallisoleti 1890) p. 677-8. — HURTER, *Nomenclator*, III (1907) col. 228-30. — M. REVILLA, *Fray Luis de León, y los estudios biblicos en el siglo XVI*, El Escorial 1928. — ENC. IT., XXI, 638. — *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana*, XXIX, 1673-8. — MIGUELEZ in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 359-65. — A. F. G. BELL, Oxford 1925 (la miglior monografia, a tutt'oggi). — M. GUTIERREZ, *L. de L. y la filosofia españ del siglo XVI*, El Escorial 1929. — E. A. PEERS, *Studies of the spanish mystics*, I (London 1927) 289-344. — ID., *El misticismo en las poesias originales de Fr. L. de L.*, in *Bolet. de la Bibl. de Menendez Pelayio* 22 (1946) 111-31. — CRISOGONO DE JESÚS, *El misticismo de L. de L.*, in *Revista de espiritualidad*, I (1942) 30-52. — J. ZARCO, in *Rev. españ. de estudios biblicos*, 3 (1928) 281-413. —

D. Gutierrez, *La doctrina del Cuerpo mistico de Cristo en Fr. Luis de L.*, in *Rev. española de teologia*, 2 (Madrid 1942) 727-53. — P. M. Bordoy-Torrents, *Momentos históricos de la gloria de Fr. Luis de L.*, in *La Ciudad de Dios*, 154 (1942) 451-88. — Id., *Estudios sobre el glosario hebraico de Fr. L. de L.*, ivi 156 (1944) 465-80, 157 (1945) 125-47; 158 (1946) 5-20, 273-88. — F. Cantera, *Arias Montano y Fr. L. de L.*, in *Boletin de la Bibl. de Menendez Pelayo*, 22 (1946) 299-338. — A. Guy, *La pensée de Fr. L de L.*, Paris 1943. — K. Vossler, *Luis de L*, München 1943, 1946². — E. Kohler, *Fr L de L. et la théorie du nom*, in *Bullet. hispanique*, 50 (1948) 421-28. — A. Guy, *L. de L. et l'existentialisme*, in *Congreso intern. de filos.* Actas III, Barcelona 1948, p. 375-85. — S. Muñoz Iglesias, *Fr. L de L. teologo. Personalidad teologica y actuación en los «preludios de las controversias De auxiliis»*, Madrid 1950.

Alcuni studi testuali. — A. C Vega, *Hacia una edición critica de las poesias de Fr. L. de L.*, in *La Ciudad de Dios*, 159 (1947) 5-25. 161 (1949) 5-98. — J. Rog. Sanchez, *Fr. Luis de L. Poesias originales, estudio preliminar*, Madrid 1942. — C A Vega, *Los nueve nombres de Cristo. ¿Es son de Fr. L. de L.?* in *La Ciudad de Dios*, 157 (1945) 17-87; studio, tirato anche a parte, El Escorial 1945, in cui si conferma l'attribuzione al Nostro di questo scritto, nel quale il B. Orozco (v.) non avrebbe alcuna parte. — Id., *Documentos autógrafos de Fr. L. de L. de gran interés para su biografia*, ivi 157 (1945) 517-25 — Id., *S Juan de la Cruz y Fr. L. de L. Tres poesias inéditas*, ivi 156 (1944) 317-41. — J. M. Blecua, *Versos atribuidos a Fr. L. de L.*, in *Boletin de la Bibl. de Menéndez Pelayo*, 21 (1945) 305-47. — F. G. Olmedo, *Una nueva tradución del «Cantar de los cantares» atribuida a Fray L. de L.*, in *Razon y Fe*, 140 (1949) 52-70; cf. R. M. de Hornedo, *¿Tradujo Fr. L de L. en verso castellano el «Cantar de los Cant»?*, ivi, 141 (1950) 163-78; Olmedo nega l'autenticità della traduzione contenuta nel ms. 52 del Wadham College di Oxford (segnalato nel 1945 da J. Muñoz Sendino), sostenuta dal Muñoz, *Los cantares del rey Salomón en versos liricos, por Fr. L. de L*, in *Bolet. de la R. Acad. españ.*, 28 (1948) 411-61, 29 (1949) 31-98; lo stesso Munoz critica anche la tesi di A. C. Vega (in *Ciudad de Dios*, 159 [1947] 1-15) secondo cui la versione autentica è quella trasmessa da Marino.

LEÓN (*de*) **Ponzio Basilio**, agostiniano (1569-1629), n. a León, m. a Salamanca, professò a Salamanca (1592), insegnò teologia all'università di Alcalà, quindi a Salamanca, dove fu anche cancelliere, e riuscì a stabilirvi come direttiva la dottrina di S. Agostino e di S. Tommaso d'Aquino. « Teologo acutissimo, per erudizione e perizia nella dottrina sacra a nessuno inferiore, comparabile con pochi per acume e vivezza d'ingegno, per vigore di giudizio e forza d'eloquenza » (Hurter), lasciò molte e celebrate opere dogmatiche, morali, storiche, oratorie. tra cui è classico il *De sacramento matrimonii* (Salamanca 1624 e spesso in seguito). — Ossinger, *o. c.*, p. 703-7. — Lopez Bardón, *N. Crusenii Monastici contin.*, II (Vallisoleti 1903) 127-8. — Hurter, *Nomenclator*, III (1907) col. 890-2.

LEONARDI Giovanni, S. (1543-1609), n. a Diecimo (Lucca), m. a Lucca, fondatore (Lucca 1-IX-1574) dei ***Chierici Regolari della Madre di Dio*** o ***Leonardini*** (v. Ordini Relig., IV G).

Nato, ultimo di sette, da famiglia di discrete condizioni finanziarie (Giacomo e Giovanna Lippi), ed educato dal parroco di Villa Basilica, giovinetto di appena 15 anni si portò nella vicina città di Lucca, mandatovi dal padre per apprendere l'arte del farmacista. Uscito dal garzonato, si associò ad un artigiano che destinava i suoi risparmi a vantaggio dei poveri e dei pellegrini. Sua prima cura fu di trovare un'accolta di amici, coi quali potesse soddisfare, nell'emulazione, il desiderio di vita più santa. I « Colombini », associazione giovanile non molto dissimile per le pratiche e per gli intenti dalle attuali associazioni di Azione Cattolica, lo ascrivono nel loro numero; ben presto L., per l'esempio, per le trovate geniali, per lo spirito con cui sa condurre le pie adunanze, diventò il loro maestro. Meditava di farsi religioso, ma i genitori non gli diedero il permesso. A 26 anni intraprese umilmente gli studi ecclesiastici e nell'Epifania del 1573 veniva ordinato sacerdote. Nel confessionale, con prediche e conferenze, che attiravano gran folla di uditori, si diè con fervore all'apostolato emergendo tra i più grandi apostoli del secolo. Nel 1574 gli venne affidata la cappella della Madonna della Rosa per le sue adunanze. Rese ancora più varie ed efficaci le adunanze dei giovani, dando ad esse un'impronta simile a quella impressa da S. Filippo Neri ai giovani dell'Oratorio; fatti strumento di bene, essi divennero, dietro il suo esempio, impareggiabili maestri di catechismo, nella chiesetta che li accoglieva nella città di Lucca e nell'intiera diocesi. L'organizzatore pensò ad assicurare quest'opera provvidenziale per l'avvenire; e mentre tracciava catechismi e manuali per il popolo, segnò insieme, con poche, sapienti norme, la base di una *Congregazione della Dottrina Cristiana*, che ci meraviglia per la sua completezza e saggia praticità. Processioni di bimbi salmodianti o di uomini passati a penitenza, comunioni generali, Quarantore, immensi falò di libri ereticali o immorali, di cui Lucca rigurgitava, furono i primi frutti del suo apostolato, che fecero rivivere in Lucca i fervori già prima suscitati in Firenze dal Savonarola (v.).

In pari tempo, nella chiesetta di S Maria della Rosa, coi migliori compagni, dava vita ai *Preti riformati della SS. Vergine*, detti poi *Congregazione dei Chierici secolari della B. Vergine*, con lo scopo precipuo dell'istruzione dei poveri. Essa nacque e s'affermò in mezzo a contrasti, persecuzioni, difficoltà d'ogni genere. Per una adeguata formazione della comunità il L. si servì dapprima dei Domenicani di S. Romano in Lucca, p. Franc. Bernardini e p. Benedetto Onesti. Nel 1580 l'istituzione dovette lasciare S. Maria della Rosa e si trasferì in S. Maria Corteorlandini. Quivi l'8-III-1583 ebbe dal vescovo di Lucca, Aless. Guidiccioni senior, l'approvazione canonica, e tenne la prima adunanza generale, nella quale il L. fu eletto superiore generale con l'umile nome di « rettore ». Ma ecco che, essendosi il L. recato a Roma per ottenere l'approvazione degli Statuti, i suoi nemici in Lucca — magnati, eretici, ecclesiastici, alcuni membri della Congregazione stessa tra loro divisi — ottennero dal senato di Lucca un decreto che bandiva il L., assente, in perpetuo, sotto minaccia di severissime pene. Sette volte si era attentato alla sua vita; più efficace era stata l'arma della calunnia con la quale fu ripetutamente colpita la sua fama presso i superiori ecclesiastici e civili e presso il Papa. Il L. sopportò la gravissima, lunghissima prova con meravigliosa pazienza, fermezza, magnanimità e carità verso gli avversari.

Il L. era stato mandato in esilio perchè gli fosse precluso il campo d'apostolato. Il campo, invece, si allargò. Napoli, Nola, Aversa, Pistoia, Pescia, Siena . . . beneficiarono dell'opera apostolica dell'esiliato, il quale aveva trovato comprensione e sostegno presso il Papa. Il Papa l'aveva eletto, tra l'altro, commissario apostolico per appianare le divergenze sorte tra Nola e Napoli; aveva confermato l'istituzione del L. (Gregorio XIII, 1572–1585); e per mezzo del collegio cardinalizio aveva difeso il L. presso il senato lucchesse; difatti il L. ebbe il permesso di rientrare in patria; ma vi rimase pochi mesi, chè fu incaricato dal Papa di introdurre la riforma nei conventi di Montevergine e di Vallombrosa; e il 13–X–1595 (lett. apost. *Ex quo*), Clemente VIII approvava le costituzioni dell'Ordine e perciò lo esimeva dalla giurisdizione dell'Ordinario, lo cumulava di insigni benefici e lo poneva in perpetuo sotto la speciale protezione della S. Sede.

Quando (1597) il L. fu eletto una seconda volta rettore della Congregazione, scoppiò contro di lui a Lucca una rivolta generale; a sedar la quale si credette più opportuno annullare l elezione avvenuta. Il Papa allora nominò il L. visitatore apostolico di Lucca, con poteri amplissimi. Il Baronio (v.), divenuto protettore dell'Ordine (1603), fece nominare il L. superiore generale perpetuo; l'anno seguente raccolse a Roma il primo Capitolo generale, dove furono discusse e approvate le costituzioni da lui stesso già rivedute; e tanto sostenne l'istituzione da meritare di esserne considerato il secondo fondatore.

Nel 1605 il L. rientrava di nuovo in Lucca. Ma i suoi nemici avevano sparsa la voce che egli intendesse introdurvi l'Inquisizione. E il Santo durò molta fatica a disingannare il popolo ammutinato davanti alla porta del suo convento.

Stabilitosi a Roma (dal 1589 aveva fissato il domicilio a S. Girolamo della Carità), dove già aveva svolto gravissimi incarichi dando prove insigni di prudenza e di consumata santità, svolse intenso fruttuoso apostolato anche tra i Romani. Vi celebrò il secondo Capitolo della sua Congregazione (1608) e si adoprò per darle l'ultimo consolidamento. Era amico di S. Filippo Neri (v.), alla cui direzione si era affidato. Aiutò S. Giuseppe Calasanzio (v.) nel rilevare la sua Congregazione. Con G. B. Vives (v.) promosse in Roma (1603) una Congregazione di preti che attendessero alla propagazione della fede tra gli infedeli, donde poi si sviluppò il *Collegio Urbano di Propaganda Fide*, di cui il L. è considerato confondatore. Aveva sognato addirittura di estendere anche alle regioni degli infedeli l'opera sua e del suo istituto, che si esercitava fra poveri, rozzi, contadini. Ma S. Filippo ne l'aveva dissuaso facendolo convinto esser la volontà di Dio che egli lavorasse ad evangelizzare ed a corroborare nella fede specialmente l'Italia.

Morto in Roma « nella cenere e nel cilicio », fu dapprima sepolto nell'antica chiesa di S. Maria in Portico (poi S. Galla, in seguito nel 1935 distrutta per dar luogo alla Via del mare, tra S. Nicola e Bocca della Verità), offertagli dal card. Bart. Cesi, nella quale pochi anni prima nel (1601) aveva trasportato la sede della sua Congregazione. Quindi fu trasferito a S. Maria in Campitelli, che dal 1620 è la sede generalizia dell'Ordine, dove il L. riposa sotto uno splendido altare nella cappella destra della crocera. Delle sue virtù resero magnifica testimonianza, tra gli altri, il Neri, il Calasanzio, il Baronio che lo uguagliava al Neri, i Papi che lo considerarono uno dei campioni della riforma cattolica del clero e del popolo in Italia, secondo lo spirito del conc. Tridentino.

Lasciò una quarantina di scritti di dogmatica, di esegesi, di morale, dei quali solo alcuni pochi, adatti a ogni ceto di persone e utilissimi, videro la luce: cf Sarteschi, *De scriptoribus Congregationis Cler. Reg. a Matre Dei*, Roma 1753.

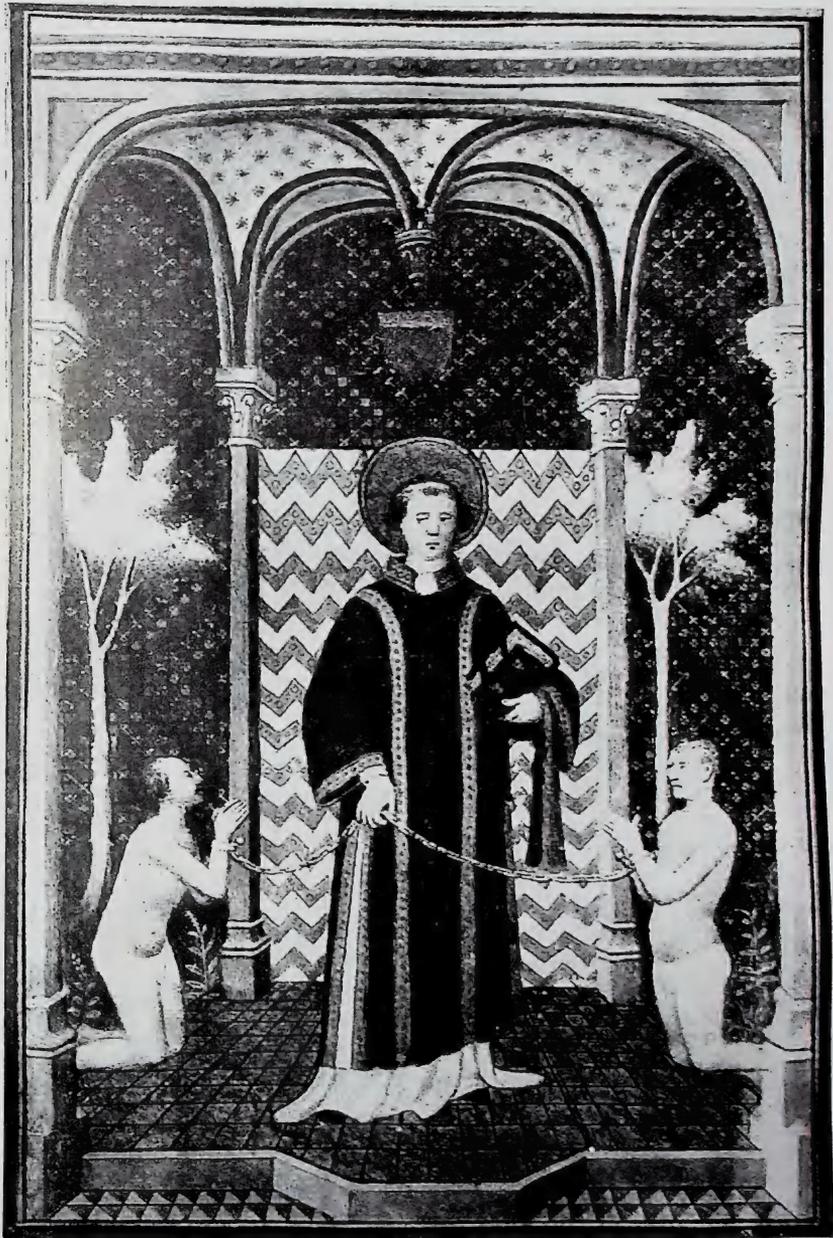
Riconosciuta l'eroicità delle sue virtù (27–XII–1757), fu beatificato da Pio IX il 10–XI–1861. Dopo il decr. « de non cultu » (31–VIII–1867: Acta S. Sedis, 3 [1867] 269 s), ripresa la sua causa (3–II–1934), fu canonizzato il 17–IV–1938: AAS 30 (1938) 107–9 (miracoli), 121–23 (decr. « de tuto », 13–III–1938), 149–51, 369–80 (canonizzazione). La sua festa fu estesa a tutta la Chiesa con Ufficio e Messa di rito doppio minore, 3–IV–1940: AAS 32 (1940) 311–16, e inserita nel Martirologio Rom. al 9 ott.: ivi 40 (1948) 129.

I Leonardini (v. Ordini Relig. IV G) ebbero (1614) da papa Paolo V il titolo attuale di *Chierici Regolari della Madre di Dio*, e furono elevati alla dignità di Ordine religioso da Gregorio XV nel 1621, e quindi (1623) ammessi a godere dei privilegi e delle esenzioni degli altri Ordini religiosi. Per richiesta del card. Ben. Giustiniani (v.), protettore degli Scolopi (v.), il breve 14–I–1614 di Paolo V decideva la loro unione con gli Scolopi: senonchè non potendo i L. rinunciare al ministero parrocchiale, nè gli Scolopi al ministero scolastico, l'unione fu ben presto sciolta (6–III–1617).

Lo scopo dell'Ordine è, oltre la santificazione religiosa dei suoi membri, l'apostolato sacerdotale parrocchiale in tutte le sue forme. La divisa non differisce molto da quella in uso tra il clero del secolo XVI: sottana nera, talare senza bottoni, colletto mobile rivoltato sul colletto della talare. L'Ordine non ebbe grande espansione. Fuori d'Italia si ricordano la fondazione del Principato di Monaco (1873), le recenti 3 fondazioni nel Cile, quella del Brasile (Botucatù, 1924).

Fra i religiosi insigni si segnalano i venerabili G. Batt. Cioni († 1623) e Ces. Franciotti († 1627), primi compagni del Santo a Lucca, i fratelli Ippolito († 1675) e Ludovico († 1700) Marracci, Dom. Perroni († 1729 a Canton in Cina, dove era stato mandato procuratore generale di Propaganda), Costant. Roncaglia († 1737) moralista, G. Dom. Mansi († 1779).

Bibl. — L. Marracci, Venezia 1617; Roma 1673. — Carlant. Evra, Roma 1758. — *ita del B. G. L.*, Roma 1861. — Pastor, *Storia dei Papi*, IX, p. 91, 140 e specialmente XI, p. 436–38 (la cronologia è in più punti errata: del resto è oscillante anche nei testi citati di AAS). — F. Ferraironi, *Tre secoli di storia dell'Ord. della Madre di Dio*, Roma 1939.

LEONARDI Pietro, servo di Dio († 1844), sacerdote veronese, autore di notevoli opuscoli, in parte mss., di spiritualità. — Cf. Giancrisostomo da Cittadella, *Il servo di Dio Don P. L. teologo del divino amore* e *La preghiera nella pratica e nella dottrina del Servo di Dio Don P. L.*, in *Palestra*

Il Santo libera due prigionieri. Miniatura del Libro d'oro del maresciallo de Boucicaut (1396).
Museo Jacquemart-André, Parigi.

La Vergine, Gesù e S. Anna. Museo del Louvre, Parigi.

Cartone per la S. Vergine e S. Anna. Londra, Galleria dell'Accademia.

Particolare del Battesimo di Gesù (in collaborazione col Verrocchio). Accademia, Firenze.

La Vergine delle rocce. Museo del Louvre, Parigi.

Leonardo da Vinci

Il musicista. Pinacoteca Ambrosiana. Milano. (Fot. Alinari).

La Gioconda. Museo Nazionale del Louvre. Parigi. (Fot. Alinari).

Adorazione dei Magi. Galleria degli Uffizi, Firenze. (Fot. Alinari).

Leonardo da Vinci

Cherubino Cornienti: Leonardo da Vinci con Ludovico il Moro nel refettorio delle Grazie. Milano, Gall. d'Arte moderna. V. anche *Cena* (L'ultima).

del Clero, 26 (1947) 340–44, 364-68, 391-95 e ivi 27 (1948) 67–72

LEONARDO: — 1) Da Besozzo (sec. XV), pittore d'affreschi e miniatore, figlio e scolaro di Michelino da Besozzo, lavorò per il duomo di Milano, a Napoli (S. Giovanni a Carbonara), alla corte di re Alfonso: v Enc. It., XX, 859.

2) Da Chio, O. P. (c. 1395–1459), n. a Chio (nell'Egeo), quivi domenicano, studiò in Italia, ove insegnò, certamente a Genova nel 1426 e a Perugia. Ritornato in Oriente, fu prima vicario generale della società dei Frati Peregrinanti, poi inquisitore (1431). Elevato da Eugenio IV all'arcivescovado di Mitilene (1444), nell'isola di Lesbo, fu col legato Isidoro di Tessalonica (v.) alla corte di Costantinopoli per la ratifica dell'atto di unione (1452). Ritornato a Chio dopo la presa di Costantinopoli (1453), venne poi in Italia per rendere noti i bellicosi preparativi dei musulmani. È probabile che morisse a Genova.

Scrisse: *De vera nobilitate* (1446) contro il *De nobilitate* di Carlo Poggio, edito da M. Giustiniani, Avellino 1657; una famosa relazione a papa Nicolò V sulla presa di Costantinopoli, edita a Norimberga nel 1544 e inserita in PG 159, 923-44; e un'altra relazione a Pio II per informarlo della caduta di Lesbo in mano ai Turchi (ed. Hopf, Königsberg 1866). — Quétif-Echard, *Scriptores O.P.*, I, 816-17. — R. Loenertz, *La société des Frères Pérégrinants*, Roma 1937, p. 64-70, 75-76. — G. Moravcsik, *Bericht des L. Chiensis über den Fall von Konstantinopel in einer vulgärgriechischen Quelle*, in *Byzant. Zeitschrift*, 44 (1951) 428–36.

3) Di Corbigny. v. L. di Vandoeuvre.

4) Da Giffone. v. De Rossi Leon.

5) Del Limosino. v. L. di Noblac.

6) Eremita, abbate di Noblac, nel Limosino, S. (sec. VI). La *Vita* di lui, non anteriore agli anni 1021–28, è piena di errori e di favole, e ci è impossibile intravvedere quali elementi storici poterono fornire la base alla celeberrima, diffusissima leggenda di S. L. Si narra che, nato da nobile famiglia franca ai tempi di Clodoveo, fu battezzato ed educato da S. Remigio vesc. di Reims (v.), il quale gli affidò la cura di istruire il popolo. L. vi si applicò con tanto zelo e successo che la corte in premio gli offrì un vescovado. L. ricusò l'onore e chiese in cambio di poter visitare i prigionieri e di liberare quelli che meritavano qualche grazia. Trascorse alcun tempo nel monastero di Micy, presso Orléans, dove governava l'abbate Massimino, indi si recò in Aquitania evangelizzando i popoli e compiendo strepitosi prodigi. Per sua intercessione la regina stessa fu salvata in un parto difficile; ond'è che il re donò al taumaturgo un possedimento a Noblac presso Limoges. Quivi L. visse eremita in una cella; raccogliendosi intorno a lui dei discepoli, innalzò un monastero di cui fu abbate. Gran numero di chiese, di centri abitati, di strade, di piazze, di foreste sono intitolate al suo nome in tutte le regioni d'Europa: tanto si diffuse il suo culto a partire dal sec. XI. — Festa 6 nov.

Bibl. — *Vita* antica, scritta probabilmente da un chierico di Noblac prima della metà del sec. XI, in *Mon. Germ. Hist. Scriptores rerum Merov.*, III, 394-99. — Acta SS. *Nov.* III (Bruxellis 1910) *die* 6, p. 139 ss, con commentario (p. 139–49), *Vita* antica (p. 149-55), due raccolte di *Miracula* (p. 155-73), *Vita et miracula* redatti da Valeramno vesc. di Naumbourg (p. 173-82), estratti dei *Miracoli* della raccolta di Inchenhofen in Baviera (p. 182-204) e di altre raccolte posteriori (p. 204-09). — F. Arbellot, *Vie de S. Léonard*, Paris 1863, sostenne senza ragioni plausibili che la *Vita* antica fu redatta nel sec. VII od VIII. Senza fondamento è anche l'opinione, ad es., di Oroux, *Hist. de la vie... de S. Léon.*, Paris 1760, secondo la quale la *Vita* apparsa nel sec. XI presuppone una biografia più antica per noi perduta: di fatto tacciono di L. tutti i Martirologi più antichi (in alcuni pochi esemplari compare bensì nel sec. X, ma si tratta di interpolazioni posteriori). La critica quasi unanimemente oggi accetta la tesi di Br. Krusch (*Mon. Germ. Hist.*, cit.) e di A. Poncelet (*Acta SS*, cit.), secondo cui, se L. visse davvero nel sec. VI, come si narra, il suo nome non varcò i confini di Noblac prima del sec. XI, quando comparve la detta Vita. — L'Abbé Nimal, *La vie de S. L., insigne patron des mineurs du bassin industriel de Liège*, Liège 1902². — Id., *L'ancienne légende de S. L.*, testo latino e vers. a fronte, Liège 1901, in uno studio critico introduttivo sull'origine della leggenda, accetta ancora l'opinione di Arbellot e tenta di dimostrare che la leggenda è anteriore al sec XI e fu redatta nel sec. IX; in un'appendice si tratta della iconografia religiosa del Santo nel sec. XV. — *La vie de Monsieur S. Léonard*, poema scritto verso il 1390 da Jean le Petit (il celebre teologo di Parigi, difensore del tirannicidio), ed. da M. P. Le Verdier, *Le livre de Champ d'or et autres poèmes inédits par M. Jean le Petit*, Rouen 1895, p. 181-213: l'autore mette in versi la *Vita* di L. corrente, aggiungendo di suo (vv. 455-702) avvenimenti relativi al santuario normanno di Basqueville. — Le biografie di M. Parascandolo, *Vita di S. L. abate*, Napoli 1894; Anon., *Vita di S. L. confessore, patrono di Malgrate*, Lecco 1894; Ant. Spagnolo, *Vita di S. L. romito del Limosino. Storia del suo culto e de' principali miracoli*, Verona 1901, sono di scarso valore, forse utili soltanto per le notizie sul culto locale di S L. Per quest'ultimo punto v. anche, ad es., R. Flahault, *S. Léonard ermite en Limousin, vénéré à Spycker*, Dunkerque 1893; cenni sparsi in Analecta Bolland., 49 (1931) 187 s, 50 (1932) 409, 53 (1935) 183, 55 (1937) 154, 56 (1938) 194, 57 (1939) 428, 59 (1941) 526 s, 60 (1942) 262, 65 (1947) 314. — Un celebre miracolo di S. L.: A. Poncelet, *Boémond et S. Léonard*, in *Analecta Bolland.*, 31 (1912) 24-44; cf. R. B. Yewdale, *Boemond I, prince of Antioch*, Princeton 1924: il principe, caduto in mano agli infedeli (1100-1103), implorò e ottenne la liberazione da S L., venerato in Francia come protettore dei prigionieri, e, sciogliendo il voto, si recò in pellegrinaggio alla tomba di S. L. a Noblac.

7) L. da Portomaurizio, S., O.F.M. (1676-1751). Nacque il 20 dicembre da Domenico *Casanova*, marinaio, e da Anna Maria Benza, ottimi cristiani, nel battesimo fu chiamato *Paolo Girolamo*. Già a due anni era orfano di madre; nullameno ebbe buona educazione e dimostrò fin da fanciullo ottima indole. A 12 anni passò a Roma presso lo zio paterno, Agostino. Nel Collegio Romano — l'attuale università Gregoriana, che ogni anno ricorda tanto alunno, facendo feria — studiò umanità e rettorica, poi, per tre anni, filosofia. Anni di studio e insieme di intensa pietà e di apostolato fra i compagni; fece parte dell'Oratorio del P. Caravita ed ebbe buoni direttori spirituali.

Superate varie difficoltà, nel settembre del 1797, non senza una vocazione speciale, entrò fra i Minori Riformati a S Bonaventura sul Palatino, prendendo il nome di Fr. Leonardo: emise i voti nel-

l'ottobre 1798, e, terminato il quadrienno di teologia, il 23 settembre 1702 fu ordinato sacerdote. Destinato all'insegnamento della filosofia, dovette sospenderlo per debolezza di petto: i soggiorni a Napoli e a Vallecorsa non valsero ad arrestare il morbo. Fu inviato in patria. Quivi cominciò a propagare il pio esercizio della *Via Crucis,* di cui sarà sempre fervido apostolo. A trent' anni, riavuta la salute per intercessione della Vergine, iniziò le missioni al popolo, andando sempre a piedi nudi fino al penultimo anno di vita, in cui ebbe ordine da Benedetto XIV di portare i sandali.

L' apostolo. L. fu missionario fra i fedeli. Dal suo primo campo di apostolato, la diocesi di Albenga, nel 1709 è invitato a Firenze a fondarvi un « Ritiro »: così inizia il lavoro apostolico, che, in Toscana, nel genovesato, nelle zone limitrofe, condurrà per 22 anni, con immenso frutto per le anime Chiamato nel 1730 dal card. Barberini a Roma, irradia la sua attività in tutti gli Stati Pontifici, nelle regioni confinanti, non esclusa la Toscana, dove è richiesto dalla famiglia ducale e dalla nobiltà, che lo hanno per consigliere e direttore. Quasi ogni anno teneva in Roma quattro o cinque missioni; e, come in altre parti, non bastando le chiese, spesso doveva predicare sulle piazze. Vescovi, principi, cardinali, gli stessi Pontefici lo ebbero carissimo e andavano ad ascoltarne le prediche. Memorabili furono le missioni di Roma del 1740, e del 1750 in occasione del giubileo, con la « Via Crucis » al Colosseo; Benedetto XIV non solo volle assistere alle prediche in Piazza Navona, ma anche fare la sua confessione generale al S. Altre missioni straordinarie furono pure quelle di Livorno, di Firenze, di Genova, di Gaeta e di Civitavecchia alle truppe marinaie. Molti prodigi, strepitose conversioni e, alcune volte, gravi castighi divini accompagnavano la sua predicazione. Non era raro il caso che, durante la predica, il S. si disciplinasse: la gente, invocando misericordia, non tornava a casa senza essersi prima confessata.

L., fin dall' inizio, s' era fatto un *Regolamento* per il buon esito delle missioni Era accompagnato da due o più confratelli, che l'aiutavano a predicare e specialmente a confessare. La missione durava non meno di 15 giorni e non più di un mese. La sua predicazione era eminentemente pratica e morale. Spesso L. si adoprava anche a ristabilire la concordia, togliendo odii e discordie: ad es., nel 1743-44 tentò, e in parte riuscì, di rappacificare la Corsica con Genova, svolgendo un'azione, oltrechè apostolica, anche diplomatica. Dettava precise direttive pratiche ai sacerdoti addetti alle confessioni, affinchè seguissero una stessa linea: precauzione necessaria in quel periodo di conflitti teologici sui sistemi morali. Erigeva e praticava la « Via Crucis » (ne eresse oltre 572); diffondeva la devozione al SS. Nome di Gesù e al S. Cuore, l' adorazione perpetua; istituiva o riformava confraternite. Si applicava alle missioni tutto l'anno, esclusi il periodo di Quaresima e un periodo d'estate, in cui si raccoglieva al « Ritiro » del Palatino, o di Firenze, o dell'Incontro, per pensare a sè stesso. Ebbe singolare cura, sia durante le missioni sia in altri tempi, dei monasteri di monache. Per circa 44 anni, L. condusse questa vita eroica: era meraviglioso che egli, così cagionevole di salute, sopportasse incredibili fatiche di predicazioni lunghe, di viaggi difficili, di penitenze eccezionali, mentre parecchi suoi compagni, di lui più robusti, o si ritiravano o soccombevano. Pio XI, il 17 marzo 1923, costituiva Patrono delle missioni e dei missionari fra il popolo cristiano, questo « solerte e strenuo banditore della divina parola, che percorse nelle sue sacre spedizioni quasi tutte le regioni d'Italia. Uomo potente nelle opere e nelle parole, dinnanzi a Dio e al popolo, operò innumerevoli conversioni, riducendo a penitenza, con l'efficacia della parola, non meno che con la santità della vita, molti uomini infangati nel vizio »: AAS XV (1923) 197.

Il religioso. Giovanetto studioso sotto i Gesuiti, diretto spiritualmente dall'oratoriano P. Griffonelli, L. trovò la pienezza della propria anima nella « riforma » francescana Percorse l'Italia in tutti i sensi, ma cercò le solitudini dei « Ritiri » per unirsi più facilmente a Dio: il Monte delle Croci a Firenze, a Prato, a Porto Maurizio, l'Incontro, bella vetta dominante Valdarno, furono sue opere e, col Palatino, le sue sorgenti spirituali: per esse lavorò e combatte quando sembrarono pericolare. Nel 1717 si fece un *Ristretto dei proponimenti,* riveduti altre due volte e controllati ogni anno: in essi traspare tutta l'anima generosa, privilegiata di L., l' amore della povertà, del disprezzo, lo spasimo verso il più e il meglio, verso la perfetta unione con Dio. Nella direzione degli altri L. è maestro di prudenza, di mitezza, di discrezione e di semplicità Il successo delle missioni si deve certo alla sua arte oratoria intuitiva, popolare, piena di risorse attuali, trascinatrice, ma specialmente all' azione di Dio che si concedeva a questo campione di santità e di austerità.

Lo scrittore. L. lasciò scritte alcune opere notevoli, come i ricordati *Proponimenti* e il *Regolamento delle missioni* (editi già nella prima *Vita,* redatta 5 anni dopo la morte del S. dal P. Raffaele da Roma); *Esercizio della Via Crucis: Il discorso mistico e morale da farsi dopo la missione per unire in sacra lega tutt'i confessori; Direttorio della confessione generale a' confessori ed a' penitenti; Tesoro nascosto, ovvero pregi ed eccellenze della S. Messa*; *Viaggi* (prediche durante la Via Crucis) ; *Lettere;* il *Quaresimale* e le *Prediche delle missioni.* Circa il loro valore, basti dire che S. Alfonso de' Liquori adottò il sistema morale di L., equilibrato, esente da Giansenismo (v.) e da Quietismo (v.), citandolo nella sua *Theologia moralis* e nella *Praxis confessoris.*

Le sue opere furono edite molte volte, ma attendono ancora un'edizione completa e critica. La migliore ediz. è tuttora quella di p. Ben. Innocenti, O.F.M., *Prediche e lettere inedite*, Quaracchi 1915; Id., *Operette e lettere inedite* con documenti vari e tre tavole fuori testo, Arezzo, Beucci 1925; Id., *Prediche delle missioni* con aggiunta di necrologie, lettere e documenti inediti e quattro tavole fuori testo, ivi 1929. S. Gori ha raccolto *Massime e pensieri*, Milano (« Opera della Regalità di N.S.G. Cristo ») 1951. La parola di L. era immediata, originale; ma nelle prediche scritte L. mostrò non poche dipendenze dai due Segneri (v.).

Il S., terminate le missioni di Roma del 1749-1750, nel marzo del 1751, per ordine di Benedetto XIV, si portò, in calesse per la prima volta, a Firenze, a Lucca e nel bolognese alpestre, spingendosi fino a Ferrara, dando missioni continuamente. Fu l'ultima fatica e l'ultimo trionfo. A metà

novembre partiva da Bologna; passando per Loreto e Foligno, dove, sfinito, celebrò il 23 novembre l'ultima Messa (« Fratello, disse al compagno, vale più una Messa che tutti i tesori del mondo »), entrava in Roma il 25 novembre sul tramonto e il giorno seguente moriva. Il Papa, avutane notizia, esclamò: « Abbiam perduto assai; ma abbiamo guadagnato un protettore in cielo ». Venne beatificato da Pio VI il 14 giugno 1796 e canonizzato da Pio IX il 29 giugno 1867. Festa 26 nov.

BIBL. — *Opere complete*, Roma 1853 s, 13 voll.; Venezia 1868 s, 5 voll. — v. sopra, B INNOCENTI, *o. c.* Rassegna bibliografica fino al 1947, a cura di H. SCHMIDT in *Arch. franc. hist.*, 40 (1947) 208-75 (nn. 1-112 studi sul S.; nn. 113-437 edizioni delle opere). — *Vite*, scritte da RAFFAELE da Roma (Roma 1754), SALVATORE di Ormea (ivi 1867), L. WÖRNBART (Innsbruck 1869), LÉOP. DE CHÉRANCÉ (Paris 1905), G. GOYAU (*Figures francisc.*, ivi 1921), G. FERRARI (Lucca 1934), G. CANTINI (Roma 1936), H. VERBIJ (Maeseyck 1946, in olandese), B. M. TOMATIS (Roma 1949, Ediz. Paoline, « Piccole vite dei Santi »), CES. GUASTI (Prato 1867; Milano 1951, ristampa).

B. BOGATTI, *La direzione spirituale di S. L. da P. M*, in *Studi franc.*, 44 (1948) 9-111. — Ivi 47 (1951), vari studi. — A. WALLENSTEIN, *Die Bedeutung des hl. L. von P. M für die Verbreitung der Kreuzwegandacht*, in *Kirchengeschichtl. Studien P. M Bihl* (Colmar 1941) 286-313. — ID., *Die beiden Novizenmeister* [Bernardino da Calenzana e Cristino da Oneglia] *des hl. L. v. P. M. und ihr geistiger Einfluss auf ihn*, in *Arch. francisc. hist.*, 38 (1945) 40-81. — B. INNOCENTI, *Relazione della missione data da S. L. da P. M. nel 1747 a Medicina* (*Bologna*), ivi 39 (1946) 238-78, con molti doc. contemporanei. — Altri articoli sulla stessa rivista: 17 (1924) 453-56 (Benedetto XIV e L., di L. LEMMENS), 38 (1945) 82-105 (A. WALLENSTEIN). — B. INNOCENTI, *Il p. Tommaso da Spoleto e S. L. da P. M.*, in *Studi franc.*, 45 (1949) 68-77. — A. WALLENSTEIN, *Vocazione e preparaz. missionaria di S. L. da P. M.*, in *L'Italia francesc.*, 25 (1950) 180-86. — ID., *Lo scopo e il metodo delle missioni popolari secondo S. L. da P. M.*, ivi, p. 230-47 (osservazioni sul cit. « Regolamento »); anche in *Paulus. Zeitschr. f. ausserordentliche Seelsorge* 21 (1949) 95-108. — C. VAIOLI, *Le missioni di S. L. a Monghidoro*, Bologna 1951. — D. SCARAMUZZI, *S. L. da P. M. a Roma*, in *L'Osserv. Rom.*, 3-4 dic. 1951. Sullo stesso giornale numerosi articoli in occasione del bicentenario della morte del S.: v., ad es., 10-IX-1949 (*Il patrono delle missioni indigene attraverso il suo epistolario*), 24-IX 1950 (*L. da P. M missionario*), 7-IV-1951 (*Verso il II cent. di S. L. da P. M.*). — B PESCI, *Il cacciatore del Paradiso*, in *Ecclesia*, 10 (1951) 534-37. — Lettere di Pio XII, 28-II-1951 e 12-III-1951, in AAS 43 (1951) 311-14.

8) **L.** *de* **Rubeis**. v. DE ROSSI L.

9) **L.** *de* **Saint-Martin** (al secolo *Francesco de Muliè*), carmel. scalzo (1716–1795), n. a Courtrai, religioso dal 1734 (a Lovanio), prete nel 1739, coprì varie cariche nell'Ordine (provinciale della provincia fiammingo-belga nel 1781-84) e con gran fama insegnò S. Scrittura per 21 anni. Morì a Gand lasciando rinomati scritti: *Examina scripturistica* (Gand 1764-72, 11 voll., introduz. e commento a tutti i libri della Scrittura; 2ª ediz. migliorata, 1778 ss); *Summa scripturistica tripartita* (ivi 1774-76, 3 parti in 4 voll.: sinopsi biblica, discussione delle difficoltà della Bibbia, prospetto cronologico del Vecchio e del Nuovo Test.); due scritti ascetici, in fiammingo, « sulla fede e la speranza » (ivi 1790), « sulla carità » (ivi 1788); note alla « Storia di Gand », in fiammingo, di Giov. L. Roothaese († 1763) da L. pubblicata (ivi 1781); una relazione ms. del suo viaggio a Roma (1791). — Bibl. presso ANASTASE de S. Paul in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 398 s. Aggiungi: HURTER, *Nomenclator*, V², col. 360.

10) **L.** da **Scio**. v. L. DA CHIO.

11) **L.** di **Ser Giovanni**, valoroso orefice fiorentino, fiorito nella seconda metà del sec. XIV, cui si debbono le rappresentazioni bibliche sul lato sinistro dell'altare argenteo di S. Jacopo nel duomo di Pistoia (1361-64, in collaborazione col suo maestro Francesco di Niccolò) e le scene della vita di S. Jacopo sul lato destro (1367-71). Con Betto di Geri nel 1366 aveva iniziato i lavori per la fronte dell'altare del battistero di Firenze, con scene della vita di S. Giov. Battista.

12) **L.** da **Udine**. v. MATTEI L.

13) **L.** di **Vandoeuvre** (*Vendoeuvre*), S., di incerta origine, venne nel Mans, dove fu eremita e abbate (sec. VI ?). Fu sepolto a Vandoeuvre, indi, si dice, traslato a Corbigny (dioc. di Nevers). Festa 15 ottobre e 26 nov. — Le *Vite* di lui (*Bibl. hag. lat.*, n. 4859-61) sono tutte tardive. La prima è in ACTA SS. *Oct.* VII-I (Paris.- Ramae 1869) *die* 15, p. 47 s; il commentatore (S. van Dijck) la ritiene di poco posteriore alla morte del Santo (l'autore dice di aver appreso dagli stessi discepoli del S. alcuni particolari), ma le sue ragioni non sono convincenti. L. di V. apparteneva al gruppo « eorum Sanctorum qui, tempore Innocentii episcopi, advenientes et peregrinam vitam ducentes in pagum Cenomannicum venerunt » (*Vita* cit , n. 2, p. 47 E). Fondò un romitaggio sul fiume Sarte, ma nulla prova che fosse monaco a Micy come afferma una altra *Vita* (cf. ivi, commentario, n. 5, p. 46 B; ACTA SS. *Jun.* I [Ven. 1741] *die* 3, p. 299, n. 6), la quale fonde e confonde insieme particolari delle vite di L. da V. e di L. da Noblac. — Cf. A. PONCELET, *Les Saints de Micy*, in *Analecta Bolland.*, 24 (1905) 85 s.

14) **L.** da **Vinci** (1452-1519), n. (illegittimo) a Vinci, m. nel castello di Cloux in Amboise, pittore, architetto, scultore, musico, matematico, inventore e scrittore di fama universale, la più completa espressione dello spirito umano, la figura più eminente del Rinascimento.

Studia dapprima col Verrocchio, poi nel 1485 è chiamato da Lodovico Sforza a Milano. Occupato il Milanese dai Francesi, L. abbandona la Lombardia e percorre l'Italia centrale. Dimora per anni a Roma e a Firenze, dove lavora lungamente attorno alla *Gioconda*, ultimo sviluppo del suo genio. Nel 1515, Francesco I lo persuade ad andare in Francia dove vecchio e stanco, si occupa quasi esclusivamente di studi di matematica e di ingegneria. Pur limitandoci a notare le caratteristiche di L. quale pittore religioso (trascurando di insistere sulla sua complessa e gigantesca personalità di artista, di scienziato, pensatore), ci avverrà lo stesso di rintracciare sotto la forma dei capolavori pittorici di L. il nucleo vitale della sua idea e della potenza della sua intuizione, per cui si innalza tra gli spiriti più eccelsi, avendo per ali la fantasia audace del sogno e la positiva precisione della realtà.

Al periodo « verrocchiano » risalgono (restando alle opere di soggetto sacro) l'Angelo nel *Battesimo*

di Cristo del Verrocchio, l'*Annunciazione* degli Uffizi, l'*Annunciazione* del Louvre, la *Madonna del garofano* della Pinacoteca di Monaco, e altre opere minori o incompiute, rimaste in disegni, o di dubbia attribuzione. La scuola si appalesa in diversi particolari, ma nel complesso gia trionfa una spiritualità tutta leonardiana, e una distribuzione abilissima di ombre e di luci. Scompare forse l'intensa espressione mistica che alla Madonna e al Divin Figliuolo davano le rigide forme del Trecento e le più recenti maniere di Lippi e di Botticelli, ma non per questo le raffigurazioni di L. perdono di intima vitalità religiosa Quando L. si accinge a dipingere l'*Adorazione dei Magi* della Galleria di Firenze, è nel pieno sviluppo della sua forza creatrice e del suo genio novatore. Per la prima volta la figura umana è liberata da ogni impronta medievale o antica: dai movimenti lascia trasparire l'anima. È l'applicazione iniziale dei postulati artistici professati da L. nel suo *Trattato della pittura*, e per ciò il lavoro assume capitale importanza. Strettamente connesso per stile all'Adorazione, è il *San Gerolamo nel deserto*.

Segue il periodo milanese, culmine dell'attività di L. A dar l'idea della potenza mentale ed artistica raggiunta in questo tempo e della coscienza viva che ne aveva, basti la celebre lettera che L. allo scoppiar della guerra fra il ducato milanese e la repubblica di Venezia, scrisse a Lodovico il Moro, definita il più alto ed orgoglioso documento della genialità d'un uomo: « ... So in la obsidione di una terra togliere via l'acqua de' fossi e fare infiniti ponti, gatte e scale e altri instrumenti pertinenti a ditta expedizione ... Ho ancora modi di bombarde comodissime e facili a portare, e con quelle buttare minuti sassi a similitudine quasi di tempesta... In tempo di pace credo di soddisfare benissimo, al paragone di ogni altro, in composizione di edifizi pubblici e privati, e in condurre acque da un loco ad un altro. *Item* condurrò in scultura di marmore, di bronzo e di terra, simile in pictura, ciò che si possa fare a paragone di ogni altro, e sia chi vuole... E se alcune delle sopradette cose a alcuno paressino impossibile e infattibile, mi offro paratissimo a fare esperimento ».

Il primo grande lavoro di questo periodo è *La Vergine delle rocce*. Perduto l'originale, se ne conservano due copie, a Londra e a Parigi. La novità della composizione, la colorazione suggestiva, la potenza fantastica dello sfondo e il gioco inconsueto delle luci, presentano il suggello inconfondibile di un intelletto sublime. In tutta la tenebrosa intonazione del quadro trionfa il lume che spiritualizza le carni delle figure e che emana dal Bambino Gesù ed accentua l'umanità del volto e degli atti per il contrasto della circostante asprezza petrosa della natura. Una ineffabile grazia aleggia sulla composizione, che si trasfonde nello spirito di chi contempla come divino conforto. C'è l'accordo misterioso di un senso profondamente umano e di un fascino di suprema idealità. Accanto alla « Vergine delle rocce » sta degnamente, per la stessa commozione che suscita nell'anima, la *Sant'Anna* del Louvre.

Massima opera del periodo milanese (oltre la statua dello Sforza distrutta in occasione della calata dei Francesi) è *L'ultima Cena*, affresco che grandeggia in S. Maria delle Grazie e che, sebbene in disperate condizioni, ancora sgomenta chi lo contempla. La scena è avvolta dalla solita penombra, e le finestre in fondo — come gli spaccati delle rocce nel quadro del Louvre — non le recano la luce. Le figure si agitano, colossi vibranti in vibrante atmosfera, e la ragione psicologica di ognuna, nella commozione dell'ambiente, si esalta di eroico lirismo. L. in questo dipinto abbandona le tradizioni che volevano rappresentato Cristo nel momento in cui il traditore è già designato; L. sceglie un momento antecedente come quello adatto a provocare maggiore varietà di effetti, quando cioè Gesù ha appena pronunciato le parole: « Uno di voi mi tradirà ». Di qui la prodigiosa grandezza del dipinto. L'emozione intensa dei personaggi che passa nell'atteggiamento del corpo, nelle linee delle mani e del volto, nella luce degli occhi; e poi la scomposizione in terzetti di tutto il gruppo dei Dodici, che suscitava lo stupore di Goethe, e il gesto di Giovanni a destra e di Matteo a sinistra, che collega mirabilmente i singoli gruppi, e nel centro, fra tanta tempesta di sorpresa, di dolore, di smarrimento, di cruda curiosità, sta salda e trionfante, nella divina melanconia del suo volto, la figura di Gesù. Il gesto delle sue mani è di rassegnazione e di pace: nulla si muta di quanto è scritto. « Il capo inclinato, la fronte bellissima, lo sguardo pieno di profonda comprensione, appaiono raccolti nella comunicazione con Dio Padre Gesù solo, mentre attorno a lui tutti sono dominati da affetti e da passioni umane, non ha interrotto la preghiera, la comunicazione col Padre, nella luce dello Spirito. La preghiera interiore che sale al viso raccolto, assorto, indicibilmente grave, rende così grande sopra le altre questa figura. Qui Gesù è il centro di tutta la liturgia cristiana sorta dalla Cena del Redentore e da lui illuminata quale mediatore fra Dio Padre e l'uomo ».

Ultimo grande lavoro di L. e di dubbia religiosità, è il *Battista* del Louvre, eseguito in Francia nei suoi ultimi anni con tale misteriosa maestria di ombre e di luci che sembra riflettere la sintesi esteriore di uno spirito che visse e vive tra chiarezze abbaglianti e impenetrabili oscurità.

Nelle sue rare opere di pittura trasfigurò con novissima poesia chiaroscurale i valori stilistici del Quattrocento fiorentino (forma organicamente articolata e spazio prospettico), da lui riassunti in armonici e accentrati nessi compositivi. I suoi instancabili interessi spirituali si rispecchiano in tutta la loro formidabile complessità nell'immenso « corpus » di disegni e di note, in cui a osservazioni di carattere tecnico e scientifico si accompagnano misteriose visioni cosmiche e figure di spiritualissima grazia, di fascinosa bellezza.

Alcuni mettono in dubbio se L. avesse fede religiosa positiva; altri, per la sua magnificenza intellettuale, presumono che egli sia stato nell'umano la più perfetta immagine del Padre ... e invitano a raccogliersi sulle sue opere, a credere nell'anima di L., come pochissime illuminata di sovrumana luce. Il fedelissimo Francesco Melzi, a cui L. lasciò per testamento (23-IV-1519) manoscritti e disegni, annunciava ai fratelli di L. la morte del grande, così: « Tal uomo ... passò dalla presente vita alli 2 maggio [1519] con tutti gli ordini della S. Madre Chiesa e ben disposto ... Iddio onnipotente gli conceda eterna quiete ».

BIBL. — E. VERGA, *Bibliografia Vinciana*, Bologna 1931, 2 voll., poco meno di 3000 numeri (dal

1493 al 1930) tra edizioni e studi. A correzione e a complemento, v. G. CALVI in *Arch. stor. lomb.*, 59 (1932) 560-68, L. H. HEYDENREICH in *Zeitschr. f. Kunstgesch.*, nuova serie, 1 (1932) 67-71. — ENC. IT., XX, 859-97. — Contributi più recenti:

Scritti letterari di L., Milano, Rizzoli 1952. — *Tout l'oeuvre peint de L. de V. en couleurs* (anche le opere all'Ermitage di Leningrado e al museo Czartoriski di Cracovia), Paris 1950 (« Galerie de la Pléiade »), « somma » vinciana, con testi e commenti di grandi scrittori: Stendhal, Valery, Goethe, Chateaubriand, Hegel, Ruskin, Th. Gautier, Wilde, Michelet, W. Pater, H. James, Nietzsche... — C. BARONI, *Tutta la pittura di L.*, Milano 1952, con bibliogr. essenziale (p. 45 s). — C. CALVI, *Vita...*, Brescia 1936. — K. CLARK, *L. da V.*, Cambridge 1939. — R. MARCOLONGO, *L. da V. artista scienziato*, Milano 1950³. — MOSTRA DI L. DA V. *Catalogo*, Milano 1939, e *L. da V.*, Novara, Ist. geogr. de Agostini 1940 (pp. 516) con 15 tav. a colori, più di 2000 riproduzioni e ampia bibliogr.: magnifica impresa dovuta a una quarantina di specialisti. — A. FARINELLI, *L. e la natura*, Milano, Bocca 1939. — F. BOTTAZZI, *La mente e l'opera di L. da V.*, Città del Vaticano 1941. — ST. BOTTARI, *L.*, Bergamo 1942. — L. H. HEYDENREICH, *L.*, Berlin 1943. — B. CONCA, *L.*, Torino 1942. — I. CINTI, *L. da V.*, Napoli 1942. — R. L. DOUGLAS, *L. da V. His life and pictures*, Cambridge-Chicago, Univ. Press. — ID., *L. and his critics*, in *Burlington Magazine*, 81 (1942) 238-47, 268-74. — M. JOHNSON, *L.'s fantastic drawings*, ivi 80 (1942) 141-45, 81 (1942) 192-95. — P. VULLIAUD, *La pensée esotérique de L. de V.*, Paris 1945: l'esoterismo stregonesco di L. è leggenda; le pitture di L. sono tutte ispirate a un simbolismo molto preciso, la cui chiave è da cercarsi presso gli autori medievali e parecchie « scoperte » di L. (così pensa l'autore, accettando la tesi di E. Mâle) si trovano anticipate nei secoli precedenti. — E. BODMER, *Disegni di L. da V.*, Firenze, Sansoni 1943². — A. E. POPHAM, *Les dessins de L. de V.*, introduz., note e catalogo, vers. franc. di E. Bille-De Mot, Bruxelles 1947. — L. H. HEYDENREICH, *I disegni di L. da V. e della sua scuola conservati nella Galleria dell'Accad.ª di Venezia*, Firenze 1949. — L. DEMONTS, *Les dessins de L. de V.*, Paris (Musée du Louvre). — O. GIGLIOLI, *L. Iniziazione alla conoscenza di lui e delle questioni vinciane*, Firenze 1944. — F. BÉRENCE, *L. de V., ouvrier de l'intelligence*, Paris 1947. — I. A. RICHTER, *L. da V. « Paragone ». A comparison of the arts*, introduz. e vers., London, G. Cumberlege. — J. KUHN, *Die Darstellung des Abendmahls im Wander der Zeiten. L. da V.*, Sciaffusa 1948. — A. VALLENTIN, *L. e il suo tempo*, Milano 1949, vers. dal francese (Paris, Gallimard) di E. Cavallotti. — R. MAZZUCCONI, *L. da V.*, Firenze, Vallecchi 1949. — R. WEYL, *Die geologischen Studien L. da V.s und ihre Stellung in der Gesch. der Geologie*, in *Philosophia naturalis*, 1 (1950) 243-84: L. anticipa le moderne scienze paleontologiche e preistoriche; tra i suoi predecessori si cita S. Alberto M., alle cui teorie L. si ispirò. — G. BELLINCIONI, *L. da V. fondatore della scienza idraulica*, Firenze 1952. — G. GENTILE, *Il pensiero di L.*, Firenze, Sansoni. — *L. « omo sanza lettere »*, scritti vinciani con introduz. e commento di Giuseppina FUMAGALLI, ivi. — *L. L'occhio nell'universo*, a cura della stessa, ivi. — L. VENTURI, *L. da V.* (lezioni litograf.), Roma 1952. — M. BRION, *L. de V.*, Paris 1952. — E. PETRINI, *L.*, Brescia 1952.

LEONARDUCCI Gaspare (1685-1752), n. a Venezia, m. a Cividale nel Friuli, dei regolari Somaschi (in S. Maria della Salute a Venezia). Insegnò lettere a Venezia (dove ebbe come discepolo Jac. Stellini) e nel Collegio Clementino di Roma. Fu in seguito parroco di S. Croce in Padova, quivi rettore del Collegio di S. Croce, poi del Collegio di Cividale. È autore di molti scritti di pietà (*Considerazioni cristiane morali*, Padova 1739; *Del modo di ben comunicarsi e confessarsi*, ivi 1732) e di erudizione varia, buon compositore di versi italiani e latini. È notevole il suo poemetto in terza rima: *La Provvidenza* (Venezia 1739) nel quale i fatti biblici rispondenti al suo assunto sono messi in vista con gravità di concetti e con facile espressione d'arte: per la forma di visione fu considerato un precursore del Varano e del Monti. — T. BORGOGNO, *Biografia di G. L.*, in *Album*, 5 (Roma 1939).

Leone, Papi.

LEONE I, *Magno*, S. (440-461), **Padre e Dottore della Chiesa.**

A) Il *Liber Pontif.* lo dice toscano, nato da un certo Quinziano, a noi ignoto. Tale notizia non ha ragione d'essere sospettata anche se L. in qualche lettera chiama Roma la sua patria (cf. *Ep. 31*, 4; PL 54, 794); la stessa nota è ripetuta dal suo segretario Prospero d'Aquitania. Volterra pretende d'essere la sua città natale, senza poter addurre argomenti probativi.

Degli anni che precedono il suo pontificato poco si conosce di L. Studiò gli autori latini (non i greci), come si può rilevare anche dal suo scrivere facile, composto, elegante. Entrato nella carriera ecclesiastica, lo troviamo presto in uffici importantissimi. Anche se l'acolito romano di nome L., che porta al vescovo di Cartagine Aurelio una lettera del prete Sisto (il futuro Papa), non è il Nostro, certo è che L. tiene sotto papa Celestino (422-432) un posto di grande responsabilità.

I suoi interventi sono di sommo rilievo; nel 430 Giov. Cassiano, invitato da L., pubblica i suoi libri contro Nestorio; nel 431 Cirillo d'Alessandria scrivendo a Roma per informare la S. Sede circa il vescovo di Gerusalemme Giovenale, scrive anche a L.; verso la stessa data papa Celestino, scrivendo ai monaci della Provenza circa la questione pelagiana della grazia e dell'autorità di S. Agostino, aggiunge alla lettera una raccolta di documenti pontifici e conciliari (Innocenzo, Zosimo, concili di Cartagine e Milevi), che sembra dovuta a L. (PL 45, 1756-1760); Prospero d'Aquitania attribuisce all'ispirazione di L. la condotta di papa Sisto III nei riguardi del vescovo pelagiano Giuliano d'Eclana (PL 51, 598); del resto, L. fu inviato dallo stesso Papa in Gallia come paciere tra il patrizio Aezio e il prefetto del pretorio Albino: il che testimonia il suo prestigio a Roma.

B) Morto Sisto III, L., assente, è eletto Papa; il 29 settembre 440 fu consacrato. È nota l'estrema delicatezza dei tempi. L'ARIANESIMO (v.), ufficialmente liquidato e individuato in tutte le sue diversioni alla fine del IV sec., sopravvisse alle condanne; attivo è il PELAGIANESIMO (v.) e il semipelagianesimo; risorge il MANICHEISMO (v.); nasce l'EUTICHIANISMO (v.); il NESTORIANESIMO (v.) da poco è stato condannato ad Efeso (431). S'aggiunga la pressione dei barbari, esercitata da ogni lato, anche dal Sud, dopochè i Vandali di Genserico si sono stabiliti in Africa.

a) In queste condizioni L. fu il Papa ideale: intelligente per non lasciarsi ingannare dalle innumerevoli mascherature dell'eresia, conscio della sua

dignità così da far veramente della Sede Romana un centro d'unità per tutte le Chiese d'Occidente sconvolte dai barbari e una cattedra di verità per le Chiese d'Oriente che impazzivano in sempre nuove eresie, tenne fronte a tutto e a tutti, compresi i barbari. Celebre è il suo incontro con Attila (452) alla confluenza del Po e del Mincio: la testimonianza di Prospero d'Aquitania rende indiscusso il fatto, anche se la narrazione concisa non dà i particolari che appariranno solo in Paolo Diacono (sec. IX) e saranno eternati dall'affresco delle Stanze di Raffaello: gli Apostoli Pietro e Paolo dietro il Papa atterriscono colle spade impugnate il re barbaro. Il quale si ritirò dall'Italia, per molte ragioni (la possibile venuta di Aezio che già l'aveva sconfitto nel 451 a Châlons, il pericolo d'essere tagliato fuori dall'Oriente dalle truppe dell'imperatore sul Danubio . . . .), tra le quali non si può escludere come determinante, l'azione di papa L. Uguale tentativo fu ripetuto da L. nel 455 con Genserico, che era giunto alle porte di Roma: ma non potè impedire che la città fosse saccheggiata per 14 giorni, ottenendo soltanto che il re barbaro garantisse l'immunità delle persone.

b) I *Sermoni* di L. (96) e le *Lettere* (173 numeri, quivi compresi anche 30 numeri di lettere ricevute da L. o documenti vari) sono importanti per conoscere la vita della comunità cristiana, le consuetudini liturgiche (feste, vigilie, digiuni . . .), le sopravvivenze di vita pagana (culto degli astri e particolarmente del Sole, frequenza ai giochi del circo . . .) e i tentativi di infiltrazione dell'eresia. Nel Serm. 96 il Papa, informato dell'arrivo di alcuni mercanti dall'Egitto, i quali osano difendere le nefandezze successe ad Alessandria (l'uccisione del vescovo Proterio e la consacrazione dell'intruso Timoteo Eluro), avverte i suoi fedeli perchè non abbiano alcun rapporto con questi eutichiani.

Nei Sermoni 9, 16, 34, 42, 76 possiamo seguire le sue lotte contro il manicheismo. I manichei si trovavano in Roma da parecchi decenni e al tempo di papa Damaso non furono disturbati. Al tempo di L. invece sono organizzati in sette segrete, perchè perseguitati. L. ne conosce la dottrina, le scritture; sa che rispettano l'Antico Test. e han raffazzonato a loro modo il Nuovo Test.; ne sa i digiuni e particolarmente l'ipocrisia per cui si nascondono tra i fedeli e s'accostano perfino ai Sacramenti. L. anzi fece un'inchiesta e, radunato il clero di Roma e i vescovi presenti, interrogò alcuni manichei arrestati: confermò così che il manicheismo era la feccia di tutti gli errori e di tutte le abominazioni. In rapporto con la lotta antimanichea sarebbe, secondo alcuni, l'aggiunta al Canone della Messa: « sanctum sacrificium, immaculatam hostiam » attribuita dal *Liber Pontif.* a L.

c) Il *Liber P.* parla di vasi sacri donati da L. alle chiese di Roma dopo il saccheggio del 455, dei restauri di S. Pietro e dell'abside di S. Giovanni in Laterano, delle costruzioni di una chiesa in onore di papa Cornelio sulla via Appia (scomparsa) e d'un monastero presso S. Pietro, che è il primo monastero stabilito in città (ve n'erano presso le catacombe di S. Sebastiano).

d) La sua azione ecclesiastico–politica mirò a far valere l'autorità della S. Sede. Per dare un quadro di questa vasta attività, distribuiamo in paragrafi geografici la materia.

1) *L. e l'Italia.* Distinguiamo le regioni suburbicarie dalle altre: le prime son quelle soggette al *Vicarius Urbis*, le seconde al *Vicarius Italiae.* Delle dieci province suburbicarie il Papa è metropolita: la dipendenza è immediata e stretta: i vescovi si recano a Roma almeno una volta all'anno nell'anniversario dell'elezione papale per il sinodo: non c'è affare di qualche rilievo che non sia trattato dal Papa, non c'è lamento che non sia da lui esaminato. Possediamo lettere contenenti appunto diversi provvedimenti disciplinari relativi a queste province. I 185 vescovi ordinati, secondo il *Liber P.*, da L. son senza dubbio per le diocesi suburbicarie.

L'altra parte d'Italia è distribuita in sette province con tre metropoliti, a Milano, ad Aquileia, a Ravenna. I rapporti con Roma riguardano quasi esclusivamente la fede. A Milano L. scrive per ottenere la sottoscrizione della condanna di Eutiche; ad Aquileia, perchè sa che il vescovo ha accolti molti pelagiani; a Ravenna ancora per l'affare di Eutiche. A Ravenna risiede l'imperatore Valentiniano III, dal quale il Papa ottiene collaborazione per la condanna dei manichei.

Delle tragiche vicende politico militari d'Italia in questi anni, se si eccettua il sacco di Roma, in L. non è rimasta traccia: non vi è cenno dell'uccisione di Aezio (454), nè di quella di Valentiniano (455), come non si trova parola sui continui disordini provocati dalla successione imperiale posta nelle mani dei generali Avito e Ricimero.

2) *L. e la Gallia.* Conosciamo due interventi di L. a carico di S. ILARIO, vescovo di Arles (v.), il quale aveva deposto Celidonio, vescovo di Besançon, e dato un successore a Proietto che era ammalato. Celidonio e Proietto ricorrono a Roma: L. vede nei due provvedimenti di Ilario un tentativo di esercitare il potere primaziale nelle Gallie (tanto più che Proietto non dipendeva da Ilario) e ristabilisce i vescovi nelle loro sedi: anzi, mette Ilario in stato d'accusa e ottiene poi da Valentiniano una costituzione che doveva salvaguardare nelle Gallie l'autorità pontificia contro ogni abuso.

3) *L. e la Spagna.* Da quando in Spagna dominano, favoriti dai barbari, gli eretici, i rapporti dei cattolici con Roma son più frequenti. Rinasce il priscillianismo, informa Turribio d'Astorga scrivendo a L. E L. risponde segnalando in 15 articoli gli errori priscillianisti, da esaminarsi e da condannarsi in un concilio generale.

4) *L. e l'Africa.* Dal 430 padroni sono i Vandali, e, come per la Spagna, le relazioni dei fedeli con Roma sono intense. Il Papa con la « sollecitudine di tutte le Chiese », che gli incombe per diritto divino, veglia e scrive su ogni cosa: è la personalità di L. che si impone a questi vescovi, fino a poco prima così gelosi della loro indipendenza, tanto più che le invasioni rendono difficile la legislazione locale impedendo i concili africani.

5) *L. e l'Illirico orientale.* Questa provincia, comprendente la Macedonia e la Dacia, dipendeva, dopo il 379, dall'Oriente. Nelle lettere al primate di Tessalonica L. ha più volte l'occasione di distinguere la piena potestà sulla Chiesa, che spetta soltanto al Papa, e la potestà partecipata, che il Papa ha devoluto al suo vicario di Tessalonica.

6) *L. e l'Oriente.* Citiamo solo le lettere di L. ai vescovi di Alessandria (Dioscoro, successo a Cirillo), Antiochia (Donno, successo allo zio Giovanni) e Costantinopoli (Flaviano, successo a Proclo), nelle quali è sempre rivendicata la supremazia romana.

L'affare di Eutiche è l'oggetto principale delle relazioni della S. Sede con Bisanzio.

e) Il monaco EUTICHE (v.), e per l'influenza che godeva presso l'imperatrice Pulcheria, e perchè sostenitore di S. Cirillo d'Alessandria, sembrava inattaccabile. Ma alla fine, smascherato da Eusebio di Dorileo (448) e citato davanti a Flaviano di Costantinopoli, fu condannato (nov. 448). I suoi aderenti protestarono. Egli stesso inviò un appello a Roma, accompagnato da una lettera di Teodosio II. Ma una relazione di Flaviano al Papa finì per chiarire la questione. L. condannò Eutiche e rispose col famoso *Tomo*. Ma l'imperatore non attese la risposta di Roma e indisse un concilio generale, tristamente conosciuto come LATROCINIO EFESINO (v.), dove prevalse colla faziosità e colla violenza Eutiche, sostenuto da Dioscoro d'Alessandria e dai monaci, contro Flaviano, Eusebio e i legati papali, tra i quali si trovava il futuro papa Ilario. L. protestò presso l'imperatore ed esigette che si raccogliesse un concilio in Italia. Ma nel 450 muore Teodosio II: Pulcheria sposa Marciano: l'ortodossia sembra assicurata, tanto che L. crede superfluo il concilio. Lo volle però l'imperatore e si tenne a Calcedonia nel 451. Gli eutichiani vengono condannati, la giustizia e la verità, violate ad Efeso, son reintegrate: Eutiche e Dioscoro, che aveva lanciato la scomunica contro L., vengono esiliati. Un seme di nuove discordie, sconfessato dai legati pontifici, non presenti a quella sessione, e dal Papa, fu il famoso canone 28°, che rinnovava il canone 3° del conc. di Costantinopolia del 381, col quale si attribuiva a Costantinopoli, « seconda Roma », un posto preminente nella cristianità, subito dopo quello di Roma. L. non era disposto a tollerare pacificamente simili usurpazioni: per questo ritardò l'approvazione del concilio, che fu data solo nel 453, con eccezione del canone incriminato (v. MONOFISISMO).

Le lotte eutichiane non erano finite: alla morte di Marciano (457), la corrente anticalcedoniana prevalse in Egitto, dove il vescovo Proterio fu ucciso e gli successe l'avversario Timoteo Eluro; spodestato fu pure il vescovo di Gerusalemme dal monaco Teodosio; quello di Antiochia da Pietro Fullone. Della corona imperiale disponeva il generale Aspar, barbaro ed ariano, che scelse ad imperatore Leone il Trace. Questi, per far cessare ogni discordia, richiese il parere dei vescovi sia sul conc. di Calcedonia, sia sulle vicende d'Alessandria: tutti furono, salve poche eccezioni, contro l'Eluro e in favore di Calcedonia.

f) L. passò gli ultimi anni del suo pontificato vigilando sempre infaticabile: la tempesta era passata, ma il pericolo restava. Fan fede di ciò le numerose lettere indirizzate a vescovi d'ogni regione.

Gli ultimi giorni di L. non ci sono noti. Non conosciamo esattamente neanche la data di morte: la recensione gallicana del Martirologio Geronimiano dà l'11 aprile, che fu accettata come data per la festa, benchè non sembri esatta. Fu sepolto nel portico di S. Pietro e poi fu trasportato all'interno da papa Sergio (688), che compose un epitafio metrico conservatoci. La ricognizione del 1607 mostrò il corpo intero. Benedetto XIV nel 1754 lo dichiarò Dottore della Chiesa. Festa 11 aprile.

L'importanza della sua opera sta nell'aver consolidato l'autorità della Chiesa. È il Papa più grande di quei secoli: « non è il primo Papa, come qualcuno volle, ma è pienamente il Papa » (Batiffol).

Gli successe ILARIO (v.).

BIBL. — Opere di L. in PL 54-56 (ristampa dell'edizione fatta dai fratelli BALLERINI nel 1755-757; questa era stata condotta su invito di Benedetto XIV, al fine di correggere il testo corrotto e mal commentato dall'opera di QUESNEL del 1675, messa all'Indice nel 1676). — *Liber Pont.*, ed. Cantagalli, vol. IV (Siena 1933) 44-53. — ACTA SS. *Apr.* II (Venetiis 1738) *die* 11, p. 14-22. — C. BERTONI, *Vita di S. L. M.*, Monza 1880-81. — A. G. AMELLI, *S. L. M. e l'Oriente*, Roma 1882. — P. BATIFFOL in *Dict. de Théol. cath.*, XII, col. 218-30. — H. GRISAR, *Roma alla fine del mondo antico*, Roma 1930, passim. — P. BATIFFOL, *Le Siège Apostolique*, Paris 1924, p. 417-589. — HEFELE-LECLERCQ, I-1, 567-854. — FLICHE-MARTIN, *Storia della Chiesa*, IV (Torino 1941) 256-260 e passim.

C. SILVA TAROUCA, F. DI CAPUA in *Textus et docum.* Series theol., della Pont. univ. Gregor. di Roma, Roma 1934 35, 2 voll.; ed E. SCHWARTZ in *Acta conciliorum oecumen.*, Berlino 1932, hanno dato l'ediz. critica delle *Epistolae* leoniane concernenti l'affare di Eutiche (72 e 95 rispettivamente) prima e dopo il conc. di Calcedonia. — In *Mon. Germ. Hist. Epistolae*, III, sono date le *epistolae arelatenses* (XL-XLII, LXVI s della collez. Ballerini). — Nella *Collectio Avellana* (« Corpus Script. Eccles. Latinorum » XXXV) le epp. IX-XI, XIII s, CLXIX-CLXXIII. — C. SILVA TAROUCA, *S. Leonis M. Tomus ad Flavianum (epist. XXVIII), additis testimoniis Patrum et eiusdem S L. Magni epistola ad Leonem I imper. (epist. CLXV)*, Roma 1932 (« Textus et docum. », citati). — J. LECLERCQ-R. DOLLE, *S. L. le Grand. Sermons*, introduz., vers. francese e note, I, Paris, Ed. du Cerf 1949.

Studi critico-testuali. C. SILVA TAROUCA, *Nuovi studi sulle antiche lettere dei Papi*, Roma 1932, p. 94-186. — ID., *La tradiz. ms. del « Tomus Leonis »*, in *Studi dedicati a P. Ubaldi*, Milano 1937, p. 151-70. — F. DI CAPUA, *Il ritmo prosaico nelle lettere dei Papi*... I, *S. L.*, Roma 1937. — W. I. HALLIWELL, *The style of pope St Leo the Great*, Washington 1939. — M. M. MUELLER, *The vocabulary of pope St Leo the Gr.*, ivi 1943. — B. DE GAIFFIER, *Le prétendu sermon de S. Léon sur S. Vincent mentionné dans le Martyrologe Romain*, in *Miscellanea liturg. L. Cun. Mohlberg*, II (Roma 1949) 313-16.

Studi biografici e dottrinali. P. SANTINI, *Il primato e l'infallibilità del Rom. Pontefice in S. L. M. e gli scrittori greco-russi*, Grottaferrata 1936. — M. PELLEGRINO, *La dottrina del Corpo mistico in S. L. M.*, in *La Scuola Catt.*, 67 (1939) 611-15, nota pastorale. — G. FERRONI, *S. L. M. e Roma*, Roma 1940 (pp 24). — G. E. WILLWOLL, *La missione di Roma negli scritti di L. M.*, in *La Civ. Catt.*, 1942-III, p. 33-39, 152-59. — A. HUYG, *S. Leo de Groote « Over de Menschwording van Christus »*, Amsterdam 1941 (pp. 94). — TREVOR JALLAND, *The life and times of St Leo the Gr.*, London 1941 (pp. VIII-542): opera di un anglicano ma obiettiva anche sui privilegi pontifici. — D. MOZERIS, *Doctrina S. L. Magni de Christo restitutore et sacerdote*, Mundelein, Seminarium S. Mariae ad Lacum (pp. II 86). — C LORENZONI, *S. L. M., S. Gregorio M. e i loro tempi*, Roma 1942 (pp. 157). — P. BREZZI, *S. L M.*, Roma 1947 (pp. 239). — I. SCALFATI, *S. L. il Gr. e le invasioni dei Goti, Unni e Vandali*, Roma 1944 (pp. 89). — M. JUGIE, *Intervention de S. L. le Gr. dans les affaires intérieures des Eglises orientales*, in *Miscellanea P. Paschini*, I (Roma 1948) 77-94. — D. FRANSES, *Paus Leo de Groote en S. Hilarius van Arles*, Bois-le-Duc 1948 (pp. 55). — J. F. RIVERA RECIO, *S. L. M. y la herejia de Eutiques desde*

el sinodo de Costantinopla [448] *hasta la muerte de Teodosio II*, in *Rev. españ de teologia*, 9 (1949) 31 58. — J. GAIDIOZ, *S. Prosper d'Aquitaine et le « tome à Flavien »*, in *Rev. des sc. relig. de l'univ. de Strasbourg*, 23 (1949) 270-301. — B. JANSSENS DE BISTHOVEN, *De hl. Leo de Gr. en het primaatschap*, in *Collat. Brug.*, 46 (1950) 380-85. — M. J. NICOLAS, *La doctrine christologique de S. L. le G.*, in *Rev. Thomiste*, 51 (1951) 609-60. — G. DEL TON, *Ciò che Roma deve a S. L. M.*, in *Ecclesia*, 10 (1951) 576-78 e in *L'Osserv. Rom* 11-X-1951. — Numerosi articc. in *L'Osserv. Rom.*, 29-VII-1951, 19 X-1951, 4-XI-1951, 20-XII-1951, 25-I-1952 (*L M. e Prospero di Aquitania*, FR. DI CAPUA: come nacque la leggenda, già accettata da Gennadio, secondo la quale le lettere di L. contro Eutiche sarebbero state dettate da Prospero d'Aq). — H. RAHNER *Leo d. Gr.*, in *Das Konzil von Chalkedon*. I (Würzburg 1951) 323-39 — P. GALTIER, *S. Cyrille d'Al. et S. L. le Gr à Chalcédoine*. ivi, p. 345-87. — H. DU MANOIR, *S Léon et la définition dogmatique de Chalcédoine*, in *L'Année théolog.*, 1951, p. 291-304.

Del Sacramentario Leoniano (cosiddetto da L. M.), alla cui formazione L. ebbe parte notevole, benchè la parte preponderante spetti ai papi GELASIO I (v.) e VIGILIO (v.), si tratterà sotto SACRAMENTARI (v.).

LEONE II, S. (682-683), papa dopo AGATONE (v.). Il *Liber Pontificalis* lo dice siciliano, senza aggiungere altre notizie. Eletto all'inizio del 681, fu consacrato solo nell'agosto dell'anno seguente: questo lungo intervallo non è giustificato dalla necessità di attendere o l'exequatur imperiale o i legati già mandati da Agatone al concilio ecumenico VI (III di Costantinopoli), che finì il 16 settembre del 681. Non è improbabile, invece, che questo tempo sia occorso alle trattative colla corte che esigeva la approvazione completa del concilio, dove si era toccata la celebre questione di papa ONORIO (v.). Agatone aveva preparato il terreno alla condanna del MONOTELISMO (v.), non senza le necessarie precauzioni affinchè la figura di Onorio non fosse coinvolta nella sentenza. Morto prima che il concilio iniziasse le sedute, aveva lasciato al successore un grosso fastidio: nell'elenco conciliare delle persone da scomunicare c'era anche Onorio con Sergio, Pirro, Paolo e Pietro di Costantinopoli, Ciro di Alessandria: « all'eretico Sergio anatema, all'eretico Onorio, già Papa dell'antica Roma, anatema . . . ».

L. approvò il concilio e scrisse allo scopo una serie di lettere, che ci sono in parte conservate. Importante è quella diretta all'imperatore Costantino per confermare gli atti e gli anatemi, compreso quello contro Onorio, « qui hanc apostolicam Ecclesiam non apostolicae traditionis doctrina lustravit, sed profana proditione immaculatam fidem subvertere conatus est ». Si noti però che la versione latina è stata condotta sul testo greco, unico conservato, che reca al posto di « conatus est », « tentò », il più blando « permise ». Nei due casi si ha sempre un'attenuazione, come anche nella lettera al re spagnolo Ervigio. Tuttavia, indubbiamente, L. volle indulgere un poco alle pretese dei Greci. Il Baronio negli *Annali* sostenne la non autenticità della prima lettera, ma fu ampiamente confutato dal Pagi.

L. dovette giudicare Macario di Antiochia, che non voleva sottoscrivere i decreti del concilio. Costui fu inviato al tribunale romano con alcuni dei suoi aderenti: tutti, ad eccezione d'un prete e d'un diacono di Costantinopoli, furon relegati qua e là nei conventi.

L. ebbe da risolvere anche la grave questione dell'insubordinazione di Ravenna, che dal 649 aveva rotto ogni rapporto con Roma. Come metropolita delle chiese suburbicarie (cf. LEONE I), il Papa aveva diritto di consacrarne i vescovi e di convocarli a Roma per i sinodi. Da quando era diventata capitale (inizi del sec. V), Ravenna aveva cercato di ottenere l'autonomia di cui godevano Milano e Aquileia, senza riuscirvi. Nel 649 il vescovo Mauro si rifiutò di recarsi a Roma per il sinodo, e nel 666 ottenne dall'imperatore il privilegio dell'indipendenza (cf. PL 106, 676). Papa Vitaliano lo minacciò di scomunica e Mauro rispose scomunicando il Papa. Il successore di Mauro, Reparato, tentò di riaccostarsi a Roma, probabilmente senza successo se è vero, come pare, che il vescovo seguente, Teodoro, fu consacrato a Ravenna (677) e non a Roma. L. riuscì a togliere ogni difficoltà: il vescovo di Ravenna consegnò al Papa il privilegio imperiale e il Papa si impegnò di concedere l'elezione del vescovo al clero di Ravenna, riservandosi egli stesso di consacrarlo; il vescovo, d'altra parte, non sarebbe stato obbligato a intervenire personalmente al sinodo romano.

Il *Lib Pontif.* ricorda che L. riedificò S. Giorgio al Velabro (la qual chiesa è oggi conservata nella sua antica semplicità), e restaurò S. Bibiana, dove fece trasportare i SS. Simplicio, Faustino e Beatrice. Tenne una sola ordinazione. Pochi giorni dopo morì (luglio 683). Fu sepolto a S. Pietro. Festa 28 giugno. Gli successe BENEDETTO II (v.).

BIBL. — Le *Lettere* in PL 96, 387-420. — JAFFÉ, I², 240 ss. — HEFELE-LECLERCQ, III-1, 558 ss. — *Liber Pontificalis*, ediz. cit., V (1934) 111-119. — ACTA SS. *Jun.* V (Venetiis 1745) *die* 28, p. 374-377. — E. AMANN in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 301-304. — v. ONORIO.

LEONE III, Santo (795-816), romano. Entrato nel clero, raggiunse la carica ambitissima di « vestararius » e fu prete cardinale di S. Susanna. Salì al pontificato il giorno dopo la morte di ADRIANO (v.) e venne subito consacrato, col voto unanime del clero e del popolo, dice il *Liber Pontificalis;* si deve aggiungere: senza il voto della nobiltà. Infatti L. non era nobile, come era il suo predecessore, e i nobili gli procurarono più d'un guaio durante il pontificato.

a) Appena eletto, mandò a re Carlo Magno una lettera per informarlo: in essa promette al re ubbidienza e fedeltà. I legati portarono a Carlo in omaggio le chiavi della Confessione di S. Pietro e il vessillo della città. Non possediamo la lettera e ne conosciamo il contenuto solo dalla risposta di Carlo, il quale molto esplicitamente afferma il suo dovere (voleva dire diritto?) di difendere la Chiesa contro gli infedeli e gli eretici: il Papa preghi per ottenere la vittoria del re e il trionfo di Cristo. Il messo imperiale Angilberto recò a L. molti doni, che servirono ad abbellire le chiese di Roma, in particolare quella del Laterano, che si chiamerà leonina.

Che significato ha questa corrispondenza? Nel 774 era crollato il regno longobardo: il suo posto era stato preso dal regno dei Franchi e Carlo era stato dichiarato « patrizio dei Romani ». Che il titolo non portasse a Carlo tanta autorità da con-

Affresco nelle *Stanze* di Raffaello, in Vaticano. (Fot. Alinari).

A. Algardi, L. I e Attila (Roma, Basilica di S. Pietro). (Fot. Alinari).

EXSVLTATEPIILACRIMISINGAVDIAVERSIS
ETPROTECTORI ∂ REDDITEVOTADEO
CVIVSSICTENVITRESOLVTVMDEXTERATECTVM
INVACVVMVTCADERET ∂ TANTARVINASOLVM
SOLVSETINVIDIAEPRINCEPSTORMENTASVBIRET
QVINVLLVMEXAMPLA ∂ STRAGETVLITSPOLIVM
NAMPOTIORANITENTREPARATICVLMINATEMPLI
ETSVMPSITVIRES ∂ FIRMIORAVLANOVAS
DVM XPI ANTISTESCVNCTISLEOPARTIBVSAEDES
CONSVLITETCELERI ∂ TECTAREFORMATORE
DOCTOREMVTMVNDIPAVLVMPLEBSSANCTABEATVM
INTREPIDESOLITIS ∂ EXCOLATOFFICIIS
LAVSISTAFELIXRESPICITTEPRAESBITER
NECTELEVITESADEODATEPRAETERIT
QVORVMEIDELISATQVEPERVIGILLABOR
DECVSOMNETECTISVTREDIRETINSTITIT

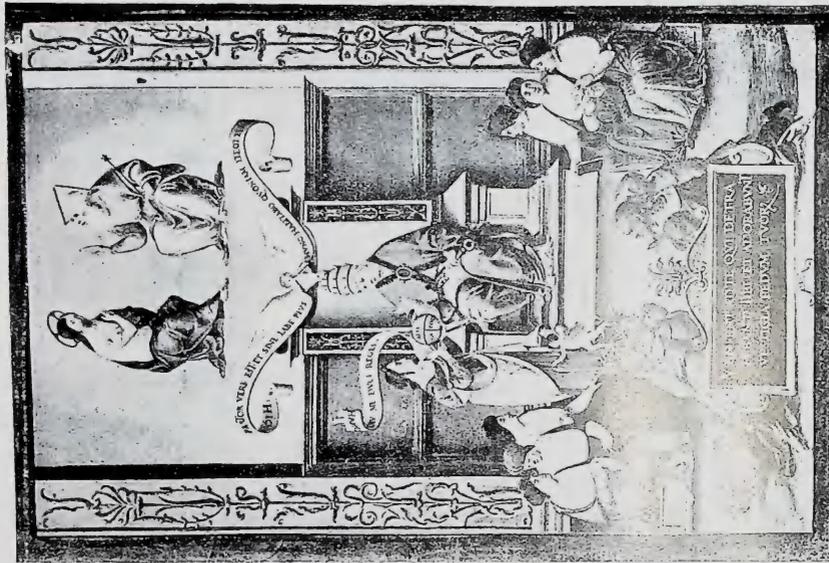
Iscrizione in S. Paolo fuori le mura (ora nel chiostro). Ricorda la restaurazione del tetto dell'edificio, fatta da Leone I (Leone III, secondo Panvinio, Severano, Galletti; Leone VIII, secondo Papebroch). Nell'ultima parte dell'iscrizione (ultime 4 righe), che differisce dalla prima anche per la forma (« Laus ista, Felix, respicit te, praesbiter »), L. stesso loda l'opera degli architetti Felice prete (forse il padre del futuro papa Felice III) e Adeodato levita.

S. Leone Magno ferma l'esercito di Attila. Affresco di Raffaello, nelle *Stanze* del Palazzo Vaticano (Fot. Alinari).

S. Leone IV vince i Saraceni ad Ostia. Affresco di Raffaello, nelle *Stanze* del Palazzo Vaticano. (Fot. Alinari)

Celebre musaico (sec. IX) del *triclinium* Lateranense (nell'arco dell'abside), rappresentante S. Pietro, Leone III e Carlomagno. Dopo molte peripezie, il musaico fu restaurato, dal card. Franc. Barberini (1625). Ma andò distrutto sotto Clemente XII nelle operazioni di trasporto nell'oratorio di S. Lorenzo. Ce ne conservarono il disegno il de Peiresc (a sinistra), che sembra il più fedele (notare che Carlomagno è barbuto) e Alemanni (a destra), contemporanei alla restaurazione del Barberini. La ricostituzione tentata da Benedetto XIV non ha valore iconografico (cf. *Dict. d'Arch. chrét.*, III-1, col. 661 ss; VIII-2, col. 2538 ss).

Leone X, papa

Raffaello. Frammento del cartone per l'affresco di S. L. Magno, nella Sala di Costantino in Vaticano. La figura di L. I riproduce quella di L. X.

Miniatura (c. 1515) nel *De veri pastoris munere* di Giov. Poggio (Bibliot. Vaticana). Il Papa (sotto le spoglie di L. X) in trono, tra cardinali, riceve l'omaggio dei re e dalla Carità il dominio del mondo.

cedergli il diritto di approvare l'elezione pontificia, si dimostra dai fatti: L. è eletto e consacrato senza attendere alcun « exequatur ». Non può tuttavia esser dubbio che rientrasse nei compiti del « patrizio » la difesa della Chiesa. Probabilmente nessuno nel 774 s'era preoccupato di determinare i limiti d'una carica, che, nata spontaneamente dagli avvenimenti, gli avvenimenti si cureranno di specificare. Certamente, Carlo riteneva il suo patriziato una cosa molto seria, come provano la lettera citata e le istruzioni date al suo rappresentante: sorvegliasse perchè l'eletto si attenesse ai canoni della Chiesa. La stessa pretesa di sorveglianza s'era già manifestata con Adriano I: ma la diversità dei rapporti e la tranquillità dei tempi avevan permesso al Papa maggiore indipendenza. Invece il continuo bisogno che L. ebbe d'essere esternamente sostenuto contro i nobili, crearono a questo Papa dei legami necessari ma fastidiosi.

b) Nel 798 la nobiltà si agita (così Arno di Salisburgo scrive ad Alcuino) e nel 799 scoppia la ribellione: il 25 aprile, durante la processione delle Litanie maggiori, L. è strappato da cavallo e percosso: tra i congiurati è il primicerio Pasquale, nipote di Adriano: a L. vorrebbero strappar gli occhi e tagliar la lingua, ma si accontentano di chiuderlo in convento.

L., coll'aiuto di Vinichi, duca di Spoleto, riesce a fuggire e raggiunge Paderborn, dove Carlo s'era accampato in attesa di attaccare la Sassonia. Alcuino sa che allora « tra il leone e l'aquila » ci furon colloqui segreti, di cui ignora l'argomento.

Dopo poco tempo, L. che era stato ricevuto con tutti gli onori, può ritornare in Italia e rientrare a Roma, trionfalmente: i suoi nemici che, senza eleggere un antipapa, s'erano accontentati di depredare i beni di S. Pietro, non possono niente contro l'imponente corteo di vescovi e di conti che accompagnano il Papa. Possono tuttavia presentare le loro accuse contro L. ai delegati imperiali: ciò sappiamo dalla lettera di Alcuino (PL 100, 325 s, 327, 358), il quale richiama l'antico principio che la « prima Sede non può essere giudicata ». I nobili non furon trattati come ribelli, ma come comuni accusatori e il Papa dovette giustificarsi. Finalmente Carlo, nonostante l'ostinata resistenza dei Sassoni, decise di venire in Italia. Alcuino (PL 95, 302) accenna alle tre principali questioni allora pendenti: quella del Papa (dunque il tribunale non aveva risolto niente), quella dell'imperatore d'Oriente (Costantino IV, deposto ed accecato dalla madre Irene) e quella della dignità del re; si doveva inoltre discutere l'indipendenza del duca di Benevento e la uccisione del duca del Friuli.

c) Su questa venuta di Carlo, siamo ben informati dal *Liber Pontificalis* e dagli annalisti franchi, che però si preoccupano soltanto di darci la cronaca delle giornate. Dopo aver incontrato il re fuori le mura, L., rientrato, lo riceve solennemente alla basilica di San Pietro il 24 novembre dell'800. Il 1° dicembre s'apre un grande sinodo nella stessa chiesa « de investigandis ... quae Pontifici obiciebantur criminibus » (EGINARDO, PL 104, 459; *Ann. Laur.*, ivi 460): un vero tribunale, anche se i presenti protestano di non poter giudicare il Papa. Gli accusatori non si presentano o, secondo altri (*Ann. di Lambecio*), si presentano e riconoscono di aver inventato le accuse. Il processo ottiene la soluzione che Alcuino aveva deprecato: il Papa accetta di giurare sui Vangeli la sua innocenza. La cerimonia si svolse il 23 dicembre; la formula è conservata (PL 161, 421) e in essa appaiono le precauzioni prese da L. per non creare un principio (« non giudicato nè costretto da alcuno, ma spontaneamente e volontariamente ... »). Siccome però un processo, per quanto singolare, ci fu, come si salvò il principio, già chiaramente usato nel sec. V e VI (cf. MARCELLINO, papa): « prima Sedes a nemine judicatur? ». Duchesne si riferisce al carattere dell'accusa, che non obiettava a L. errori, veri o supposti, in materie dottrinali, ma adulterio e spergiuro. Oseremmo aggiungere che la spiegazione, pur buona, non soddisfa, perchè possiamo credere che Carlo M. sarebbe allo stesso modo intervenuto, anche se si fosse trattato di accuse di eresia. Piuttosto è da dire che l'imperatore giustifica il suo intervento in quanto ci fu una ribellione, o una opposizione, che creò disordini nell'ambito della sua giurisdizione: non era egli il « patricius Romanorum? ».

d) Due giorni dopo, avvenne la celebre coronazione di Carlo. Secondo il *Liber Pontificalis*, durante la funzione natalizia L. pose la corona imperiale sul capo di Carlo dicendo: « A Carlo, piissimo, Augusto, coronato da Dio, grande e pacifico imperatore, vita e vittoria ». Le narrazioni del *Lib. Pont.*, di Eginardo e degli *Annales Laur.* sono tali da mostrare come la cerimonia fosse stata preparata: nessuna sorpresa nel re, nessuna ispirata improvvisazione nel Papa. Più tardi si fece strada la versione secondo cui Carlo era all'oscuro dell'avvenimento, e, anzi, si mostrò seccato di questo gesto inaspettato: ma ognuno vede l'ingenuità e la incongruenza di tale versione, che pure appare già nella *Vita di Carlo M.* scritta da EGINARDO (cf. PL 97, 51 s). Non poteva spiacere quel titolo al re, nè sembra possibile che L. agisse allora con tanta indipendenza d'iniziativa. Forse fu il malumore suscitato in Oriente, che fece sorgere quella versione ufficiale, ad uso della diplomazia; Carlo M., che doveva avere già in mente il progetto d'una alleanza matrimoniale con l'Oriente, non voleva urtare l'imperatrice Irene.

Ozioso pare ormai il domandarsi in base a qual diritto avesse L. proceduto a quella nomina. È l'Occidente, dominato da Carlo M., che fa rinascere un titolo perduto da quasi quattro secoli per le invasioni: non ci fu trasferimento di titolo dall'Oriente all'Occidente, come pensarono i teologi del medio evo, il Bellarmino e il Baronio: due imperi erano già esistiti prima e potevano rivivere, distinti ma non contrapposti, come prova anche il tentativo di matrimonio, sopra accennato. Il Papa sanzionò una scelta già convalidata dagli eventi: Carlo M. era il padrone dell'Occidente. Non si può, del resto, pensare che già in quel Natale si fosse teorizzato sulla natura e sui diritti del nuovo Impero Sacro Romano (v. ROMANO IMP.). Altra questione è quella delle conseguenze. I successori di L. continuarono a ripetere lo stesso gesto, costituendo una tradizione a cui canonisti e teologi si incaricarono di dare un fondamento dottrinale e un valore giuridico: soltanto la INCORONAZIONE (v.) da parte del Papa stabiliva il vero imperatore. Ma è difficile pensare che tal significato e valore fosse già nelle intenzioni degli uomini interessati all'episodio del Natale 800. Anzi, il triclinio lateranense, decorato da L., insinua il contrario: nel musaico,

infatti, Gesù Cristo e S. Pietro danno il pallio ai papi Silvestro e L., il gonfalone a Costantino e a re Carlo. Inoltre, i rapporti tra L. e Carlo non si modificarono dopo l'incoronazione: le buone relazioni (nell'804 L. si reca alla corte dell'imperatore non si sa perchè e nell'806 firma il testamento imperiale) si intrecciano con quelle meno buone (più d'una volta L. si lamenta dell'ingerenza imperiale). Notevole è il rifiuto opposto dal Papa a introdurre il FILIOQUE (v.) nel simbolo, come era stato stabilito dai teologi imperiali nel concilio di Aix-la-Chapelle (809) e come già si usava nel regno franco: L. riconobbe, nella lettera ai monaci franchi di Betlemme, in polemica con Giovanni monaco greco di S. Saba, che l'espressione concordava colla dottrina tradizionale della Chiesa, ma s'oppose alla accettazione della formula, che in Oriente era combattuta. Fu un gesto di saggezza e di forza.

e) Della rimanente attività di L. poco si conosce: nel conc. Romano del 799 sanzionò la condanna, già segnata nel sinodo di Ratisbona del 792, contro l'ADOZIANISMO (v.) di FELICE di Urgel (v.). Si sa dei suoi rapporti colle chiese di Canterbury, Salisburgo, Ravenna, Costantinopoli.

f) Alla morte di Carlo M., i seguaci dei cospiratori di 15 anni innanzi tramano per uccidere il Papa. La congiura è scoperta e vien fatta giustizia sommaria (814): una cronaca parla di 300 uccisi; se anche la cifra è esagerata, certo la repressione fu senza misericordia, così da suscitare sorpresa in Ludovico il Pio, che mandò a Roma Bernardo, re d'Italia, per un'inchiesta. Nell'anno seguente nuova insurrezione che devasta i possedimenti della Campania: Bernardo e il duca di Spoleto si incaricano di sistemare i ribelli.

Poco dopo L. moriva (12 giugno 816). Nel 1673 il suo nome fu inserito nel Martirologio. Festa 12 giugno. Gli successe STEFANO V (v.). — *Lettere* di L. in MANSI, XIII, 961-968 e in PL 102, 1023-1072. — JAFFÉ, I², 307 ss. — *Liber Pontificalis*, ed cit., VII (1935) 145-309. — *Lettere* di ALCUINO in PL 100, 135-514. — *Lettere* di CARLO M. in PL 98, 893-940. — HEFELE-LECLERCQ, III-2, 1113-1116, 1127-1134. — L. HALPHEN, *Etudes critiques sur l'histoire de Charlemagne*. I, *Etudes sur les sources*, Paris 1921. — v. CARLO MAGNO. — W. OHNSORGE, *Die konstantinische Schenkung, Leo III u. die Anfänge der kurialen römischen Kaiseridee*, in *Zeitschr. f. Savigny-Stiftung. German. Abt.*, 68 (1951) 78-109. — E. AMANN in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 302-312. — ACTA SS. *Jun.* II (Venetiis 1742) *die* 12, p. 542-590.

LEONE IV, Santo (847-855), romano, figlio di Radoaldo. Era stato chiamato al Laterano da Gregorio IV e ordinato prete col titolo dei SS. Quattro Coronati da Sergio II. Successe a questo Papa.

a) Contro il *Constitutum* dell'824, L. fu consacrato senza attendere il benestare imperiale: si avvertì allora Lotario che con ciò non s'era inteso violare i suoi diritti, ma provvedere più celermente a una situazione resa difficile dalle incursioni dei Saraceni. Tuttavia a spiegare questa procedura non si dimentichi la freddezza dei rapporti che allora correvano fra i due poteri. L. non li migliorò, tutto inteso a far valere l'autorità e la indipendenza della S. Sede.

b) Il pericolo saraceno era sempre imminente. Un anno prima (846) la basilica di S. Pietro, come già quella di S. Paolo, era stata saccheggiata. Bisognava premunirsi. Restaurate le antiche mura aureliane, L. provvide ad attuare il progetto della « Città Leonina », che sembra da attribuirsi a L. III: circondare la basilica Vaticana e i palazzi circostanti, così da renderli sicuri contro ogni colpo di mano. Nell'852 il lavoro era ultimato col castello e le fortificazioni solite. Provvide ancora, con altre fortezze (Ameria, Porto), alla sicurezza del territorio. A Porto installò una colonia di Corsi e costruì Leopoli per dar posto agli abitanti di Centocelle, troppo esposti agli assalti saraceni.

Tutte queste opere di difesa resero le incursioni meno frequenti e meno pericolose, tanto più che in un tentativo dell'848 i corsari furon fermati alla foce del Tevere dalle flotte di Amalfi, Gaeta e Napoli al comando del console Cesario, sconfitti (849) e poi moltissimo danneggiati dalla tempesta. L'imperatore non era stato assente a questo lavoro: un capitolare dell'846 aveva precisato il progetto della Città Leonina.

c) Ma i rapporti con lui erano sempre tesi: due « missi » imperiali, Pietro e Adriano, in combutta con Giorgio, duca dell'Emilia e fratello dell'arcivescovo di Ravenna, giunsero fino ad assassinare il legato spedito dal Papa a Lotario: essi, presi, furon condannati a morte, poi graziati per l'intervento dell'imperatore.

Più difficili ancora furono i rapporti della S. Sede col figlio di Lotario, Ludovico II, associato all'impero nell'850. Nell'855 costui improvvisamente si reca a Roma per inquisire su un presunto complotto antifrancese, denunciatogli dal « magister militum » Daniele. La cosa risultò ufficialmente inesistente, ma è tutt'altro che improbabile. Del resto la storia di Anastasio rivela tale convinzione in Ludovico II stesso. Nell'848 L. aveva ordinato prete del titolo di S. Marcello, per le numerose e altissime protezioni, il celebre ANASTASIO bibliotecario (v.), il quale l'anno dopo scomparve da Roma e non vi fece ritorno per quanto il Papa glielo intimasse. Anastasio poteva permettersi questa ribellione, perchè protetto dall'imperatore, di cui era pronto in ogni evenienza a favorire la politica. Difatti alla morte di L., Anastasio sarà opposto dalla fazione imperiale a BENEDETTO III (v.).

d) Lo stesso senso di rigida intransigenza L. usò nel trattare gli affari ecclesiastici. Due esempi bastino. Nell'845, come successore ad Ebone deposto, è eletto per la cattedra di Reims INCMARO (v.). Fra i primi gesti di Incmaro fu la deposizione di alcuni chierici, irregolarmente ordinati dal predecessore. Il quale risollevò la questione personale, approfittando di quella dei chierici. Ebbene, mentre il ricorso del vescovo deposto non trovò appoggio a Roma, quella dei chierici ve lo trovò, perchè L. si rifiutò di sanzionare la decisione del sinodo di Soissons (853). Pareva a L. che Incmaro, il quale aveva tentato di farsi riconoscere come vicario papale per le Gallie, aspirasse a troppa indipendenza e perciò rifiutò la ratifica: la concederà invece, poco dopo, Benedetto III.

Altro esempio: S. IGNAZIO di Costantinopoli (v.) aveva condannato GREGORIO Asbesta (v.), arcivescovo di Siracusa, ma residente nella capitale di Oriente. Abbia o non abbia Gregorio fatto ricorso a Roma, si sa che L. riservò a sè la causa, convocando le due parti a Roma, dopo aver rimproverato Ignazio di non averlo informato del litigio. Si noti che Gregorio era effettivamente un intrigante spregiudicato. Malaccortamente Ignazio in

questa circostanza, per mostrare la sua deferenza, spedì al Papa un pallio omerale. Non l'avesse mai fatto!: se lo vide rifiutare colle parole: « Roma i palli li dà, non li riceve ».

Dobbiamo però riconoscere che tanta rigidezza fu allora provvidenziale: segno d'una vigilanza sensibilissima, più che di scarsa intelligenza e duttilità, come dimostrò il fatto d'aver saputo impedire il distacco di Giovanni di Ravenna da Roma.

e) A L. sono attribuite molte *Decretali*. Importanti assai quelle spedite ai vescovi della Gran Bretagna sul rapimento come impedimento matrimoniale, sull'alienazione dei beni ecclesiastici e l'astinenza. Notevole pure la lettera al vescovo di Tripoli sulla continenza matrimoniale in rapporto alla penitenza sacramentale. Degni d'essere ricordati i suoi sforzi per la diffusione del canto gregoriano. Curò anche una raccolta di canoni conciliari e di decretali a lui anteriori. Nel dicembre 853 un gran sinodo romano rinnovò i decreti di EUGENIO II (826) per la disciplina ecclesiastica, apportandovi qualche aggiunta. A L. si deve il compimento della basilica dei SS. Martino e Silvestro, con l'annesso monastero.

L. morì il 19 luglio 855: in tale giorno lo ricorda il Martirologio. Gli successe BENEDETTO III (v.). — MANSI, XIV, 852-1032, riprodotto in PL 115, 629-84, con notizia storica (col. 629-56), *epistolae et decreta* (col. 655-74) e un'*omelia* (col. 675 84). — *Epistolae* anche in *Mon. Germ Hist. Epistolae*. V, Epist. Karolini aevi, III, p. 585 612. — ACTA SS. *Jul.* IV (Venetiis 1748) *die* 17, p. 302-326. — L. DUCHESNE. *I primi tempi dello Stato Pontificio*, trad. it., Torino 1947, p. 129-135. — E. AMANN, *l. c.*, IX, col. 312-316. — *L. IV « defensor Italiae »* in *L'Osserv. Rom.*, 24-VI-1950.

LEONE V (903) successe verso la fine del luglio 903 a BENEDETTO IV (v.). Le informazioni certe su di lui non sono molte e i tempi faziosissimi non le favorivano. Ausilio lo dice « laudabilis vitae et sanctitatis ». Non era del clero romano: « forensis » lo classifica il *Liber Pontificalis*. Uno o due mesi dopo l'elezione, Cristoforo, prete di S. Damaso, si ribella, lo imprigiona e si fa eleggere in suo luogo. È antipapa CRISTOFORO? (v.). Flodoardo non ha una parola sulla tragedia. Agli inizi dell'anno seguente ritorna il prete Sergio, battuto da Giovanni IX nell'898; anche Cristoforo finisce in prigione: Sergio « duro domans ergastulo vitam eorum cruda maceratione decoxit ac tandem miseratus diro martyrio finiri compulit » (Ausilio).

Una leggenda bretone identifica L. con S. Tugdual, patrono di Tréguier: sarebbe stato eletto durante un pellegrinaggio a Roma. La leggenda è senza fondamento. Gli successe SERGIO III (v.). — JAFFÉ, I², 444. — *Liber Pontificalis*, ed. DUCHESNE, II (Paris 1892) 234. — L. DUCHESNE, *o. c.*, p. 178. — A. FAVÉ, *St Tugdual pape*, in *Bullet. de la Soc. archéol. du Finistère*, 1897-98, p. 91-95.

LEONE VI (928-929), Marozia, figlia di Teofilatto e di Teodora, eliminò GIOVANNI X (v.). Al suo posto fece eleggere L. figlio del primicerio Cristoforo. Di lui è rimasta solo una lettera ai vescovi della Dalmazia, dove si sostengono i diritti dell'arcivescovo di Spalato. È lodato da Flodoardo. Certo fu creatura al servizio di Marozia e quindi la valutazione del suo operato, come per gli altri Papi di questo periodo, dipende dai giudizi, tutt'altro che concordi e sicuri, che si danno della celebre famiglia de « vestararius » romano. Gli successe STEFANO VIII (v.). — *Liber Pontif.*, ed. DUCHESNE, II, p. 242. — JAFFÉ, I², 453. — PL 132, 813-16 (la lettera ricordata). — L. DUCHESNE, *o. c.*, p. 185 s.

LEONE VII (936-939), romano, forse monaco benedettino, successe a GIOVANNI XI (v.) certamente perchè proposto da Alberico, figlio di Marozia, che comandava a Roma. Forse per opera sua si giunse alla pace tra Alberico e Ugo di Provenza, che il primo aveva scacciato da Roma durante i festeggiamenti del matrimonio con Marozia. L. si sarebbe servito dei buoni uffici di ODDONE (v.), monaco di Cluny. Questi era già a Roma da prima. Discepolo di Berno, fondatore di Cluny, diffuse la riforma cluniacense. A Roma, per l'appoggio che gli davano e L. e Alberico, diresse il monastero di S. Paolo; poi fu a Montecassino e nella Tuscia romana. Il favore concesso a Oddone è testimoniato dalle molte bolle a lui indirizzate da questo Papa.

L. nominò Gerardo vescovo di Salisburgo perchè vigilasse sull'osservanza dei canoni ecclesiastici. Non si conosce altro di lui. Vivo Alberico, non potè evidentemente agire senza controlli, ma conservò, sembra, molta indipendenza, almeno nel campo ecclesiastico. Fu sepolto a S. Pietro. Gli successe STEFANO IX (v.). — *Liber Pontificalis*, ed. cit., II, p. 244. — JAFFÉ, I², 455-57. — PL 132, 1065-88.

LEONE VIII, antipapa (963-965), eletto durante il pontificato di GIOVANNI XII (v.). Il « privilegium Othonis » del 962, aveva distrutto la libertà della Chiesa e di Roma, che il padre di Giovanni XII, Alberico, aveva saputo stabilire. L'insofferenza dei nobili e il malcontento del popolo spinsero Giovanni XII a ribellarsi all'imperatore, fino ad ospitare Adalberto, figlio di Berengario, il nemico più pericoloso che Ottone avesse in Italia

Come sappiamo, l'imperatore allora andò a Roma e Giovanni XII dovette fuggire con Adalberto. Il 6 novembre si raduna un sinodo in S. Pietro e Giovanni XII, dopo due citazioni a comparire, viene deposto. Invece di lui, giunge la sua scomunica a tutti i partecipanti al sinodo, qualora avessero proceduto all'elezione di un altro Papa. Ciononostante, Giovanni è deposto e si elegge il protoscriniario devoto all'imperatore: appunto il nostro L., che resta evidentemente un antipapa, per quanto gli scrittori, sottilizzando sulla difficoltà di accordare i criteri storici coi teologico-canonici, preferiscano lasciare un certo dubbio sulla sua legittimità. Il 6 dicembre L. fu consacrato dai vescovi Sicone, Benedetto e Gregorio. Di tutto ciò ci informa particolareggiatamente il vescovo di Cremona, Liutprando, presente ai fatti.

Il popolo romano, però, aiutato dai fuorusciti, pochi giorni dopo, insorgeva, forse sperando che le diminuite truppe imperiali non potessero controllare la situazione. Invece la cavalleria ebbe ragione degli insorti, dopo un orribile macello, come i cronisti riferiscono: « Qual mai Romano sarebbe allora sopravvissuto a questo eccidio se il santo imperatore, piegato da una misericordia che a quella gente non era affatto dovuta, non avesse ritirato e richiamato i suoi, ancora sitibondi di strage? » (LIUTPRANDO, *Gesta Othonis*). Il 4 gennaio 964 i Romani dovettero chiedere perdono e giurare sulla tomba di S. Pietro fedeltà all'imperatore e a L., e consegnare 100 ostaggi. Ottone lasciò Roma per dirigersi a Camerino e a Spoleto contro Adalberto.

La lontananza dell'imperatore riaprì le ostilità. Questa volta Giovanni XII rientra in Roma. L. è costretto alla fuga: si rifugia a Camerino presso Ottone. La reazione di Giovanni fu feroce: un sinodo del 26 febbraio condannava il concilio imperiale: non mancarono esilii e mutilazioni orribili. Ottone non mostrò fretta: dopo aver celebrata la Pasqua a Camerino col suo Papa, si avviò a Roma. Prima che vi giungesse, seppe che Giovanni era morto e che i Romani avevano eletto un altro Papa, per il quale chiedevano conferma. Ottone non poteva che rifiutare; ma BENEDETTO V (v.) nullameno vien consacrato nel maggio. Ottone devasta il territorio e pone l'assedio alla città, la quale capitola per fame il 23 giugno e consegna Benedetto V, rinnovando il giuramento di fedeltà. L. rientra dunque di nuovo in scena: nello stesso giorno raduna al Laterano un concilio di vescovi, imperiali naturalmente; si fa il giudizio di Benedetto V, che è privato delle insegne pontificie e mandato in esilio. È l'episodio finale delle *Gesta di Ottone* in Liutprando: il papa Benedetto vi appare confuso e tremante, mentre nella *Continuatio Reginonis* sa sostenere con discreta fierezza la sua parte di vittima.

Un documento apocrifo ci informa che L. avrebbe concesso privilegi esorbitanti all'imperatore nella nomina dei vescovi e del Papa: per quest'ultima i Romani rinunciavano ai loro diritti. Non sembrano però invenzioni improbabili.

L. morì improvvisamente nel marzo del 965. Dopo la sua morte non si tenne conto di Benedetto V, deposto ed esiliato, e si elesse GIOVANNI XIII (v.). — JAFFÉ, I, 467-69, 946 s. — *Liber pontificalis*, ed. cit., II, p. 246-250. — LIUTPRANDO, *Le gesta di Ottone*, trad. it., Milano 1945, p. 205-223. — HEFELE-LECLERCQ, IV-2, 818-824. — I *privilegi* di L. in PL 134, 992-1000. — L. DUCHESNE, *o. c.*, p. 157-202. — P. BREZZI, *Roma e l'impero medievale*, Bologna 1947, p. 131-42, 267 con ampia bibl.

LEONE IX, Santo (1048-1054), *Brunone*, figlio di Ugo conte di Egisheim-Dasburg, nacque in Alsazia (non possiamo dare altre precisazioni). A 5 anni nel 1002 fu affidato al vescovo di Toul, Bertoldo: così ci informa il biografo Guiberto, arcidiacono di Toul. Educato nella scuola cattedrale della città, ebbe rapporti cogli uomini migliori dell'epoca.

a) Nel 1025, come diacono, è dal vescovo, inviato a capo della missione militare di Toul, all'imperatore Corrado II, che era suo parente e combatteva allora in Lombardia. Nel 1026 fu eletto vescovo di Toul e, benchè giovanissimo, adempì con zelo, intelligenza e pietà ai suoi obblighi: mise subito mano alla riforma dei monasteri maschili e femminili, preludio alla più vasta riforma di tutta la vita ecclesiastica. Abile organizzatore, seppe difendere la sua città contro le incursioni dei conti di Champagne e condurre le trattative di pace tra Corrado II e Roberto il Pio. La sua azione lo mise tanto in vista che Enrico III nel 1048 gli offrì la tiara.

Dopo il concilio di Sutri, nel quale furon deposti i tre Papi rivali (Benedetto IX, Silvestro II, Gregorio VI), l'imperatore, superando l'accordo anteriore che gli conferiva solo il diritto di approvare il Papa eletto secondo le leggi canoniche, si era arrogato il privilegio di nominare direttamente il Papa (Clemente II e Damaso II sono appunto due vescovi tedeschi innalzati al pontificato dall'imperatore). Brunone, all'offerta imperiale, tentennò, principalmente per l'irregolarità dell'intromissione imperiale. I suoi biografi attribuiscono queste sospensioni all'influenza del monaco Ildebrando (il futuro Gregorio VII), che egli avrebbe allora incontrato alla dieta di Worms o a Besançon. È difficile dire che valore possa avere questa notizia: può ben essere storica, ma è ragionevole il dubbio che l'ammirazione per Ildebrando abbia portati i suoi biografi (Brunone di Segni è dei più entusiasti) ad estenderne l'azione oltre i confini effettivi. Gli scrupoli di Brunone di Toul possono essere spiegati dal fatto che era diffusa in Francia la dottrina dell'indipendenza del potere ecclesiastico da quello imperiale: si ricordino gli scritti di Wazone vescovo di Liegi (1041-48) e di Ratiero di Liegi (953-968).

Comunque sia, Brunone finì coll'accettare, ma si presentò a Roma come un povero pellegrino, subordinando tutto alla elezione dei Romani. Questa non mancò e Brunone fu intronizzato il 12 febbraio 1048 col nome di L.

b) Nel pontificato portò lo stesso spirito di riforma che l'aveva fin'allora animato. Ce n'era gran bisogno: simonia e nicolaitismo eran vizi assai diffusi nel clero; il malo esempio veniva molte volte dai vescovi, non di rado da Roma stessa. Non eran mancati tentativi di riforma: istituzioni (il monachismo di Cluny) o uomini (Attone di Vercelli, Ratiero di Liegi, Gerardo di Toul, Fulberto di Chartres) e gli stessi imperatori s'erano a volta a volta impegnati al nobile scopo. Ma non avevano avuto grandi successi per la provvisorietà e la limitazione dell'azione. Gregorio VI, che ci si era messo con un piano completo, era finito a Sutri. La nomina di L. aprì l'adito a molte speranze, anche per i suoi buoni rapporti personali coll'imperatore.

c) Qual'è la parte di Ildebrando nell'opera di L.? Secondo i biografi di GREGORIO VII (v.), i Papi, a cominciare dal Nostro, agiscono per sua suggestione. Non c'è dubbio che Ildebrando fosse allora alla corte pontificia, ma sembra bene che non possedesse ancora, sotto L., la posizione di comando guadagnata in seguito: tanto è vero che il già citato Guiberto non lo nomina tra i monaci di cui L. si servì.

d) Subito, nella domenica in Albis del 1048, un sinodo romano rinnova i decreti di Clemente II (1047) contro i simoniaci, dove si trova più clemenza che la scuola lorenese ammettesse: si stabiliva che chi fosse stato ordinato gratuitamente da un noto simoniaco, sarebbe stato reintegrato dopo 40 giorni di penitenza, mentre la scuola lorenese sosteneva la nullità di tali ordinazioni.

Immediatamente L. iniziò le peregrinazioni per visitar le chiese e risolvere le molte questioni sul posto. Va a Pavia; poi nella valle del Reno, e a Reims tiene un concilio generale del clero francese. Più che concili, queste adunanze sono sessioni di tribunale, davanti alle quali deve comparire chi è accusato e chi è sospetto. Siccome la simonia aveva rapporti colle ingerenze del principe nelle elezioni, e, a lor volta, i principi amavano un clero nazionalista, a Reims si promulgano canoni che anticipano i tempi della lotta per le INVESTITURE (v.) e per il GALLICANISMO (v.): si stabilì che nessuno poteva arrogarsi il governo d'una chiesa se non era stato eletto dal clero e dal popolo: si riaffermò che solo il Pontefice della Chiesa Romana è primate e apostolo della Chiesa universale.

Recatosi in Germania L. celebra il concilio di Magonza alla presenza dell'imperatore. L'anno seguente (1050) visita l'Italia meridionale. Per Pasqua è a Roma: vi tiene un sinodo che emana decisioni contro il nicolaitismo. Nell'estate è nell'Italia del Nord; quivi il sinodo di Vercelli si occupa della dottrina di Berengario (v.), già esaminata a Roma, e Berengario vien condannato assieme a Scoto Erigena (v.). Alla fine del 1051 L. è in Francia, percorrendo la Borgogna, la Lorena, l'Alsazia, la Renania, la Franconia, donde, per la Pasqua, ritorna a Roma. Quivi celebra un nuovo sinodo in cui si tratta la grossa questione delle riordinazioni.

e) Intanto, nell'Italia meridionale, nasce il conflitto coi Normanni, che influì sull'atteggiamento del Papa nei riguardi di Michele Cerulario (v.). Costui iniziava proprio allora la sua opposizione all'Occidente, che lo spingerà fino allo scisma definitivo. I rapporti tra Roma e Costantinopoli si erano spesso fatti burrascosi, ma alla fine le divergenze venivano composte e ritornava sostanzialmente l'accordo. Poco prima, ai tempi di Giovanni XIX, Eustachio aveva preteso il titolo di patriarca ecumenico: poi aveva rinunciato alle sue pretese. Ma qualche strascico della questione dovette rimanere se L. scrive al patriarca di Antiochia, per animarlo all'indipendenza da Costantinopoli (PL 143, 769).

Le relazioni tra Roma e Bisanzio si fecero molto tese quando Michele Cerulario risuscitò tutti i motivi di dissenso delle polemiche anteriori. Leone di Acrida (v.), l'uomo di Michele, scrive al vescovo di Trani, ingiungendogli di abbandonare i suoi errori latini, se gli occidentali non vogliono la scissione della Chiesa (testo latino in PL 143, 929-932). Il cardinal Umberto (v.) fa avere la lettera a L., che risponde a lungo, severamente (PL 143, 744-773). Non sembra però che il trattatello di L. sia stato spedito a Bisanzio: l'imperatore s'era messo di mezzo come paciere, e, d'altra parte, L. aveva bisogno dell'Oriente contro i Normanni dell'Italia meridionale. Nel gennaio del 1054 parte da Roma per Bisanzio una legazione guidata dal cardinal Umberto con ordini di comporre il dissidio senza asprezze. La legazione alla fine scomunicò Michele e i suoi aderenti: ciò avveniva in luglio quando L. non era più, essendo morto il 19 aprile (come il Martirologio Romano e diversi calendari antichi testificano), dopo la disgraziata campagna contro i Normanni.

f) Nel progressivo espandersi di questo popolo, la città di Benevento, mal difesa da Pandolfo di Capua, s'era offerta al Papa nel 1051. Il Papa accettò. L. sapeva che ciò significava guerra ai Normanni, ma confidava nell'imperatore d'Occidente e in quello d'Oriente. Si illuse: il secondo non si mosse e il primo gli mandò tanto piccoli contingenti che L. fu sconfitto a Civitate sul Fortore (1053) e fatto prigioniero. Dopo alcuni mesi, potè ritornare a Roma, ma, stanco e sfiduciato, non resse al colpo dell'umiliazione subita. La questione normanna sarà abilmente risolta per il papa Nicolò II (v.) da Ildebrando nel 1059.

g) S. Pier Damiani testimoniò la sua stima a L. dedicandogli il *Liber Gomorrhianus* (PL 145, 159): la instancabile attività del Papa per la riforma gliene dava un titolo giustissimo. Onestamente aveva compreso che la riforma della Chiesa doveva partire dal capo di essa. Non potè colpire il male alla radice principale: l'intromissione indebita del principe nelle elezioni ecclesiastiche. Ma l'immaturità e le necessità dei tempi spiegano questa lacuna della sua opera: non era possibile per il Papa staccarsi allora dall'impero, che rappresentava l'unico sostegno esteriore della Chiesa. A L. successe Vittore II (v.).

Bibl. — Documenti ufficiali in PL 143, 583-794. — Mansi, XIX — *Vita* scritta da Guiberto (*Wibertus*) in PL 143, 465-504. — Anselmo, monaco di Reims, *Historia dedicationis ecclesiae S. Remigii*, in Mansi, XIX, 727-741. — Jaffé, I², 529-539 — Hefele-Leclercq, IV-2, 995 ss. — *Liber Pontif.*, ed. cit., p. 276. — J. Gay, *I Papi del sec. XI*, vers. it., Firenze, Vallecchi. — A. Fliche, *La réforme grégorienne*, I, Paris-Louvain 1924, con bibl. — L. Duchesne, *o. c.*, p. 226 s. — E. Amann in *Dict. de Theol. cath.*, IX, col. 320-329, con fonti e bibl. — Acta SS. *Apr.* II (Ven. 1738) *die* 19, p. 644-74, con la vita di Guiberto (p. 648-65) e una *Historia mortis et miraculorum* (p. 665 74). — *Analecta Bolland.*, 17 (1898) 167 s, 25 (1906) 258-97, 26 (1907) 302-04, elogio metrico, vita e miracoli, morte di L. — R. Bloch, *Klosterpolitik Leos IX in Deutschland, Burgund u. Italien*, in *Archiv. f. Urk.-Forschung*, 11 (1930) 176 257. — P. P. Brucker, *Leben...*, Strasburgo 1902. — E. Martin, *St Léon IX*, Parigi 1904 — J Drehmann, *Leo IX u. die Simonie*, Lipsia 1908. — N. N. Huyghebaert, *St Léon IX et la lutte contre la simonie dans le diocèse de Verdun*, in *Studi gregoriani*, I (Roma 1947) 417-32. — L. Sittler e P. Stintzi, *St Léon IX, le Pape alsacien*, Colmar 1950 (con ampio studio sul culto di L.).

LEONE X (1513-1521), *Giovanni de' Medici*.

a) Secondogenito di Lorenzo il Magnifico e di Clarice Orsini, fu, per volontà del padre, avviato alla carriera ecclesiastica, secondo un metodo consueto delle famiglie principesche del tempo. Era chierico a 7 anni, con benefici numerosi in Toscana e in Francia, a 11 anni abbate di Montecassino e di Morimondo, a 13 cardinale, coll'obbligo tuttavia di attendere 3 anni prima di assumerne le insegne. Nel 1492 ricevette il cappello cardinalizio e la funzione di legato nel Patrimonio, che però non esercitò, essendogli venuta a mancare la saggia direzione del padre, morto l'8 aprile 1492.

Nel conclave del 1492, dopo la morte di Innocenzo VIII (v.), si adoperò per l'elezione del Carafa, ma poi accedette alla fazione del Borgia, non senza qualche sospetto di simonia. Con Alessandro VI (v.) non visse tuttavia in buoni rapporti: del resto due anni dopo (9 novembre 1494), la cacciata dei Medici da Firenze tolse a Giovanni ogni prestigio. Esiliato dalla Toscana con la famiglia, visitò l'Italia, Germania, Francia, Paesi Bassi. Ritornato a Roma nel 1500, nel conclave del 1503 stette col partito francese e sostenne coll'Amboise la candidatura-compromesso del vecchio Piccolomini (Pio III, v.). Nel novembre partecipò al brevissimo conclave da cui uscì eletto Giulio II (v.). Mentre era fin qui vissuto interessandosi, così pareva, esclusivamente di biblioteche e di chiese, con questo inquieto e grande Papa il Medici riprende la vita politica. Creato legato di Romagna (1511), partecipò alla guerra contro i Francesi. A Ravenna (1512) vien fatto prigioniero, ma riesce a fuggire e nel congresso di Mantova ottiene dalla Lega Santa la restituzione di Firenze alla sua famiglia. Nel frattempo muore Giulio II e a Roma si raccolgono

25 cardinali per il conclave: favoriti sono Grimani, Bakòcz e Riario. Tuttavia la divisione fra cardinali giovani e cardinali vecchi riesce a far prevalere, contro ogni previsione, il Medici, che prende il nome di L. X: « giovane ma ammalato », dissero i cardinali per tranquillizzare chi temeva un troppo lungo pontificato.

b) Di carattere pacifico e dolce, parve il tipo ideale dopo il tempestoso e autoritario Giulio II. Purtroppo la sua dolcezza sapeva molto di debolezza e il pacifismo nasceva spesso dalla incertezza. Debolezza e incertezza, unite a nepotismo smodato e all'amore per la vita gaia, diedero un pontificato che, politicamente, si affidò all'intrigo o alle soluzioni affrettate, imposte dagli avvenimenti, e, religiosamente, risultò insensibile ai veri bisogni della Chiesa, cieco e inadeguato dinnanzi all'incipiente moto protestante, non avvertito in tempo e poi non apprezzato giustamente, nè arginato con mezzi opportuni.

L'elezione non era stata difficile, favorita dall'azione del suo segretario, il futuro cardinal Bibbiena, nè contaminata da simonia, benchè qualcuno ne abbia ingiustamente avanzato il sospetto. La capitolazione elettorale, giurata prima di iniziare le votazioni da tutti i cardinali, non fu osservata da L.: oltre che essere, come tutte le capitolazioni di questo genere, illegale, era così ampia nei suoi articoli pubblici e segreti, da esautorare quasi completamente il Papa nel temporale e nello spirituale.

c) Gli inizi del pontificato parvero di buon auspicio. Il nome della potente famiglia medicea e le feste seguite all'ordinazione sacerdotale, consacrazione episcopale e incoronazione (l'eletto era soltanto diacono), allestite col gusto e la ricchezza d'un principe del Rinascimento, gli confermarono l'ammirazione entusiasta del popolo. Il quale già da lui sperava una intelligente mediazione tra la Francia e la Spagna, che allontanasse la guerra e il dominio di quelle potenze dall'Italia: quanto e più di quello che Giulio II aveva ottenuto colle armi, L. avrebbe dovuto assicurare, colla pace, all'Italia. Incominciò col riconciliarsi al card. Soderini e al fratello di lui, nemici dei Medici; si rappaciò coi cardinali scismatici del tempo di Giulio II, in seguito colle famiglie Colonna, Este, Bentivoglio. Salvò dalla morte anche alcuni dei partecipanti alla congiura antimedicea di Firenze, detta dei Boscoli.

d) Più difficile fu la sua azione di pace nel campo internazionale. La Francia desiderava rifarsi della sconfitta del 1512: allo scopo creò la lega offensiva di Blois (23 maggio 1513) con Venezia, lega che doveva anche essere una risposta a quella tra Impero, Spagna e Inghilterra stretta a Malines il 5 aprile dello stesso anno. Il Papa, pur dichiarandosi continuatore della politica di Giulio II, dilazionava gli aiuti che gli venivan chiesti dagli imperiali, mentre cercava di non guastarsi coi Francesi, che voleva indurre a più miti propositi. Così alla fine, dopo le sconfitte francesi e veneziane di Novara, Guinegate e Madonna dell'Olmo, L. potè intervenire come paciere, ottenendo in tal modo da Luigi XII la fine dello scisma e la partecipazione della Francia al conc. Lateranense (19 novembre 1513): v. LATERANO (Concilii del).

e) Il concilio era incominciato il 3 maggio 1512 con Giulio II e si chiuse il 16 marzo 1517. Più che sentito, parve imposto al Papa: forse è per questa ragione che, nonostante le sagge norme di riforma emanate, non ha avuto influenza sulla vita della Chiesa ed è quasi trascurato nella serie dei concili ecumenici; si ricorda, si può dire, quasi esclusivamente (nelle sessioni del pontificato di L.) per la condanna della « Prammatica Sanzione », per il concordato colla Francia e per qualche altro canone, come quello riguardante la « duplice verità », naturale e rivelata. Eppure il concilio contiene precise e avvedute disposizioni sulla predicazione, sui rapporti tra i vescovi e i regolari, sulle diocesi, abbazie, monasteri, parrocchie, sui cardinali e il loro seguito, sui familiari del Papa e la Curia romana, sulla riforma religiosa e morale dei sacerdoti e dei laici. C'erano, dunque, i canoni di riforma, ma non vennero osservati, il mal esempio partì spesso da L. La chiusura affrettata, che ha dato luogo a tante congetture, non fu, proprio per questa assenza di convinzione, un gran male: si voleva evitare l'ingerenza imperiale. Stava per manifestarsi il protestantesimo, ma in Germania il concilio non godeva di alcuna considerazione. Del resto, l'oratore della VI sessione, Simone Begni, credeva che la Chiesa era ormai « ab haereticorum persecutionibus vacua »!

f) La pace colla Francia durò poco: quando Francesco I riprese nel 1515 la guerra in Italia, L. stette cogli imperiali. La strepitosa sconfitta, da questi subita a Marignano (13 settembre 1515), mise lo Stato della Chiesa in gran pericolo. Il Papa concluse in fretta un trattato a Viterbo e poi si incontrò col vincitore a Bologna: dovette rinunciare a molti progetti ambiziosi, concepiti per la sua famiglia, ma in compenso ottenne il permesso di occupare Urbino, ed ebbe anche promesse per la crociata, caldamente auspicata nel concilio. In quell'occasione furono gettate le basi per il Concordato, che fu poi concluso nell'agosto 1516 coll'abolizione della « Prammatica Sanzione » di Bourges: però gli articoli del Concordato limitarono moltissimo l'azione del Papa in Francia. La morte del fratello Giuliano (17 marzo 1516) rompe un poco i sogni del Papa, ma gli resta pur sempre il nipote Lorenzo, per il quale si lancia nell'impresa di Urbino contro i Della Rovere. La campagna fu disgraziata, anche se si concluse colla vittoria (maggio 1516-settembre 1517), e dispendiosissima, così da esaurire le finanze papali, già impoverite dalla vita spensierata della corte pontificia.

g) Durante questa guerra fu preparata la congiura dei cardinali contro L. Capo del movimento fu il Petrucci, che voleva vendicare l'allontanamento del padre dal comando di Siena. Dopo aver provocato una sommossa in questa città, si unì ai cardinali favorevoli al duca di Urbino e ad altri scontenti del Papa, tra cui principali Riario e Sauli. Il medico fiorentino Battista Vercelli si impegnava ad avvelenare il Papa. La congiura fu scoperta e i cardinali processati (maggio 1517): il Petrucci fu strangolato in carcere, uccisi il suo segretario e il medico, alcuni assolti, e quattro liberati dopo aver sborsato somme favolose: Riario dovette dare 150.000 fiorini d'oro, obbligandosi inoltre a lasciare al Papa, dopo morte, il suo palazzo (l'attuale palazzo della Cancelleria). L'impressione in Italia e all'estero fu enorme: si disse che la congiura era un'invenzione del Papa per disfarsi dei suoi avver-

sari e, qualcuno aggiungeva, per riempire le casse esauste. Forse queste voci nacquero per il fatto che non furono, contro il solito, pubblicati gli atti del processo. Ma documenti messi in luce da M. Ferraioli provano il tradimento: i cardinali (torturati?) confessarono e i dispacci delle ambasciate da Roma danno la cospirazione come sicura.

h) Nel luglio seguente L. conferì la porpora a 31 cardinali: tra essi sono persone del tutto degne, come il Gaetano, Egidio da Viterbo e il Cesarini, ma senza dubbio parecchi devono l'onorificenza alle somme pagate. Questa elezione accrebbe il prestigio del Papa, che pensò sul serio ad allestire una crociata. Ma tolsero ogni forza all'iniziativa in parte i maneggi del card. Wolsey, ministro di Enrico VIII, in parte la lotta tra Francesco I e Carlo V e specialmente la rivolta religiosa della Germania. v. RIFORMA.

i) Circa la quale a Roma si era non solo tolleranti, ma addirittura ciechi: prova sia il ritardo con cui la S. Sede intervenne nella controversia tra umanisti e teologi, a proposito delle opere di REUCHLIN (v.), condannando solo nel 1520 l'*Augenspiegel*. Gli indugi nella questione luterana non si possono giustificare se non per la estrema leggerezza del Papa. Quando già la ribellione di Lutero era stata aperta, col pretesto della predicazione delle indulgenze, il Papa ancora esitava. Prima fa richiamare Lutero dai suoi superiori, poi lo cita a Roma (luglio 1518). Lutero non si presenta e L. manda in Germania il card. Gaetano (agosto 1518) a discutere. Si ottennero promesse di fedeltà, benignamente accettate; ma il fermento si estende e le pubblicazioni di opuscoli polemici si moltiplicano. Nel novembre 1518 vien precisata la dottrina delle indulgenze e soltanto nel giugno 1520 (colla bolla *Exurge Domine*) son condannati gli errori di Lutero: la scomunica arriverà il 3 gennaio 1521. Il Papa non voleva urtare il duca di Sassonia, amico di Lutero! Pur dopo la scomunica, il procedere di L. è cauto: il 18 gennaio invia lettera a Carlo V, senza indizi d'allarme, senza pressioni efficaci. Solo quando il Papa, nel maggio, verrà a un accordo con Carlo V, allora chiederà decisamente il bando di Lutero. Ma ormai era tardi e Lutero era diventato un popolo.

l) Questa azione pigra e miope, il concilio Lateranense rimasto sterile, la composizione della controversia francescana tra Osservanti e Conventuali, il Concordato francese, l'approvazione della « Compagnia del Divin Amore » (1516-1517), costituiscono il panorama dell'attività spirituale di L.: poca cosa in verità, e, spesso, mal fatta.

Di ben altro sembrò preoccupato L. Il Signore fu benigno con lui, facendolo morire ancora in buona età (46 anni), perchè gli impedì di vedere i disastri politici e religiosi, conseguiti, almeno in parte, alla sua azione. Alla sua morte si levaron sospetti di avvelenamento, che non furono accertati. Sepolto in S. Pietro, L. fu poi trasportato a S. Maria sopra Minerva: il monumento fu eseguito dal Bandinelli su disegno del Sangallo.

m) *Il secolo di Leone X* è stato chiamato il '500, facendo torto a Giulio II, che ha meriti più spiccati.

Educato dal Poliziano, dal Bibbiena, dal Ficino, L. ebbe da loro il gusto dell'arte e della letteratura, come dalla famiglia aveva ereditato quello della diplomazia e della politica. Ma come la sua politica fu a volte machiavellica (si ricordi, ad es., l'uccisione del Baglioni di Perugia, chiamato a Roma con buone parole), così l'arte e la letteratura fiorita attorno a lui hanno spesso un tono minore: letterati, artisti, scienziati trovarono protezione alla sua corte (oltre il Bibbiena, ricordiamo Bembo, Sadoleto, Vida, Colocci, Castiglione, Molza, Sannazzaro, Guicciardini, Giovio, Accolti, Trissino). L. riformò l'università romana, che però decadde in breve, arricchì la biblioteca propria e quella Vaticana, promosse lo studio del greco sotto l'insegnamento di Lascaris e Musuro, e istituì allo scopo un collegio e una stamperia; protesse Aldo Manuzio . . . L'elenco dei suoi meriti di mecenate potrebbe essere ancora continuato; ma è sintomatico che l'unico, si può dire, a venir trattato freddamente, è il più gran poeta del tempo, l'Ariosto.

Le lettere servivano come ornamento di corte e divertimento: non avevano impegno più serio. Basta ricordare le burle farsesche che L. imbastiva alle spalle dei vanitosi, da lui dichiarati archipoeti (il Querno) o coronati in Campidoglio (il Baraballo); il Giovio ci informa minutamente su questi spiriti letterari da carnovale da cui il Papa era animato, e notissimo è il favore da lui concesso al buffone, frate Mariano.

Più gloriose le altre arti, e più grande il merito di L., onorato dall'opera di RAFFAELLO (v.), il quale continua gli affreschi delle Stanze, disegna i cartoni per gli arazzi della Sistina, termina le Logge e cura i tesori d'arte antica che si vanno raccogliendo nel Belvedere. Ma l'opera più importante, la fabbrica di S. Pietro, languisce dopo la morte del Bramante (1514), affidata successivamente a fra Giocondo, Raffaello e Antonio da Sangallo. Leonardo da Vinci e Michelangelo non sembrano in buoni rapporti con Roma. A MICHELANGELO (v.) tuttavia fu affidata la costruzione della facciata e della sagrestia nuova di S. Lorenzo a Firenze.

Protezione e incremento ebbero da L. le arti minori. Amava straordinariamente gemme, cammei, medaglie: il suo tesoro di oggetti preziosi fu calcolato nella cifra favolosa di 204.665 ducati d'oro.

In conclusione, il carattere decorativo del Rinascimento di L. appare ben accertato. La vita stessa della Corte romana e di Roma tutta ne è una conferma. A detta dei cronisti, il carnevale romano tradizionale, alla cui creazione fantasmagorica cooperava, coll'intelligenza degli artisti e l'arte dei poeti, l'anima godereccia del popolo, sbiadì di fronte alle quotidiane parate del Papa e dei suoi cortigiani. Ogni circostanza era buona per una festa e ogni festa non era mai abbastanza buona da non esser superata dalla seguente. E se le figurazioni pagane possono giustificarsi in quel tempo di rinascita culturale dell'antichità, non allo stesso modo si san giustificare le rappresentazioni dei *Suppositi*, della *Calandria* o della *Mandragola*. L. tollerò, più di quanto grandezza d'animo o mecenatismo possano sopportare, disordini morali nei suoi uomini e cardinali, benchè egli fosse personalmente pio ed incensurato.

n) Tutto ben ponderato, non si vede come L. possa sfuggire al severo giudizio dato dal PASTOR: « in parecchi punti l'ultima parola sul Papa mediceo non è ancora stata detta, ma allo stato odierno della scienza devesi sostenere che per l'illimitato abbandono a tendenze mondane ed alle nuove splendenti forme della civiltà, nonchè per il passaggio

in seconda linea dell'elemento ecclesiastico, il suo pontificato esageratamente levato al cielo da umanisti e poeti, glorificato dai raggi dell'arte di un Raffaello, è stato fatale alla Sede Romana ».

Gli successe ADRIANO VI (v.).

BIBL. — HERGENROETHER, *Regesta*, e *Tabularii Vaticani manuscriptis voluminibus*, Frib. in Br. 1884-1891 (regesti fino al 16 ott 1515). — HEFELE-LECLERCQ, VIII-1, 389 ss. — PARIDE DE GRASSIS (maestro delle cerimonie di L.), *Il diario di L. X.*, Roma 1884, a cura di D DELICATI e M. ARMELLINI. — P. GIOVIO, Firenze 1548 — A. FABRONIUS, Pisa 1797. — G. ROSCOE, Liverpool 1883², 2 voll.; vers. ted., Wien 1818, 3 voll.; vers. ital. di L. BOSSI, Milano 1816, 12 voll., con docc. — J. M V. AUDIN, Paris 1851³, 2 voll. — F. NITTI, *L. X e la sua politica*, Firenze 1892. — T. DANDOLO, *Il secolo di L. X*, Milano 1861, 3 voll. — J. THOMAS, *Le Concordat de 1516*, Paris 1910, 3 voll. — L. PASTOR, *Storia dei Papi*, IV-1, Roma 1908, con fonti e bibl. quasi completa. — A. FERRAIOLI, *La congiura dei cardinali contro L. X*, Roma 1919. — ID., *Il ruolo della Corte di L. X*, in *Arch. della Soc. rom. di st. patria*, 34 (1911) 363-91, 41 (1918) 87-110. — G. B. PICOTTI, *La giovinezza di L. X*, Parigi 1931. — G. MOLLAT in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 329 332 — E. RODOCANACHI, *Le pontificat de L. X*, Paris 1931. — G. TRUC, *Léon X et son siècle*, Paris 1941, opera divulgativa. — C. ANGELERI, *Un poemetto in lode di L. X*, in *La Rinascita*, 3 (1940) 271-90: poemetto inedito popolare (Bibliot. Naz. di Firenze), attribuito falsamente all'umanista Pietro Crinito, importante per gli episodi della giovinezza di L. (l'autore forse fu precettore di L.). — HANS PFEFFERMANN, *Die Zusammenarbeit der Renaissancepäpste mit den Türken*, Zürich 1946. — L. DI FONZO, *La famosa bolla di L. X « Ite vos » non « Ite et vos » (29-V-1517)*, in *Miscellanea franc.*, 45 (1945) 164-71. — P. PECCHIAI, *I debiti di L. X ed un pegno famoso*, in *Archivi. Archivi d'Italia*... 17 (1950) 160-71: L. X impegnò la tiara (ordinata da Paolo II e restaurata da Sisto IV) presso Giac. Salviati per un debito di 100 000 ducati d'oro. — ID., *I lavori fatti nella chiesa della Minerva per collocarvi le sepolture di L. X e Clemente VII*, ivi, p. 199-208.

LEONE XI (1605), *Alessandro Ottaviano de' Medici*, fiorentino (1535-1605).

Alla morte di Clemente VIII (3-III-1605) il Sacro Collegio contava 69 membri di cui 56 italiani, 6 francesi, 4 spagnoli, 2 tedeschi, 1 polacco. Il conclave s'apriva il 14-III-1605 coll'intervento di 59 cardinali: si prevedeva lungo e laborioso soprattutto per i contrasti tra Spagna e Francia. Nei primi scrutini prevalse il Baronio che il 27 marzo raggiunse 30 voti. Ma non potè sortire la maggioranza a motivo dell'« esclusiva » posta contro di lui dalla Spagna: conosciuta la quale, uscì a dire sorridendo: *Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam*. Il 1° aprile 1605 i voti si raccolsero in maggioranza sul Medici, sebbene fosse anche egli inviso alla Spagna per la parentela che lo legava a Maria de' Medici la consorte di Enrico IV di Francia.

N. il 2 giugno 1535 da Ottavio de' Medici e da Francesca Salviati, entrò giovanissimo alla corte di suo cugino Cosimo I; questi lo mandò nel 1569 ambasciatore a Roma, poi lo propose vescovo di Pistoia e due anni appresso (1573) di Firenze, che Alessandro governò per mezzo d'un vicario. Clemente VIII lo mandò ambasciatore a Enrico IV per ottenere di presenza la professione di fede che il re avea già emessa a S. Denis il 25 luglio 1593. In tale circostanza il card. d'Ossat disse del Medici: « Il cardinale, ora sessantenne, passa per un uomo eccellente, prudente, moderato e franco, senza finzioni; il Papa lo ama e lo stima ». Fu caro assai a Pio V ed a Gregorio XII. Ebbe amico carissimo Filippo Neri: fu lui che nel 1575 pose la prima pietra della magnifica chiesa della Vallicella, e, appena costruita, vi celebrò in persona la prima Messa solenne.

Il pontificato di L. XI fu di appena 26 giorni, ma bastò a mostrarne l'animo risoluto e il grande zelo. Subito manifestò il proposito di appoggiare gli imperiali d'Ungheria contro i Turchi. Abolì le tasse opprimenti dei Romani. Nessuna concessione fece ai suoi congiunti, ai quali, anzi, inibì persino di partecipare alla sua presa di possesso del Laterano. In questa celebrazione (17 aprile 1605), il vegliardo settantenne si prese l'infreddatura che lo portò a morte (27 aprile 1605).

Mentre giacea morente al Quirinale, vi fu chi lo consigliò a nominare cardinale il suo nipote Ottaviano: ma egli sdegnosamente si rifiutò.

Fu tumulato in Vaticano. Il nipote Roberto Ubaldini, che ricevette la porpora sotto Paolo V, fece erigere nella nave laterale sinistra un momento in marmo, opera del celebre Francesco Aldegardi. — PASTOR, *Storia dei Papi*, XI, passim; XII, p. 3-23. — C. CASTIGLIONI, *Storia dei Papi*, II, p. 381-383. — Fonti e bibl. presso G. MOLLAT in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 332 s.

LEONE XII (1823-29), *Annibale della Genga*, di Fabriano (1760-1829).

a) Al conclave, apertosi nel palazzo apostolico del Quirinale il 2 settembre 1823, presero parte 49 cardinali. La maggioranza inclinava verso Gabriele Severoli di Faenza, già Nunzio di Vienna e allora vescovo di Viterbo. Ma essendosi opposta al suo nome l'« esclusiva » da parte dell'Austria, fu richiesto di consiglio circa l'eligendo: egli indicò il cardinale Della Genga, che la mattina del 28 settembre 1823 raccolse 34 voti. Domandato, come di rito, se accettava l'elezione, tremante e pallidissimo rispose, mostrando le gambe gonfie: « Voi avete fatto la scelta di un cadavere ». Ma, insistendo i cardinali, chinò la testa. Prese il nome di L. XII in memoria di S. Leone I, di cui era ammiratore e devoto.

b) *Annibale della Genga* nacque nell'avito castello presso Spoleto, dal conte Ilario e da Maria Pariberti il 2 agosto 1760. Fece i primi studi ad Osimo nel Collegio Campano, donde passò al Piceno di Roma, e poi alla Pontificia Accademia dei Nobili Ecclesiastici. Le buone qualità gli meritarono il favore del card. Colonna, vicario di Roma, che l'ordinò sacerdote il 14 giugno 1783. Venne in seguito presentato a Pio VI che lo elesse suo cameriere partecipante, canonico di S. Pietro e abbate commendatario di Monticelli (Fabriano). Molto piacque al Papa l'orazione funebre recitata dal giovane Della Genga nella Cappella Sistina in morte di Giuseppe II: tanta fu la prudenza e discrezione che dalla sua parola traspirava. Poco dopo fu nominato arcivescovo di Tiro e inviato prima Nunzio a Lucerna, poi a Colonia. Nel 1805 venne da Pio VII mandato Nunzio straordinario alla dieta di Germania. Sciolta questa per le vittorie di Napoleone, si recò a Parigi per trattare con quel governo la revoca dell'esilio di Pio VII. Nulla avendo ottenuto, si ritirò nella badia di Monticelli, sua com-

menda, per seguire di là i fortunosi avvenimenti d'Europa.

Dalla solitudine lo ritrasse Pio VII, appena reintegrato nella sua sede, che nel concistoro del 1816 lo nominò cardinale del titolo di S. Maria in Trastevere, destinandolo vescovo di Senigallia. Nel 1820 fu promosso al vicariato di Roma e all'arcipretura di S. Maria Maggiore.

c) Da otto giorni eletto Pontefice, L. XII ricevette nella basilica Vaticana l'incoronazione per mano del card. decano Fabrizio Colonna. A solennizzare questa circostanza il Papa largheggiò coi poveri, svincolò i pegni giacenti presso il Monte di Pietà, fece sorteggiare cento doti per le nubende povere, e alle non favorite dalla fortuna versò cinque scudi per ciascuna. Il 24 ottobre 1823, con editto pubblicato dalla Segreteria di Stato, diminuì le imposte ed i dazi. Tutto ciò doveva accaparrargli il favore del popolo romano. Anche sui cardinali, la sua modestia, per quanto contenuta dalla dignità, fece buon effetto. Ottima impressione destò in tutti la nomina del card. Della Somaglia a Segretario di Stato e del card. Severoli alla Dataria.

Poche settimane dopo L. fu colto da gravissima malattia: la guarigione quasi improvvisa fu attribuita ad un santo vescovo, che era corso ad assisterlo, mons. Strambi (canonizzato nel 1950 da Pio XII). Nei primi giorni della convalescenza L. fece chiamare a sè il card. Consalvi dal ritiro di Anzio, dove si trovava a curare la malandata salute. Anche questo atto suscitò favorevoli commenti, sapendosi da tutti come L., ancor cardinale, nel 1814 fosse stato incaricato di portare a Luigi XVIII, nuovo re di Francia, una lettera gratulatoria del Papa, e come in siffatta missione fosse stato bruscamente sostituito dal card. Consalvi. L'incidente veniva ora sciolto dalla conversazione cui L. XII invitava l'ex-Segretario di Stato di Pio VII, nella quale furono discussi tutti gli affari di Stato della Chiesa. L. si dichiarò soddisfattissimo del Consalvi, tantochè, aprendosi poco dopo col card. Turla, ebbe a dirgli: « Quale conversazione! Non abbiamo mai avuto con altra persona una conversazione più importante, sostanziosa ed utile! ». Dopo quel lungo colloquio, il Papa nominò il Consalvi alla Prefettura di Propaganda.

d) L'orientamento del nuovo governo non dovea essere nella sostanza diverso da quello precedente. Ma bastarono da principio poche disposizioni per suscitare i più vivaci commenti. Tra le altre, quella relativa ai cancelletti. Il popolo romano avea avuto sempre un debole per le osterie: nei giorni di festa, le famiglie, anche povere, si davano convegno alla taverna; avveniva che quei ritrovi si prestavano sia alla bestemmia, sia ai litigi, che non di rado sfociavano in ferimenti. Un'ordinanza del 24 marzo 1824 stabilì che d'allora innanzi l'interno delle osterie fosse chiuso: di conseguenza l'oste dovea comunicare coi clienti attraverso piccoli cancelli. Era finita per il popolino la poesia delle bettole. Ne vennero mormorazioni, di cui si fece eco Pasquino colle satire consuete. Quei « cancelletti » furono sempre indigesti per il popolo, come lo dimostrò il fatto che alla morte di L. vennero divelti dai loro cardini e abbruciati sulle pubbliche piazze.

e) Nella primavera del 1824 giunse a Roma il LAMENNAIS (v.), allora all'apogeo della sua fama, dominato dall'idea di ricondurre il popolo francese al rispetto della fede e delle tradizioni religiose, distrutte dalla Rivoluzione. L. XII gli fece ottime accoglienze: la romanità e l'antigallicanesimo del francese non poteva non piacere al capo della Chiesa. Si disse che in quell'occasione il Papa gli facesse balenare l'onore della sacra porpora; ma in successivi incontri L. s'accorse che Lamennais, quanto era grande intellettualmente, altrettanto era pericoloso « in agibilibus ». Non si può negare che negli scritti del Lamennais vi siano idee geniali precorritrici dei tempi. Egli sentiva che i governi della « Restaurazione » sarebbero stati travolti; e avrebbe voluto che il Papa dichiarasse subito guerra a quel mondo traballante. L'esperimento dell'*Avenir* dimostrò ad evidenza che in pratica aveva torto. Tornato in Francia, si gettò a capofitto nelle lotte sociali e politiche del tempo.

f) Con breve del 17 maggio 1824 L. riammetteva nel possesso e nella direzione del Collegio Romano i Gesuiti, con ampie lodi della virtù e della scienza di cui essi aveano dato prova.

g) L'atto pontificio che maggiormente interessò i fedeli fu la pubblicazione della bolla (1824) d'indizione del giubileo per il seguente anno. Dal 1775 non s'erano più celebrati giubilei: la tragica situazione della Chiesa nel periodo che va dallo scoppio della Rivoluzione francese (1789) alla Restaurazione (1815), non permetteva lo svolgimento normale di un giubileo. Nel 1825, invece, per quanto si fosse ancora vicini al crollo dell'« ancien régime » e al tramonto dei regimi assolutistici, parve di entrare in un mondo di ordinamenti nuovi fondati su rapporti nuovi fra la Chiesa e gli Stati: e L. giudicò quella l'ora propizia per la celebrazione del giubileo. D'avviso contrario si erano manifestati principi e ambasciatori; tentennanti erano anche molti cardinali, fra i quali lo stesso Segretario di Stato Della Somaglia, ma il Papa, quantunque infermiccio, non cessava di ripetere in pubblico e in privato: « Il giubileo si farà! » E si fece. La sua prima caratteristica fu la seria preparazione spirituale. A tale scopo L. ordinò la chiusura dei teatri; si interdissero i balli e i divertimenti pubblici, si regolarono con norme precise gli orari delle osterie. D'altra parte si venne incontro ai pubblici bisogni mediante gli approvvigionamenti: vennero fissati limiti ai prezzi delle derrate e degli affitti: si predisposero le migliori cautele per la tutela della moralità, per la sistemazione e distribuzione degli alloggi ai pellegrini. Lo spettacolo più bello fu quello spirituale, specialmente le sacre missioni date sulle pubbliche piazze: vi interveniva lo stesso Pontefice, che le chiudeva colla benedizione apostolica. Dell'apertura solenne del giubileo abbiamo una bella relazione dovuta ad una principessa sabauda, figlia di Vittorio Emanuele I, poi regina delle due Sicilie, la Ven. Maria Cristina.

Si calcolarono a circa mezzo milione i pellegrini affluiti da ogni parte d'Europa; tra essi si notarono personaggi illustri e regali. La figura dominante fu quella di L. che, vecchio e logoro in salute, si mostrò primo di tutti nello zelo religioso, nella visita e nell'assistenza ad ammalati ed infermi, nella generosità verso i poveri, nonchè in ogni sorta di umiliazioni. Nella visita alle basiliche si mescolava ai pellegrini, facendo solitamente il cammino a piedi nudi, ed effondendosi in fervide preghiere. La celebrazione superò ogni aspettativa. I frutti del giubileo si moltiplicarono via via, entrando nel solco aperto in Roma dall'apostolato di fondatori e

fondatrici di nuove Congregazioni religiose, come quelle di Vincenzo Pallotti, di Gaspare del Bufalo, di Marianna Taigi.

h) Il governo dello Stato della Chiesa richiedeva un risanamento completo, essendo la Romagna tramestata da Carbonari non quietatisi dopo le scomuniche lanciate da Pio VII colla *Ecclesiam a Jesu Christo fundatam* del 13 settembre 1821. Anzi, da quelle presero nuovo aire, come fan prova gli assassinii non infrequenti di magistrati e di cittadini emeriti. Un giorno giunse notizia che alcuni confalonieri e il capo della polizia di Ravenna erano rimasti vittime di bande armate. L. mandò allora a questa città, con pieni poteri, il card. Rivarola. Questi vi condannò a morte 7 capi, fra cui il conte Laderchi, ed altri parecchi inviò all'ergastolo. Via via il Rivarola procedette con mitigazioni di pena e con richiami dall'esilio. Per sradicare gli odii e imbonire gli animi largheggiò anche in soccorsi e beneficenze. Tutto fu inutile; si attentò perfino, più volte, alla sua vita. Perciò venne sostituito da mons. Invernizzi, al quale furono dati in tale occasione ordini severissimi. Scoperti finalmente i rei, furono mandati a morte: ad altri, spontaneamente confessi, venne offerto il perdono.

A Roma cresceva di baldanza la Carboneria, cui erano affigliati i più facinorosi. Fra essi furono sentenziati il bresciano Targhini e il medico cesenate Montanari, che affrontarono la morte impavidi ed impenitenti. In quel fermento di società segrete subentrò un po' di tregua con l'amnistia che fu detta « spontanea », la quale riuscì a sottrarre molti all'incubo di essere scoperti.

i) Piaga gravissima della campagna romana era il brigantaggio che già da decenni vi imperversava. Contro di esso nulla avea servito la clemenza di Pio VII. L. si propose di andare alla radice del male, e nella primavera del 1824 affidava al card. Pallotta la missione di estirparlo. Per raggiungere lo scopo egli si mostrò severissimo, secondo taluni perfino eccessivo. Per questo venne sostituito da mons. Benvenuti che con la moderazione ottenne migliori effetti, tantochè verso la fine del 1826 il brigantaggio si manifestava solo come fenomeno sporadico ed eccezionale.

l) Anche le pubbliche sciagure attrassero l'attenzione e le premure di L. XII. Va ricordato lo straripamento dell'Aniene nelle parti di Tivoli, che recò danni immensi alla città e dintorni. L. per rimediarvi dispose che un quinto delle spese fosse a carico della città e accollò il rimanente all' erario statale.

Iniziò già dal 1825 i lavori di ricostruzione della basilica di S. Paolo, distrutta da un incendio (1823); per conservarle il patrimonio artistico proibì l'alienazione dei tesori d'arte, e, per quelli che erano stati asportati, brigò presso i governi affinchè venissero restituiti.

Sempre in vista del pubblico bene emanò disposizioni per diminuire i dazi, per ridurre gli impiegati pubblici. Con *Motu proprio* del 22 febbraio 1826 riprese l'opera, incominciata da Pio VII nel 1821, che accollava allo Stato i debiti della comunità; ordinava successivamente che si pagassero i creditori coi beni della comunità stessa.

m) L. non trascurò di dare incremento alla cultura generale ed agli studi così del clero che del popolo, e per riuscirvi attuò anche delle riforme. Già si è accennato alla riattivazione del Collegio Romano, affidato ai Gesuiti. Via via, allargando l'orizzonte, si decise a ulteriori pratici provvedimenti, fra cui l'istituzione di due università primarie, una a Roma e l'altra a Bologna, e di cinque secondarie a Ferrara, Perugia, Camerino, Macerata e Fermo. A presidente di ciascuna elesse il relativo vescovo od arcivescovo e a quella di Roma il cardinal Camerlengo.

Fu giudicata a ragione infelice la soppressione della Commissione per l'innesto del vaiolo, dovuta a un pregiudizio contro l'efficacia preservativa della vaccinazione.

n) Nella vasta sfera dei rapporti coi governi, l'opera di L. ci appare, nella luce dei tempi, feconda di buoni risultati. Riuscì, coll'appoggio di re Luigi XVIII (1824), ad appianare le divergenze sorte sull'interpretazione dei concordati (1821) colla Baviera e colla Prussia, i cui sovrani inviarono a Roma i propri figli a rendergli omaggio. Più tardi potè conchiudere e ratificare i concordati col re di Sardegna e con Guglielmo I d'Olanda. Ottenne da Carlo XIV di Svezia e da Nicola di Russia maggior libertà per la Chiesa, sebbene quest'ultimo, contro la data promessa, infierisse poi crudelmente sull'infelice Polonia. Buone furono le trattative della S. Sede nell'Hannover col re Giorgio IV.

o) Con la bolla *Impensa Romanorum Pontificum* (29 marzo 1824) riconobbe immediatamente soggetti alla S. Sede i vescovadi di Hildesheim e di Osnabrük e prese altri provvedimenti ecclesiastici.

Tentò altresì di comporre il lungo scisma di Utrecht (v.), ma non potè venirne a capo per gli intrighi e i tradimenti dei giansenisti.

p) Salito al trono di Francia Carlo X (1824), che, ripristinando l'antica usanza, si fece consacrare a Reims, L. lo consigliò a far tregua coi partiti e a prendere la difesa dei cristiani levantini che, sollevatisi contro i Turchi (1825–1830), venivano orribilmente massacrati.

Senza pronunciarsi e senza entrare nelle ragioni di Stato sui moti egemonici delle colonie d'America, fece sentire il suo malcontento a Ferdinando VII di Spagna, perchè ne prendeva pretesto di proibire che si mandassero vescovi a quelle popolazioni. E quando, per la separazione del Brasile dal Portogallo, s'accese una lunga guerra civile, per mezzo dell'Austria chiese al Brasile la libertà della Chiesa e tentò di imbonire il Portogallo. Con grande simpatia secondò il movimento dei cattolici irlandesi, capeggiato dal magnanimo O' Connel, ma non potè vedere che l'alba della vera libertà, fattasi strada più tardi.

q) L. XII morì il 10 febbraio 1829 e fu sepolto in Vaticano. L'iscrizione fu da lui stesso dettata:

« Leoni Magno — patrono coelesti — me supplex commendans — hic apud sacros eius cineres — locum sepulturae elegi — Leo XII — humilis cliens — haeredum tanti nominis — minimus ».

Bibl. — Artaud de Montor, *Histoire du pape Léon XII*, 2 voll., Paris 1843. — Wiseman, *Rimembranze degli ultimi quattro Papi*, vers. it., Milano 1858. — P. Gams, *Gesch. der Kirche Christi in 19 Jahrh.*, II (Innsbruck 1855) 408-79. — J. Schmidlin, *Papstgesch. der neuesten Zeit*, I (München, 1933) 367-474. — Nodari, *Vitae Pont. Rom.*, Pio VI Pio VII, L. XII, Padova 1840. — E. Vercesi, *Tre pontificati: Leone XII, Pio VIII, Gregorio XVI*, Torino 1936, p. 19-114. — J. Leflon, *La crise révolutionnaire*, Paris 1949, p. 379-409. — L. C.

Fairni, *Lo Stato romano dal 1815 al 1850*, I (Firenze 1853) 16 ss. — L. Ranieri, *Missione a Parigi* di mons. Della Genga e del card. Consalvi (maggio 1815), in *La Civ. Catt*, 1902-VI, p 272-87. — Ch. Terlinden, *Le conclave de L XII d'après docc. inédits*, in *Rev. d'hist. eccl.*, 14 (1913) 273-303. — U. Oxilia, *Il conclave di L. XII*, in *Rassegna stor. del Risorgim.*, 8 (1921) 611-16. — Id., *Tre conclavi*, ivi, 20 (1933) 563-84. — Altra bibl. presso G. Mollat, *l. c.*, col. 333 s.

LEONE XIII (1878-1903), *Gioachino Pecci*, di Carpineto Laziale (Segni), n. 1810, m. 1903

I. L'elezione Il 18 febbraio 1878, i cardinali aprirono nel Palazzo Vaticano il conclave, che fu il più numeroso della storia. In antecedenza si era discusso se fosse conveniente tenere il conclave in Roma, già da 8 anni occupata e proclamata capitale del nuovo regno d'Italia, o se fosse meglio tenerlo altrove, in uno Stato estero. Chi proponeva che si aprisse a Malta sotto la protezione inglese, chi ad Avignone, chi a Trento o in altra città dell'Austria. Il card. Hohenlohe bavarese insistette che non si abbandonasse Roma; tutti finirono per accogliere la sua proposta quando seppero che egli s'era su di ciò inteso con Luigi XII di Baviera, coll'imperatore Guglielmo I di Germania e con Bismark. Del resto, con dichiarazioni alla pubblica stampa il ministro italiano dell'interno, Francesco Crispi, si impegnava a difendere in tutti i modi, anche colla pubblica forza, la libertà del conclave.

Gli scrutini e le votazioni, seguite secondo le norme consuete, la mattina del 20 febbraio, al terzo scrutinio, diedero eletto il card. Pecci. Si seppe poi che il card. Bonnechose, arcivescovo di Rouen, era latore al conclave della « esclusiva » del governo francese, appoggiata anche dalla Spagna e dall'Austria, contro il card. Billio, il quale, appena di ciò informato, pregò i suoi elettori a portare i loro suffragi sul card. Pecci. Di fatto il grande elettore del conclave, che riuscì a stringere intorno al nome del Pecci la maggioranza del sacro Collegio, fu il card. Domenico Bartolini, come risulta dalle parole stesse che l'eletto ebbe a rivolgergli: « Se mi vogliono Papa, io non contraddico alla volontà di Dio; però la responsabilità di questa elezione ricade su lei, Em.o Bartolini: e di ciò dovrà rendere ragione a Dio ». Inutilmente il Pecci, prima e dopo l'ultimo scrutinio, fece appello agli ammiratori e amici suoi perchè l'esonerassero dal gravissimo pondo, adducendo, fra le altre ragioni, quella della sua età avanzata di 68 anni. Finì col chinare la testa. Interrogato dal sottodecano qual nome volesse assumere, rispose: « Quello di Leone XIII per la gratitudine e deferenza che ho sempre avuto per Leone XII ». Tre giorni dopo nella Cappella Sistina riceveva la solenne incoronazione.

II. Prima del pontificato. — 1) Nacque il 2 marzo 1810 da Ludovico e Anna Prosperi Buzi. La famiglia Pecci, oriunda di Siena, si era già da 3 secoli stabilita a Carpineto, e diede in ogni tempo personaggi illustri alla Chiesa, alla scienza ed alla patria. Gioachino, col fratello Giuseppe, fece i primi studi nel Collegio dei Gesuiti di Viterbo e li proseguì nel Collegio Romano. Quindicenne conseguiva il massimo premio per una composizione latina, in cui, paragonando Roma pagana con Roma cristiana, esaltava la morale vittoria riportata dalla S. Sede, nella persona di Pio VII, sul dispotismo militare di Napoleone. Studiò teologia sotto professori di grido, prendendo spesso parte con onore alle dispute « sabbatine » e « mestrue ». Conseguita la laurea in teologia (1832), entrò nell'Accademia dei Nobili Ecclesiastici. Perfezionò i suoi studi alla università della Sapienza, dove apprese il diritto civile ed ecclesiastico, sostenendo contemporaneamente l'ufficio di ripetitore per la filosofia nel Collegio Germanico. Nel 1835 vinse un premio assegnato al saggio migliore sul tema estratto a sorte « Dell'immediato appello alla persona del Romano Pontefice ». Ottenuta la laurea in ambe le leggi, fu dai cardinali Sala e Pacca, che ne ammiravano l'equilibrato ingegno e il carattere riflessivo, presentato a Gregorio XVI che lo nominò tra i suoi prelati domestici. Il 17 novembre 1837 ebbe il suddiaconato e il diaconato dalle mani del card. vicario Odescalchi, a S. Andrea al Quirinale, e alla fine del dicembre, l'ordinazione sacerdotale. Nel profondo raccoglimento che seguì alla prima Messa, il Pecci concepì l'idea di farsi gesuita e missionario fra gli infedeli. Lo distolse da quel proposito il mecenate card. Sala, che nel giovane Pecci vedeva una promessa per l'alta gerarchia della Chiesa.

2) Già dal gennaio 1837, a 27 anni, lasciata l'Accademia ecclesiastica, il Pecci iniziava la carriera nella Corte Pontificia, ottenendo presto l'ufficio di referendario al tribunale di Segnatura ed entrando nella Congregazione del « Buon governo », a cui spettava particolarmente la sorveglianza amministrativa dei Comuni degli Stati Pontifici. In questo ufficio rivelò carattere energico, spirito riflessivo, tantochè il card. Lambruschini, che già l'aveva fatto entrare in parecchie Congregazioni, lo additò a Gregorio XVI come l'uomo più adatto all'ufficio di Delegato Apostolico di Benevento, ove spadroneggiavano contrabbandieri e briganti: il Papa accondiscese.

3) Il principato di Benevento, ritornato, dopo le vicende napoleoniche, in potere alla S. Sede, si trovava di fatto rinchiuso nel regno di Napoli. Era diventato un covo di fuorusciti napoletani e di briganti che levavano imposte dai Comuni, ricattavano i ricchi, e, depredando amici e nemici, erano il terrore delle popolazioni Mons. Pecci, tre giorni dopo il suo arrivo, si ammalò gravemente di tifoidea. Ancora convalescente intraprese la guerra contro i malfattori. Colla massima segretezza preparò il suo piano, impartì istruzioni alle truppe pontificie di cui disponeva. Queste, divise in colonne, una notte uscirono improvvisamente e, condotte da guide sicure, sorpresero alla villa Marcambruni e dispersero le bande brigantesche arrestandone i capi. Con questi il Pecci fu inesorabile, sollecitò dal tribunale le sentenze di morte, che furono prontamente eseguite. Si volse poi a perseguitare i contrabbandieri che, organizzati in bande armate e rifugiandosi in castelli o valicando il confine napoletano, braccavano doganieri e soldati pontifici. Pecci si recò anche alla corte del re Ferdinando II per concretare diplomaticamente le misure da prendersi. Rigorose cacce, repressioni sanguinose, punizioni implacabili riuscirono a purgare in pochi mesi la provincia dagli audaci frodatori delle gabelle pontificie, le quali, sotto la ferrea direzione dell'esile governatore, diedero un gettito non toccato mai fino allora. Un giorno uno dei baroni, condannato per favoreggiamento dei contrabbandieri, si recò dal Delegato a protestare: « Andrò

a Roma e tornerò con la vostra destituzione ». E il Delegato: « Fate pure ma ricordatevi che per andare in Vaticano si passa da Castel S. Angelo »: alludeva alle « prigioni » che vi erano allora.

4) Distrutto il brigantaggio, quasi estirpati i contrabbandieri, espulsi gli agitatori liberali e riorganizzate le dogane e le amministrazioni locali, mons. Pecci fu richiamato da Gregorio XVI (primi del 1841) che divisava affidargli la Delegazione Apostolica di Spoleto, sostituita poi improvvisamente con quella più importante di Perugia.

Perugia era, dopo Bologna ed Ancona, un centro di propaganda liberale e rivoluzionaria. I Carbonari vi avevano il loro nido, numerosi e potenti. Gregorio XVI pensò che un suo viaggio per quei luoghi avrebbe richiamato le popolazioni ai sentimenti di soggezione che andavano dissolvendosi. La preparazione del ricevimento formò subito la preoccupazione e il punto di onore del nuovo Delegato. Questi fece apirre nel fianco della collina una via nuova in sostituzione di quella medievale quasi impervia alle carrozze, per rendere più comodo e gradevole il cammino dal piano alla città fortificata. Questo e simili provvedimenti materiali furono accompagnati da altri d'indole morale e poliziesca contro i Carbonari: reclusioni ed esilii di sovversivi ristabilirono l'ordine e la tranquillità. Il giovane governatore niente trascurava in ordine ai bisogni e alle esigenze della cittadinanza: scuole, educandati, congregazioni di carità, asili, ricoveri, pubbliche amministrazioni, servizi. Sicchè il viaggio pontificio potè effettuarsi nelle migliori condizioni: fu un trionfo da Perugia alle città viciniori e il Papa ne fu molto soddisfatto.

5) Mons. Pecci si vide nominato alla Nunziatura del Belgio (primi del 1843), eletto e consacrato arcivescovo di Damiata dal card. Lambruschini Segretario di Stato (27 gennaio 1843 nella chiesa di S. Lorenzo in Panisperna). Il 27 marzo s'imbarcò a Civitavecchia sulla nave francese « Sesostri » diretta a Marsiglia, donde, attraverso la Francia, fermandosi qualche giorno a Namur, giunse a Bruxelles l'11 aprile 1843. Nel viaggio si perfezionò nell'uso della lingua francese.

Nel 1830 il Belgio si era emancipato e separato dall'Olanda, sia per realizzare la sua indipendenza nazionale, sia per meglio tutelare i diritti della coscienza religiosa angariata dai calvinisti nell'antica terra degli Orange. Si trovavano di fronte nel nuovo regno il « partito cattolico » e il « partito liberale ». Questo, sul principio, si mostrò tollerante e i cattolici ne profittarono per introdursi nei diversi organi dello Stato. Poi non tardarono a risvegliarsi nei liberali gli antichi spiriti; allora si venne alla rottura. Il Pecci giungeva nel Belgio quando l'idillio della pace, perfetto durante la rivoluzione del 1830 e subito appresso, si era spezzato. Constatò subito la divisione tra i conservatori (cattolici) e i liberali. Tenevano il potere i primi nel ministero del moderato Monthon e aveano nei consigli legislativi una discreta maggioranza: ma la vita del partito cattolico era insidiata da intestine discordie: da una parte i « retrogradi », sostenuti dall'episcopato, dall'altra i « moderati » che l'episcopato accusava di « lamennesianismo ». Per queste discordie interne, il partito liberale potè salire al potere.

Mons. Pecci, nel fiore dei suoi 33 anni, colto, gentile, abile, riuscì a farsi largo a Corte. Re Leopoldo si trovava allora sul punto di diventare genero di Luigi Filippo re di Francia. Egli era protestante, almeno di etichetta, ma simpatizzò col nuovo Nunzio, che evitava nelle conversazioni gli argomenti politici e adoperava signorilmente l'arguzia romana. In più d'una occasione il Nunzio si studiò anche di frenare l'eccessivo ardore antimoderno dell'episcopato. La regina Maria Luisa, sinceramente cattolica, subì l'ascendente di Pecci e ne divenne la protettrice costante. Il giovane Nunzio si adoperò specialmente a promuovere l'insegnamento religioso nelle scuole, visitando e favorendo l'università di Lovanio e tutti gli istituti retti da religiosi.

Una gravissima questione diede al Nunzio molto filo da torcere. La questione, che divise alcuni istituti del Belgio diretti dai Gesuiti e l'univers. di Lovanio, concerneva il programma degli studi filosofici, che i Gesuiti predisposero per la loro scuola con ampiezza tale da abilitare i loro alunni a sostenere l'esame di Stato senza bisogno di passare per l'università di Lovanio Mons. Pecci intervenne con tutta la sua abilità. Ottenne importanti colloqui col rettore dell'università di Lovanio, nonchè coi membri più cospicui dell'episcopato e col card. arcivescovo di Malines. Trattò a lungo anche coi Gesuiti e non mancò di interpellare in merito anche il Generale della Compagnia, P. Roothan. Quindi, ben vagliate le ragioni delle due parti, entrò nella decisione di rivolgersi al Segretario di Stato, Lambruschini, con un ampio rapporto che si conchiudeva così: « Sono d'avviso che il mezzo più opportuno a calmare gli spiriti e a terminare il litigio sarebbe che il S. Padre imponesse il più assoluto silenzio sull'attuale questione e che, dietro l'esame dei rapporti dei vescovi, venissero date al Nunzio apostolico speciali istruzioni e facoltà affinchè, messosi di concerto coll'episcopato, ed usando ogni altro mezzo che la prudenza può consigliare, tronchi la disputa per via d'autorità ».

Le gravi questioni politiche del Belgio, che Pecci seguì con ardore unito a prudenza, non lo distrassero dalla visione di ciò che ancora occorreva per dare maggiore impulso alla pietà sacerdotale e al progresso degli studi. È spiegabile che le sue cure indefesse non di tutti conseguissero l'approvazione. Da più parti si levarono critiche all'opera sua.

6) La S. Sede ne fu informata. Essendo vacante la sede vescovile di Perugia, raccolse il desiderio di quei cittadini di avere come vescovo colui che in qualità di Delegato Apostolico vi avea riscosso le migliori simpatie. In data 24 ottobre 1846 il card. Segretario Lambruschini scriveva al Pecci: « Volendo il S. Padre rimunerare i servizi prestati da V.S.E. alla S. Sede nella gestione di codesta Nunziatura ed amando di aderire al desiderio che Ella ha lasciato di sè in Perugia, ed al voto che conosce esservi colà di riavere da vescovo la degna persona di Lei, ha stabilito di nominarLa a quella sede vescovile nell'intendimento anche di meglio provvedere così alla delicata sua salute, la quale non può non soffrire maggiormente sotto il clima di codeste contrade ». Il richiamo così concepito, per quanto lusinghiero nell'espressione, non dovette piacere a Mons. Pecci, se si deve giudicare dall'apprezzamento che ne fece il suo biografo ufficiale canonico Bernardo O' Relly, il quale così ne scrisse: « Sebbene onorevoli pel Nunzio le cause che spinsero il Pontefice a tale passo, riuscirono

dolorose per gli amici e gli ammiratori suoi, e rimangono tali per il biografo e pel lettore, se si pensa al bene che egli operava nel Belgio. Il richiamo da Bruxelles del Nunzio Pecci per affidargli la Chiesa di Perugia, fu da Gregorio XVI considerato come un premio ed una promozione: ma ebbe per effetto di togliere dalla sfera attiva della diplomazia un giovane di superiore ingegno e di seppellirlo per trentadue anni nella oscurità e nella modesta operosità delle funzioni episcopali d'una piccola città di provincia ».

Leopoldo del Belgio mantenne viva la simpatia verso il Nunzio Pecci e continuò amichevoli i rapporti con lui. Dolente di quel richiamo e in segno di distinzione, gli conferì le insegne di « Gran Croce » del suo ordine cavalleresco. Prima della partenza del Nunzio, il re scrisse a Gregorio XVI di suo pugno: « Debbo raccomandare l'arcivescovo Pecci alla benevolenza di Vostra Santità: egli la merita sotto ogni aspetto, perchè veramente ho veduto in lui la abnegazione più sincera nei suoi doveri, le intenzioni più pure e i procedimenti più retti. L'aver soggiornato in questo paese gli avrà arrecato somma utilita, per poter prestare a Vostra Santità buoni servigi; supplico quindi V.S. di volergli domandare un esatto resoconto delle impressioni che egli ha risentito sugli affari della Chiesa nel Belgio. Egli giudica tutto con molta giustezza e Vostra Santità può accordargli piena fiducia ».

Mons. Pecci lasciava definitivamente Bruxelles nel febbraio del 1846. Deviò verso Londra, dove, con una commendatizia di Leopoldo, potè entrare alla Corte e fare visita alla regina Vittoria, nipote del sovrano belga. Dopo un mese di soggiorno a Londra, fu a Parigi, ospite per diverse settimane del Nunzio mons. Fornari, già suo predecessore a Bruxelles e carissimo amico. Quivi pure, per gli ottimi uffici della regina del Belgio, gli riuscì di essere ammesso alla Corte e di avere un'udienza da Luigi Filippo.

Quando mons. Pecci arrivò a Roma (fine del maggio 1846), Gregorio XVI era morente. Il conclave che seguì alla sua morte fu straordinariamente breve, tantochè il giorno 17 giugno venne annunciata al mondo l'elezione di Pio IX (v.).

7) Il 28 luglio 1846 sopra un cavallo bianco, fiancheggiato e seguito da un nobile corteo, il Pecci faceva il suo ingresso a Perugia, festeggiato e applaudito dal popolo, come nessuno era stato dei suoi predecessori, tra la sincera gioia dell'elargita amnistia e le speranze di un buon governo. Sono gli anni di generale fermento dei popoli: le rivoluzioni si succedono, a Parigi, a Vienna, a Berlino, a Venezia, a Palermo ... Egli entrava allora nella piena maturità dell'ingegno e delle forze.

Durante il lungo pontificato di Pio IX, mons. Pecci, diplomatico, fu sempre tenuto lontano da quanto si ordiva di disegni e di orientamenti in fatto di politica ecclesiastica. Taluni ascrissero ciò a gelosia del card. Antonelli. Ma intanto l'uomo di governo veniva maturandosi nel Pecci: si educò in lui sino a perfezione, quel dominio fermo e sicuro di sè, quella forza di volontà, quell'abitudine alla solennità del gesto e della parola, che, rivelatisi quando fu Papa, lo fecero considerare quasi naturalmente educato al governo della Chiesa e gli conciliarono l'ammirazione e la stima di tutti. Della politica locale egli non avea ragione d'occuparsi, trovandosi il governo civile nelle mani di un Delegato Apostolico. Ma nella politica generale degli Stati e della Chiesa il suo occhio era sempre vigile. Durante il periodo di « Perugia papale » Vincenzo Gioberti, in viaggio alla volta di Roma allo scopo di stabilirvi raccordi tra il Vaticano e il governo del Piemonte, fece una visita al vescovo Pecci, e si ebbe da lui lieta accoglienza.

Dal 1860 in poi Perugia cessò di essere la « città papale ». Al mutamento preluse il fatto doloroso della così detta « strage di Perugia » (20 giugno 1859) ben nota dalla storia. Dopo la prima sconfitta austriaca, le milizie di Francesco Giuseppe sloggiarono dalla Romagna. Subito dopo il conte Pepoli, cugino di Napoleone III, acclamava dittatore Vittorio Emanuele. Marche e Umbria avevano anch'esse abbattuto gli stemmi pontifici. Ma gli Svizzeri dell'esercito pontificio, con altri volontari romani, repressero la sommossa nella quale caddero, tra morti e feriti, 170 insorti. Il vescovo fece quanto era da lui per stornare il conflitto, ma inutilmente: il tragico fatto venne sfruttato per scopi politici a danno del rappresentante della Chiesa di Perugia e del Pontefice.

Chi pensi quanta parte hanno avuto nel forgiare la legislazione del nuovo regno d'Italia le sètte, allora spadroneggianti, non si meraviglia di trovare il Pecci a capo dei suoi colleghi dell'Umbria nel protestare contro i soprusi d'ogni fatta che erano all'ordine d'ogni giorno. Abbiamo le proteste dal Pecci avanzate al re Vittorio Emanuele contro il decreto di « separazione » della Chiesa dallo Stato, contro la soppressione degli Ordini religiosi, contro il « matrimonio civile », contro l'istituzione dell'« exequatur », contro la leva dei chierici e dei sacerdoti, contro l'ingerenza del governo nei Seminari. Riportiamo la lettera da mons. Pecci inviata a Vittorio Emanuele in occasione della visita di costui a Perugia (gennaio del 1869): « Maestà, in occasione che la M. V. si reca in questa città di Perugia lo scrivente card. vescovo non avrebbe esitato di porgere senza indugio un riverente omaggio alla sua augusta persona. Ma le attuali condizioni e attinenze fra Chiesa e governo, alla M. V. ben note, nonchè la sua vacillante salute lo trattengono. Le piaccia in quella vece accogliere questo rispettoso foglio in argomento di quel profondo ossequio con cui si dà l'onore di professarsi .... ».

† Gioachino card. vescovo di Perugia.

I biografi ci narrano della sua prudente e vigile amministrazione della città e diocesi. Molteplici furono le opere da lui promosse e dirette: confraternite della dottrina cristiana, congregazione del clero, restauro di chiese e di oratorii, ispezioni frequenti agli istituti religiosi, conferenze di S. Vincenzo, società di mutuo soccorso, e, in un periodo di carestia, Monti di Pietà, Monti frumentari e cucine economiche gratuite per i poveri. Tuttavia egli non sembrava fatto per essere il vescovo padre che divide coi figli la vita. Ad es., le sue lettere pastorali eran lette nelle feste più solenni, dalla cattedra del duomo, in latino forbitissimo, che poteva essere accessibile solo a pochissimi intellettuali. Era rimasta in lui la prima educazione politica e, si direbbe, la vocazione ad altri uffici che non fossero quelli d'un vescovo di provincia. Un segno, però, della sua superiorità restò a Perugia nella riforma e nell'incremento degli studi, dato nel suo Seminario. Il quale salì allora fra i migliori di

Italia: e molti degli alunni di esso brillarono più tardi nelle Accademie e nelle scuole di Roma, specialmente dopo che l'enciclica *Aeterni Patris* del 1879 dava al mondo il segnale d'una restaurazione della filosofia cristiana.

8) La lettera sopra riprodotta, di Leopoldo del Belgio, diretta Gregorio XVI, non potè esser letta dal destinatario, trovato morente. Rispose ad essa più tardi Pio IX, assicurando Leopoldo che « mons. Pecci avrebbe risentito gli effetti delle benevole raccomandazioni fattegli, nello stesso modo che se fosse rimasto nella missione della Nunziatura ». Difatti, il 18 dicembre 1853, il Pecci era fatto cardinale da Pio IX; e nel 1877 veniva eletto Camerlengo di S. R. Chiesa.

III. Il pontificato. — A) Quando L. XIII salì al trono non era gran fatto conosciuto nè in Italia nè fuori. Ma i pochi che l'aveano avvicinato pronosticarono un pontificato fecondo. Nato e cresciuto nella pietà e nello studio, educato di lunga mano a ravvisare nella Chiesa la divina istituzione posta al centro della vita dei popoli e delle nazioni per essere un focolare della civiltà, non tardò ad accorgersi del vuoto che per la nequizia dei tempi intorno ad essa si era fatto. I nemici della Chiesa si nascondevano dappertutto, nelle cancellerie, nelle università, nella stampa . . . In Francia repubblicani e radicali, capitanati da Leone Gambetta, il cui motto era: « il clericalismo, ecco il nemico! », cooperanti i ministri Grevy, Ferry e Bert, erano giunti a sopprimere la libertà d'insegnamento e a svegliare una vera persecuzione contro le Congregazioni religiose. L. XIII, allo scopo di disarmare i persecutori, volle svincolare i cattolici da qualsiasi partito e riunirli nel riconoscimento della forma di governo, la repubblica, che la nazione erasi data. E iniziò la cosiddetta « politique du ralliement », valendosi all'uopo del grande card. Lavigerie. Ma il settarismo non si placò. Waldeck-Rousseau e Combes si doveano più tardi fare un triste nome nella politica che portò alla denuncia del Concordato napoleonico.

In Germania il KULTURKAMPF (v.) era stato aperto subito dopo la campagna militare contro la Francia e la costituzione del nuovo impero (18 gennaio 1871). L. XIII, fin dai primi giorni del pontificato, scrisse a Guglielmo I invocando libertà e pace. Ottenne a poco a poco che si applicassero meno rigidamente le famigerate leggi del ministro dei culti Fulk. Via via riuscì a conseguire che i sacerdoti fossero restituiti all'insegnamento e i vescovi alle loro sedi. Nel 1885 il cancelliere dell'impero principe di Bismark propose addirittura la mediazione del Papa circa le isole Caroline per la Spagna. E Guglielmo II, salito al trono dopo il brevissimo regno di Federico III, ci tenne ad entrare in buoni rapporti col Papa.

L'Austria-Ungheria aveva tre nemici in casa: la massoneria, l'ebraismo e il giuseppinismo. Quest'ultimo viveva avviticchiato alla Corte. Gerarchia e clero erano nella condizione di ufficiali di Stato. Da quando Pio IX rifiutò all'arciduca Regnier una udienza, i rapporti col Vaticano si erano tesi quanto mai. Solo più tardi, l'azione di L. XIII nel campo sociale, cooperanti i cristiano-sociali col loro capo Lueger, riuscirà a ottenere un rovesciamento delle sorti.

L'Inghilterra era più che mai ostile a Roma. E l'antico odio anticattolico trovò nuova esca nel moto del PUSEISMO (v.) e nell'appoggio che Pio IX avea dato agli Irlandesi per la rivendicazione delle loro libertà.

Nella Spagna i cattolici si trovavano profondamente divisi militando gli uni con gli Alfonsisti, gli altri con i Carlisti. In queste lotte intestine sempre più veniva a soffrirne la religione. Più tardi l'arbitrato pontificio per le isole Caroline rese popolare il nome di L. XIII, che nel 1886 venne invitato dalla regina a tenere a battesimo l'Infante.

Nel Portogallo, governato da barattieri incuranti del pubblico bene, le cose non andavano meglio. Un avvenimento lieto si ebbe nel 1886 con la fine dello scisma di Goa e col Concordato per le Indie, che ebbe per effetto il ristabilimento della gerarchia cattolica in quelle regioni.

La Svizzera non avea, agli inizi del pontificato di L. XIII, relazioni ufficiali con la S. Sede. L'esempio della vicina Germania le era stato fatale. Il Papa fece del suo meglio per avvicinare alla Chiesa il governo federale, secondato in quest'opera dal generoso Canton Ticino che seppe, sotto il presidente Motta, vincere ottime battaglie; cosicchè nel 1902 potevasi celebrare a Friburgo un congresso sociale cattolico internazionale.

Nell'Olanda protestante, dove a poco più d'un terzo assommavano i cattolici, si trovava al governo la massoneria, cui si dovette la soppressione dell'insegnamento religioso e la proibizione del culto cattolico all'esterno.

L. XIII volse, fin da principio, l'animo suo anche all'America, all'Oriente cristiano e pagano, all'Africa, all'Australia, alla Cina e al Giappone. Capo della Chiesa universale, aveva presente al suo animo tutto il mondo: i cattolici e i cristiani, innanzi tutto, ma poi anche tutti gli altri fratelli.

Naturalmente, l'Italia in special modo si raccomandava al suo cuore non solo per ragioni di sentimento, ma anche per ragioni storiche e religiose. Non ignorava, certo, le condizioni di fatto in cui la Chiesa veniva a trovarsi in Italia dopo la caduta del potere temporale pontificio. Ma chi approfondisca la sua protesta contro l'ingiuria e il danno fatto alla Chiesa con la occupazione di Roma, trova ch'essa ha il suo motivo nella rivendicazione della piena libertà e indipendenza del pontificato romano. Non era una protesta querula e sfiduciata, come di chi rivendica un potere perduto, ma nata dalla coscienza ferma dei diritti della Chiesa, permeata dal senso vivo dei reali servizi resi dalla Chiesa di Roma alla civiltà di tutti i tempi, nonchè della presente potenza sociale del cattolicismo.

B) Nel desiderio di avvicinare la Chiesa alla società e di avviare buone relazioni con i diversi popoli, L. avvisò fin da principio anche ai mezzi più convenienti. Benchè avesse sortita, osserva mons. Vincenzo Tarozzi, già suo segretario particolare, un'indole ardente che lo inclinava al fare troppo reciso ed energico, si studiò fin dalla giovinezza di comprimersi nobilmente e cristianamente e d'informare l'animo a santa mitezza e squisitezza di sentire, di parole, di modi, che, dalla naturale ardenza acquistando efficacia, ispirava ad un tempo venerazione ed amore.

In un discorso pubblico, il primo che tenne, così espresse il suo amore per la Francia: « La Francia, ad onta delle sue sventure, rimane sempre degna di sè e mostra che non ha dimenticata la sua vocazione. Nessuno più del Vicario di Gesù Cristo ha dei motivi per compatire ai dolori della Francia.

Dio non può mancare di benedire una nazione capace di sì nobili sacrifici, e la storia scriverà ancora delle belle pagine sulle *Gesta Dei per Francos* ».

Le medesime disposizioni d'animo egli mostrò per l'Inghilterra, della quale non cessò mai di pregare da Dio la conversione. Sperando colla suprema autorità di giovare più efficacemente a quella nazione, meditò a lungo un'enciclica che valesse insieme a rinvigorire i cattolici e a testificare agli altri la sua benevolenza. La scrisse nel 1895 indirizzandola, con illuminata prudenza, *ad Anglos. regnum Christi in fidei unitate quaerentes*, e tenendosi principalmente nel terreno a tutti comune della preghiera. Nel licenziare quel documento, fu veduto levare gli occhi al cielo umidi di lacrime, e implorare da Dio la fecondità alla sua parola. Questa, difatti, fu accolta non solo dai cattolici ma anche da molti anglicani, tra i quali da quel momento s'accrebbero le conversioni.

E quando il Pontefice, l'anno appresso, dopo mature discussioni d'una eletta di teologi e canonisti da lui designata, dichiarò autorevolmente la nullità delle ordinazioni anglicane, furono in maggior numero i ministri di mente retta e di cuore generoso che, rinunciando a pingui emolumenti, chiesero di trovar salute nella Chiesa cattolica.

Questi due esempi, relativi alla Francia e all'Inghilterra, bastino per tutti. È edificante ancora ciò che mons. Tarozzi ci attesta: Anche dagli stessi eterodossi fu notato con ammirazione come nei documenti che li riguardavano, L. usasse ogni più discreta finezza d'evitare i noti appellativi di « protestanti », « eretici », « scismatici » e simili, e preferisse invece chiamarli « dissidenti », « divisi dall'unità » e ancora « fratelli »; e non è da dimenticarsi l'affettuosa preghiera all'Addolorata da lui redatta « pro Anglis fratribus ».

C) Il desiderio di attirare tutti nell'orbita della Chiesa cattolica non gli faceva dimenticare la fermezza dei principî e della dottrina. Di questo acuto interesse del Papa per la dottrina cattolica sono lucido documento le sue Encicliche, di cui diamo l'elenco:

1878, 21 apr., *Inscrutabili Dei consilio*, sopra i mali che affliggono la società contemporanea.

1878, 28 dic., *Quod apostolici muneris*, del socialismo, comunismo e nichilismo.

1879, 4 ag., *Aeterni Patris*, per promuovere lo studio della filosofia scolastica.

1880, 10 febbr., *Arcanum*, del matrimonio cristiano.

1880, 30 sett., *Grande munus*, culto dei SS. Cirillo e Metodio apostoli degi Slavi.

1880, 3 dic., *Sancta Dei civitas*, sopra tre opere missionarie (Propagazione della Fede, S. Infanzia di Gesù Cristo, « Écoles d'Orient »).

1881, 29 giu., *Diuturnum*, sulla origine del potere civile.

1881, 3 ag., *Licet multa*, all'episcopato belga, su alcune controversie tra i cattolici del Belgio.

1882, 15 febbr., *Etsi nos*, all'episcopato italiano, sulle condizioni politico-religiose ital.

1882, 17 sett., *Auspicato concessum*, per il VII centenario della nascita di S. Francesco d'Assisi e la diffusione del Terz'ordine.

1882, 8 dic., *Cum multa*, all'episcopato spagnolo, per la concordia tra i cittadini della nazione spagnola.

1883, 1 sett., *Supremi apostolatus officio*, ricorso alla B. Vergine del Rosario.

1884, 8 febb., *Nobilissima Gallorum gens*, le condizioni politico-religiose francesi e la opportunità di unione con la S. Sede.

1884, 20 apr., *Humanum genus*, contro la setta massonica.

1884, 30 ag., *Superiore anno*, del S. Rosario.

1885, 1 nov., *Immortale Dei*, sulla costituzione cristiana degli Stati.

1885, 27 nov., *Spectata fides*, all'episcopato inglese, sulle scuole cattoliche d'Inghilterra.

1885, 22 dic., *Quod auctoritate*, indizione di un giubileo straordinario.

1886, 6 genn., *Jampridem*, all'episcopato tedesco, sopra alcune leggi contro la Chiesa in Germania.

1886, 22 ag., *Quod multum*, all'episcopato ungherese, sopra la libertà della Chiesa in Ungheria.

1886, 14 sett., *Pergrata nobis*, all'episcopato portoghese, sul Concordato e sulle necessità spirituali della Chiesa nel Portogallo.

1887, 20 sett., *Vi è ben noto*, all'episcopato italiano, sul s. Rosario, rimedio ai mali italiani.

1887, 22 dic., *Officio sanctissimo*, all'episcopato bavarese, sulle condizioni della Chiesa in Baviera.

1888, 1 apr., *Quod anniversarius*, nel suo cinquantesimo di sacerdozio: celebrazione universale di una Messa in suffragio di tutti i defunti.

1888, 5 magg., *In plurimis*, all'episcopato brasiliano, sulla abolizione della schiavitù.

1888, 20 giu., *Libertas*, sulla natura della libertà umana.

1888, 24 giu., *Saepe nos*, all'episcopato irlandese, sopra le agitazioni civili irlandesi.

1888, 25 lugl., *Paterna caritas*, all'episcopato e al popolo armeno, per il ritorno degli Armeni dissidenti alla Chiesa.

1888, 10 dic., *Quam aerumnosa*, all'episcopato americano, sulle condizioni degli emigrati italiani in America.

1888, 21 dic., *Etsi cunctas*, all'episcopato irlandese, provvidenze della S. Sede verso gli Irlandesi nelle difficili circostanze del tempo.

1888, 25 dic., *Exeunte jam anno*, nella chiusa del giubileo sacerdotale, appello a un retto ordine della vita cristiana.

1889, 7 mar., *Magni nobis*, all'episcopato nord-americano, per la fondazione della università cattolica di Washington.

1889, 15 ag., *Quamquam pluries*, del patrocinio di S. Giuseppe e della SS. Vergine.

1890, 10 genn., *Sapientiae christianae*, dei doveri dei cittadini cristiani.

1890, 15 ott., *Dall'alto dell'apostolico seggio*, all'episcopato e al popolo italiano, sulla nefasta opera delle sette in Italia.

1890, 20 nov., *Catholicae Ecclesiae*, dell'abolizione della schiavitù.

1891, 3 marz., *In ipso supremi pontificatus*, all'episcopato austriaco, delle riunioni episcopali.

1891, 15 magg., *Rerum novarum*, sopra la condizione degli operai.

1891, 25 giu., *Pastoralis vigilantiae*, all'episcopato portoghese, per i congressi cattolici e lo sviluppo delle associazioni religiose in Portogallo.

1891, 12 sett., *Pastoralis officii conscientia*, all'episcopato tedesco e austro-ungarico, contro il duello.

1891, 22 sett., *Octobri mense*, del S. Rosario

1892, 16 febbr., *Au milieu des sollicitudes*, all'episcopato francese, sulle relazioni fra Chiesa e Stato in Francia.

1892, 16 lugl., *Quarto abeunte saeculo*, all'episcopato spagnolo, italiano e americano, per il IV centenario della scoperta dell'America.

1892, 8 sett., *Magnae Dei Matris*, del S. Rosario.

1892, 8 dic., *Inimica vis*, all'episcopato italiano, contro la massoneria.

1892, 8 dic., *Custodi di quella fede*, al popolo italiano, contro la massoneria.

1893, 24 giu., *Ad extremas Orientis oras*, per la fondazione di Seminari nelle Indie.

1893, 2 sett., *Constanti Hungarorum*, all'episcopato ungherese, sulla condizione della Chiesa in Ungheria.

1893, 8 sett., *Laetitiae sanctae*, del S. Rosario.

1893, 25 ott., *Non mediocri*, all'episcopato spagnolo, sul Collegio spagnolo in Roma.

1893, 18 nov., *Providentissimus Deus*, sopra gli studi biblici.

1894, 19 mar., *Charitatis providentiaeque nostrae*, all'episcopato polacco, sopra la condizione della Chiesa in Polonia.

1894, 1 magg., *Inter graves ac multiplices curas*, all'episcopato peruviano, per l'incremento della Chiesa nel Perù.

1894, 2 lugl., *Litterae a vobis*, all'episcopato brasiliano, sulla formazione e influenza del clero.

1894, 8 sett., *Jucunda semper expectatione*, del S. Rosario.

1894, 24 dic., *Christi nomen*, per l'Opera della Propagazione della Fede.

1895, 6 genn., *Longinqua*, all'episcopato nord-americano, sollecitudini pontificie per gli Stati Uniti.

1895, 10 lugl., *Permoti nos*, all'episcopato belga, sopra la questione sociale nel Belgio.

1895, 8 sett., *Adiutricem populi*, del S. Rosario.

1896, 1 magg., *Insignes Deo*, all'episcopato ungherese, per il millenario del regno di Ungheria.

1896, 29 giu., *Satis cognitum*, sull'unità della Chiesa.

1896, 20 sett., *Fidentem piumque animum*, del S. Rosario.

1897, 9 magg., *Divinum illud munus*, sullo Spirito Santo.

1897, 1 ag., *Militantis Ecclesiae*, all'episcopato austriaco, tedesco e svizzero, per il centenario del B. Pietro Canisio.

1897, 12 sett., *Augustissimae Virginis Mariae*, del S. Rosario.

1897, 8 dic., *Affari vos*, all'episcopato canadese, sulla questione scolastica di Manitoba.

1898, 25 lugl., *Charitatis studium*, all'episcopato scozzese, sul magistero della Chiesa.

1898, 5 ag., *Spesse volte*, all'episcopato e al popolo italiano, su misure vessatorie prese contro le associazioni cattoliche.

1898, 16 ag., *Quam religiosa*, all'episcopato peruviano, sopra la legislazione matrimoniale.

1898, 5 sett., *Diuturni temporis*, del S. Rosario.

1898, 25 dic., *Quum diuturnum*, all'episcopato latino-americano, convocazione del 1° concilio plenario latino-americano in Roma.

1899, 25 magg., *Annum sacrum*, sopra la consacrazione dell'umanità al S. Cuore di Gesù.

1899, 8 sett., *Depuis le jour*, all'episcopato francese, dei Seminari e degli studi del clero.

1899, 18 sett., *Paternae providaeque nostrae*, all'episcopato brasiliano, sulla formazione del clero.

1900, 21 lugl., *Omnibus compertum*, all'episcopato greco-melchita, per l'unione tra i Greci Melchiti

1900, 1 nov., *Tametsi futura prospicientibus*, di Gesù Cristo Redentore dell'umano genere.

1901, 18 genn., *Graves de communi re*, sopra la democrazia cristiana.

1901, 16 magg., *Gravissimas inter curas*, all'episcopato portoghese, sulla situazione degli Ordini religiosi nel Portogallo.

1901, 20 ag., *Reputantibus saepe animo*, all'episcopato boemo e moravo, sulla questione linguistica in relazione con la vita religiosa.

1901, 20 nov., *Urbanitatis veteris*, all'episcopato di rito latino in Grecia, per la fondazione di un Seminario di Atene.

1902, 15 apr., *In amplissimo*, all'episcopato nord-americano, sopra la situazione della Chiesa negli Stati Uniti.

1902, 30 apr., *Quod votis*, all'episcopato austriaco, per la fondazione di una università cattolica in Austria.

1902, 28 magg., *Mirae caritatis*, sulla SS. Eucaristia.

1902, 22 nov., *Quae ad nos*, all'episcopato boemo e moravo, per l'incremento dell'azione religiosa nel paese.

1902, 8 dic., *Fin dal principio*, all'episcopato italiano, sulla educazione del clero.

1902, 24 dic., *Dum multa*, all'episcopato equatoriano, sul matrimonio.

1) Le encicliche, di L. XIII, sono redatte in forma serena, spoglia di asprezza e di recriminazioni, ma categoriche e segnate di apostolica fortezza. Già nella prima, egli si presenta pienamente informato dei mali di cui è travagliata la società, là specialmente dove si fa ostentazione maggiore di lumi e di progresso. Deplora la decadenza dei grandi ideali non solo dell'ordine sovrannaturale, ma altresì di quello naturale, patrimonio inalienabile della umana natura. Si richiama all'oscuramento di talune delle verità più importanti nel campo teorico e pratico, per alzare più forte la sua voce contro quegli errori che, non rigettati a tempo, possono condurre ad una luttuosa catastrofe. Invita di conseguenza i reggitori dei popoli a dare bando ai vieti pregiudizi contro la Chiesa e a nutrire fiducia nella sua benefica influenza, nonchè ad accettare il suo leale appoggio. Soltanto in questo modo può essere dato di superare la crisi che ha posto la società di fronte al bivio: o vita o morte, o luce o tenebre, immortalità o spegnimento finale.

2) Nella seconda *Quod apostolici muneris* (28 dicembre 1878) L. scende alla disamina dei principi enunciati nella precedente. Espone la dottrina del socialismo rivoluzionario, cui contrappone la dottrina cristiana sull'autorità sovrana, sulla santità, unità e indissolubilità del matrimonio. Si estende quindi a parlare della società civile e dei rapporti fra ricchi e poveri, tra padroni e operai. Ammonisce essere la proprietà sacra e inviolabile, a patto che sia frenato l'egoismo dei singoli e valorizzata la giustizia e la carità. Così l'abbondanza degli uni alleverià l'indigenza degli altri, e la società assumerà aspetto e indole di grande famiglia.

Il favore con cui vennero accolti questi insegnamenti, incoraggiò L. a proseguire nella via intra-

presa a dare sempre più largo sviluppo alle dottrine sociali del cristianesimo.

3) Nella *Arcanum divinae sapientiae* (10 febbraio 1880) espone in forma completa la dottrina cattolica sul matrimonio: ne ricorda la divina istituzione, ne traccia le alterazioni e deviazioni, ne illustra la restaurazione fatta da Gesù Cristo col richiamarlo all'originaria unità e indissolubilità, coll'affidarne la tutela alla Chiesa, cui pertanto spetta la legislazione in merito. E qui mette sott'occhio le contraddizioni e le persecuzioni incontrate dalla Chiesa lungo i secoli per salvare, col matrimonio, la famiglia e la società, nonchè i danni derivati all'umano consorzio dal rendere i matrimoni rescindibili secondo i placiti delle umane passioni.

Questi spunti delle prime encicliche valgano come saggi a dare un'idea dell'ampiezza e del contenuto delle successive, sempre dedicate a problemi di viva attualità. Lo studio di essi lo fece persuaso dei falsi principii da cui partivano i sistemi di filosofia allora in auge per risolverli. Donde il proposito d'una « instauratio magna ab imis fundamentis » della vera filosofia: di quella filosofia che, derivata dai Greci, ebbe il suo complemento e perfezionamento nella scolastica del medioevo cristiano e primamente in S. Tomaso d'Aquino: quella filosofia abbarbicata nel senso comune, che è la sola capace di sanare i mali della società e preparare la fede.

4) L'enciclica *Aeterni Patris* (4 agosto 1879) fu preceduta da un duplice movimento; l'uno, religioso, chiedeva la proclamazione di S. Tomaso a patrono delle scuole cattoliche; l'altro, più propriamente scientifico, mirava alla instaurazione del tomismo nel senso inteso dal S. Padre. Il neo-tomismo (v. TOMISMO) ebbe la sua culla in Piacenza (Buzzetti, Serafino Sordi), poi in Napoli (Domenico Sordi, fratello del suddetto, Luigi Taparelli d'Azeglio, Sanseverino e discepoli). La ristaurazione di L. XIII incontrò dapprincipio taluni ostacoli. Ad es., in Belgio la gloriosa università di Lovanio addusse a motivo di non poterla accettare la mancanza di un soggetto idoneo per l'insegnamento: avendo il Papa risposto ch'egli avrebbe provveduto col mandare il P. Giacinto Rossi O. P., l'univers. di Lovanio pensò subito a incaricare il sac. Desiderato MERCIER (v.), cui si deve la fondazione dell'« Istituto superiore di filosofia », al quale arrise il successo che tutti conoscono. L'esempio efficace che contribuì a far trionfare il tomismo, fu dato dal Papa stesso nelle successive poderose encicliche in cui inquadra e tratta i temi più vari col metodo d'un tomismo autentico, tradizionale e moderno, segnato di moderazione e di ardimento. A poco a poco una vera fioritura di studi e di istituti filosofici si ebbe in Italia e altrove: basta ricordare l'università Gregoriana di Roma, quella di Lovanio nel Belgio, di Friburgo in Svizzera, di Lilla in Francia, di Washington in America.

S'è fatta questione se L. XIII colla instaurazione del tomismo abbia inteso di escludere qualsiasi altra corrente o scuola filosofica. Il conte Edoardo Soderini, familiarissimo del Papa e suo biografo, ci dice che L. intendeva escludere gli abusi e le deviazioni di altre scuole. Ciò confermerebbe Vincenzo Papa che nel 1880 scriveva da Roma all'abbate prof. Antonio Stoppani d'avere avuto una udienza di L. XIII e d'averlo trovato « tra gli antirosminiani il più ragionevole, il più temperato e conciliante ». (Ciò, peraltro, non impedì che L. XIII col decreto *Post obitum* del S. Uffizio, 14 dicembre 1887, condannasse 40 proposizioni del filosofo roveretano).

5) Pure agli studi storici L. XIII diede il massimo incremento. Qui va ricordata la Commissione, creata allo scopo (lettera 18 agosto 1883), cui mise a capo i tre illustri cardinali De Luca, Pitra ed Hergenroether. E perchè voleva che la storia non fosse « una congiura contro la verità », aprì agli studiosi gli Archivi pontifici, mise a disposizione la Biblioteca Vaticana, cui aggiunse, da lui acquistata, la Biblioteca Borghese. Chiamò a Roma storici di altissimo valore, tra cui Denifle O. P., Grisar ed Ehrle S. J. (l'ultimo dei quali fu più tardi prefetto della Biblioteca Vaticana e cardinale). Aumentati cataloghi, codici e tesori d' ogni fatta, L. pensò anche all'ampliamento della sala in cui collocarli. Con munificenza aprì la Biblioteca Leonina, detta di « consultazione », nella quale, oltre ai molti libri di sua privata proprietà, fece collocare più di 300.000 volumi degli stampati vaticani, trasportati dalla Sala Borgia, che veniva destinata appresso a Museo del Rinascimento. Come di tutti i Musei, si prese grande cura del Museo sacro, del quale affidò la direzione al prof. Gio. Battista De Rossi, il cui nome è per sè stesso un elogio. Si deve ricordare anche la instaurazione della grande Specola, diretta dal P. Luis e dal P. Denza, il quale ultimo, al congresso astronomico di Parigi, si era meritato l'incarico della esecuzione d'una determinata zona della carta fotografica del cielo.

6) Anche la letteratura entrò nel vasto programma di rinnovamento e di aggiornamento promosso da L. Nel 1886 fondò un corso di alta letteratura per gli ecclesiastici che avevano superati gli studi filosofici, teologici e giuridici nelle università, affidandolo al card. L. M. Parocchi. Più tardi istituì la « Cattedra Dantesca », a cui chiamò il rinomato prof. mons. Giov. Poletto, che aprì i tesori della Divina Commedia ai numerosi alunni che li avrebbero poi a loro volta divulgati in tutte le scuole d'Italia e di fuori.

7) Ancor più vasta orma del suo genio stampò L. XIII nel campo degli studi sociali. Ben presto il suo sguardo, uso alle grandi visioni, s'era posato sui conflitti sociali economici e giuridici, apertisi tra le classi operaie ed i ceti superiori. Più che in Italia, ove la questione sociale si fece viva più tardi, egli aveva scorto nel Belgio, nella Francia e nell'Inghilterra i prodromi di contese, di tumulti, di disordini, che minacciavano gravemente la compagine sociale. Non assistette indifferente all'oppressione degli uni e alla violenza degli altri, interpose la sua autorità per far ascoltare ai contendenti il consiglio della pace, della giustizia, della carità. Il socialismo si faceva strada con temerario ardimento, in Germania fin dal 1848, e in Francia, ove col Blanc, col Blanqui, col Proudhon e altri conquistava l'Assemblea costituente e invadeva lo Stato. Il pensiero di guadagnare quanto di onesto e di giusto s'accogliesse nella teoria e nella pratica del movimento sociale moderno, ebbe il suo compimento nell'enciclica *Rerum novarum* (15 maggio 1891), che fu subito considerata la « Magna Charta » della sociologia cristiana.

Perspicua, serrata, essa suonò rivendicazione della dignità e dei diritti dei lavoratori. La stessa proprietà privata riconsacrava nel lavoro e nello sviluppo della persona e della famiglia le sue origini, mentre la distribuzione delle classi assumeva un

carattere di distribuzione di oneri e di responsabilità; la ricostituzione delle corporazioni, in conformità alle mutate condizioni dei tempi, lasciava intravvedere nuove prospettive di solidarietà e riuniva i due poli del passato e dell'avvenire nell'immensa fucina del presente. Gli Stati, poi, da una voce che risuonava così dall'alto e che ricordava l'universale missione del papato, si sentivano a loro volta chiamati a compiere i propri doveri verso le classi umili e povere, che la Chiesa si levava a difendere. Il senso di un dovere sociale da compiere nelle crescenti attività delle classi inferiori, si era già da alcuni decenni diffuso, cocente ed operoso, ma attendeva dalla Chiesa la parola autorevole che lo rinsaldasse nella coscienza dei popoli, rattenesse i malevoli, incitasse i timidi e incoraggiasse i volenterosi. In nessun'altra enciclica, come nella *Rerum novarum*, la parola di L. XIII si era mossa nei sottili avvolgimenti della logica della scuola con più agilità, avea raccolto con più destrezza dal passato quello che è buono per tutti i tempi, e dal presente un'aspirazione profonda e diffusa nelle anime; in nessun'altra avea L. XIII detto con più autorità cose più opportune. L'azione sociale della Chiesa comincia in qualche modo di là, non perchè di là essa tragga le sue origini, che sono ben più alte ed antiche, ma perchè da quel giorno procedette più sicura, concorde e manifesta. Chi visse in quel tempo può ben far testimonianza dell'immensa impressione che essa fece nel mondo cristiano. E mentre economisti e sociologi esprimevano la loro ammirazione, si videro gli operai stringersi fiduciosi alla Chiesa, iscriversi in nuove associazioni e muovere in pellegrinaggi a Roma per attestare al S. Padre la loro riconoscenza.

Ma, come nella *Rerum novarum* L. aveva rivendicato i diritti del popolo, così non mancò, d'altra parte, di denunciare i pericoli del socialismo. Quando si formò una schiera numerosa di cattolici intesi a promuovere l'azione popolare e la Democrazia Cristiana, a chiarire quali fossero i suoi programmi, in qual campo ed in qual modo dovesse svolgersi l'attività specialmente dei giovani, colla nuova enciclica *Graves de communi re* (18 gennaio 1901) L. dettò norme pratiche a meglio indicare con sicura disciplina quell'azione.

Occorreva che gli studi sociali si diffondessero fra i cattolici; che il giovane clero non ignorasse i mali onde soffriva la cristianità; che i ricchi, i dotti, i potenti sentissero l'importanza semprè più viva di quelle questioni di scienza e di pratica e dedicassero ad esse l'azione e l'ingegno. Anche a ciò volse l'animo il Papa incoraggiando, aiutando la pubblicazione di libri, di ricerche originali, di periodici e giornali che agitassero e volgarizzassero lo studio dei problemi sociali in Italia e fuori. Nè alcuno vi ha che ignori come nel 1893 venisse alla luce, dovuta alla sua influenza e al suo mecenatismo, la ***Rivista internazionale di scienze sociali***, a dirigere la quale chiamò due uomini superiori: mons. Salvatore Talamo e il prof. Giuseppe Toniolo. La rivista diventò quasi un commentario scientifico delle dottrine sociali cristiane e diede il più valido impulso agli studi dei cattolici italiani.

8) Circa la S. Scrittura, nel fervore delle discussioni allora apertesi fra gli studiosi, il Papa si pronunciò colla *Providentissimus Deus* (18 novembre 1893), documento di alta dottrina e di perfetto equilibrio, in cui si alternano stimoli e freni, per indirizzare e contenere gli studiosi nella giusta misura. L'enciclica si conchiude con un appello caloroso ai vescovi e agli studiosi ecclesiastici, ai primi perchè facciano fiorire gli studi biblici nei loro Seminari, ai secondi perchè abbiano a trattare con profondo rispetto la S. Scrittura, abdicando l'orgoglio della sapienza terrena per attenersi a quella che viene dall'alto. Nel 1902 L. istituiva una Commissione Biblica permanente che servisse da un lato a dare incremento agli studi biblici, e dall'altro a preservare dai pericoli dell'errore, intervenendo d'autorità nei punti controversi.

D) Molti, suggestionati dallo splendore della forma latina in cui L. dettava i suoi insegnamenti, hanno parlato di lui come d'un Papa umanista. A buon diritto; ma, per la giusta comprensione di questo aspetto della sua personalità, occorre badare che egli, nutrito al gusto più puro delle lettere classiche, non perdeva d'occhio, però, quel ch'era più alto: la virtù. E non ravvisò mai antagonismo di sorta tra il culto delle lettere, della forma stilistica ed il sentire cristiano. Per lui, anzi, l'ispirazione cristiana trovava nella forma classica la sua nobile e logica espressione. L'umanismo era inteso come un omaggio che l'arte rende all'efficacia lirica del cristianesimo profondamente vissuto. Con verità Romolo Murri potè scrivere di L. XIII: « Degna di studio è la religiosità di lui. Il cattolicismo, la vita spirituale e interiore di lui hanno caratteristiche eminentemente italiane e romane; la sicurezza serena, l'equilibrio delle facoltà, la cura dell'espressione e della manifestazione esteriore decorosa e misurata, insomma la solidità e la giusta misura. Ogni parola ed ogni atto del Papa respiravano l'intensa religiosità: con ugual misura che il suo predecessore, egli inculcò virtù religiose e preghiera, largì ricchezze spirituali, promosse la liturgia ed il culto. Opporre la Chiesa nel pieno rigoglio della sua vita spirituale alla società moderna depravata e corrotta, usare le armi della fede contro gli avversari di essa, chiedere al cielo la libertà e l'esaltazione, unire più strettamente i cattolici in un lavoro di solidarietà confessionale e di difesa, questo egli sempre si propose come scopo, se non unico, certo precipuo del fiorire della vita spirituale e interiore della religiosità cristiana ».

Sicchè il suo umanismo non era che lo splendore della sua vivissima coscienza di cristiano, di sacerdote, di pastore. Si veda anche il metodo stesso della sua giornata, da mons. Tarozzi illustrato. « Di buon mattino aprivasi la sua giornata, chè costantemente alle cinque si faceva chiamare, se pure, come accadeva più spesso, non vegliasse già. Da quell'ora a tutto il ringraziamento della Messa escludeva ogni altra cura. La meditazione, il divin Uffizio, la S. Messa gli erano sommamente a cuore, e ne avea un concetto giustamente ben alto. Fin dalla sera innanzi si fissava il soggetto della meditazione, che il più delle volte desumeva dai misteri e dalle feste dell'anno liturgico ».

In non poche delle poesie da lui dettate negli intermezzi di lavoro, affiora questo spirito di intima, vissuta pietà, di devozione, e tra le devozioni, quella — che gli fu carissima — alla Vergine. Bastino alcuni saggi. Guardando nel 1883 un suo ritratto giovanile, così traccia la sua storia e il suo carattere, richiamando il grande Gregorio VII: *Justitiam colui; certamina longa, labores — ludibria, insidias, aspera quaeque tuli. — At fidei*

vindex, non flectar: pro grege Christi — dulce pati, ipsoque in carcere dulce mori. In altra occasione sogna di essere vicino a morire e immagina che i nemici del papato gridino al trionfo dicendo: Leone fu sbalzato dal soglio e tra le ambascie del carcere è morto. Ma si avviva in lui la coscienza e la certezza che il papato non muore: — *Occidit, inclamant, solio dejectus, in ipso. — Carcere, in aerumnis, occidit ecce Leo. — Spes insana: Leo alter adest, qui sacra volentes — Jura dat in populos, imperiumque tenet.*

In una preghiera *Ad Beatam Virginem Mariam* del 1886 sfoga le sue apprensioni di lotte sataniche e la fiducia d'uscirne vittorioso sotto l'egida di Maria: — *Ardet pugna ferox; Lucifer ipse, viden, — Horrida monstra furens ex Acheronte vomit. — Ocius, alma Parens, ocius affer opem. — Tu mihi virtutem, robur et adde novum. — Contere virgineo monstra inimica pede. — Te duce, Virgo, libens aspera bella geram, — Diffugient hostes; te duce, victor ero.*

In altra lirica esprime in delicati pentametri la sua devozione: — *Auri dulce melos, dicere, Mater, ave. — Dicere dulce melos, o pia Mater, ave. — Tu mihi deliciae, spes bona, castus amor. — Rebus in adversis Tu mihi praesidium. — Si mens sollicitis icta cupidinibus, — Tristitiae et luctus anxia sentit onus; — Si natum aerumnis videris usque premi, — Materno refove, Virgo benigna, sinu. — At celeri heu! properat jam pede summa dies. — Detruso stjgii daemone ad ima lacus, — Adsis, o Mater, languiduloque seni — Lumina fessa manu molliter ipsa tege, — Et fugientem animam Tu bona redde Deo* —. Bellissima preghiera che fu tradotta in versi italiani dallo stesso augusto poeta.

IV. L. XIII e l'Italia. — A) L. XIII, che si era proposto di stabilire le migliori relazioni coi diversi Stati, con l'Italia si mantenne duro ed inflessibile. C'era di mezzo la « questione romana », che lo costrinse a mantenere l'atteggiamento di protesta del suo predecessore Pio XI. Ern. Vercesi nel volume *I tre Papi* riproduce il seguente dilemma di Bismark: « O il papato cederà in Italia al nuovo ordine di cose e allora verrà rappresentato come il cappellano di Casa Savoia, o non cederà, trincerandosi in un'assoluta intransigenza, e allora si farà vibrare contro di lui la corda del patriottismo ». Ebbe effetto il secondo corno dell'acuto dilemma.

E' fuori contestazione l'amore di L. XIII per l'Italia. Non sono retorica i versi ad essa rivolti nel ritorno dalla Nunziatura belga: — *Redditus et patriae, brumali e litore, iussus — Ausonias et laetas remeare plagas, — Umbros en iterum fines urbemque revisis — Quae tibi divino flamine junxit amor.* Ma il naturale amor patrio fu messo in conflitto con la responsabilità dell'ufficio: capo della Chiesa, L. dovea essere il difensore della sua libertà e indipendenza. La legge delle GUARENTIGIE (v.) era troppo inadeguato rimedio della situazione. A. Bernareggi in un lucido articolo di *Vita e Pensiero* (1921) ne ha illustrati i difetti: — 1) la incompetenza del legislatore, per cui la Chiesa veniva a mettersi al posto di suddita e a dover riconoscere la superiorità dello Stato; — 2) la legge si presentava unilaterale in quanto pretendeva risolvere da sola, senza interpellare la parte lesa, una gravissima questione di diritto; — 3) era una legge interna, derivante valore giuridico unicamente dal legislatore italiano, il quale, dunque, a suo arbitrio, poteva conservarla o abrogarla. Sicchè L. XIII, affinchè l'universalismo del papato non fosse posto in contestazione, e non trovando, oltre la protesta, altra forma per tutelare la dignità della Chiesa, dovette continuare nei riguardi dell'Italia l'atteggiamento di Pio IX. Son significative le parole, citate nel 1890 alla Camera dei Comuni da Gladstone, come pronunziate da Beniamino Disraeli al Parlamento inglese l'8 maggio del 1862: « Nella questione di Roma vi ha un interesse generale per tutto il mondo ed anche per una potenza protestante come l'Inghilterra: e questo interesse è l'indipendenza del Papa. La mancanza di questa indipendenza non torna punto utile ad una potenza protestante che abbia più milioni di sudditi cattolici. Il Papa è un sovrano, il quale esercita un'autorità che lo mette in condizione tale da non dover sottostare ad un'indebita influenza di alcuna potenza in Europa. Fu questa considerazione che determinò gli uomini di Stato alla restaurazione del 1815 ».

Sicchè il *Non possumus* nelle circostanze in cui fu pronunziato, aveva il carattere d'una « legittima difesa ». È questa che il Papa oppose alla rivoluzione, la quale, per la verità, benchè ricca di buoni elementi sociali e politici, veniva innanzi dominata da uno spirito eminentemente anticlericale. Ciò non toglie che le cose potessero col tempo subire mutamenti. In questi taluni speravano al punto che videro nella elezione di L. XIII una battuta d'aspetto e di esplorazione. Tale parve anche la fondazione del giornale *L'Aurora* (1880), di cui L. XIII volle affidata la direzione al conte Carlo conestabile della Staffa, suo prediletto discepolo, e a mons. Placido Maria Schiaffino, poi cardinale. L'attesa di una conciliazione per costoro si fondava sulla speranza che al ripudio globale espresso col *Non possumus* succedesse un lavoro di delicata analisi della situazione, donde risultasse discriminato ciò che era religiosamente da condannarsi con condanna assoluta e ciò che si poteva discutere come accettabile o tollerabile.

B) Ci furono degli assaggi e dei tentativi in tal senso. A nulla approdarono. L'ora delle maggiori delusioni fu quella seguita alla famosa allocuzione pronunciata da L. XIII nel concistoro del 23 maggio 1887: « Piaccia al cielo che lo zelo di pacificazione, onde verso tutte le nazioni siamo animati, possa, nel modo che dobbiamo volere, tornare utile all'Italia, a questa nazione cui Dio con sì stretto legame congiunse il Romano Pontificato e che la natura stessa raccomanda con particolare affetto al nostro cuore ». Il voto del Pontefice fu spezzato per colpa del governo italiano, sempre mancipio della massoneria, che, col suo odio implacabile verso la Chiesa, portava il governo ora a tollerare, ora a fomentare manifestazioni e rappresaglie anticlericali, di cui Roma fu principale teatro. Queste rappresaglie cominciarono presto. Già agli inizi del pontificato di L. scoppiò l'empia gazzarra intorno al trasporto della salma di Pio IX dalla basilica di S. Pietro a quella di S. Lorenzo fuori le Mura. Nel 1888 si ebbe l'inaugurazione del monumento a Giordano Bruno. E dieci anni appresso si prendeva pretesto dai moti di Milano (1898) per una persecuzione a fondo delle Associazioni cattoliche, fiorenti in tutta Italia. La campagna anticlericale durò feroce, aperta o subdola, per almeno due decenni del

pontificato di L. Si è pur detto, non a torto, che essa mirava a scavare sempre più profondo l'abisso tra la S. Sede e l'Italia. Com'era, dunque, possibile sperare in una conciliazione?

C) Il dissidio tra l'Italia ufficiale e la Chiesa portò, tra le altre conseguenze, l'allontanamento dei cattolici dalla vita pubblica italiana. I cattolici italiani, organizzati dopo il 1870, erano degli emigrati all'interno. Il più antico sodalizio cattolico fu l'*Associazione cattolica per la libertà della Chiesa in Italia*, con sede centrale a Bologna. Seguì ad essa l'*Associazione della Gioventù Cattolica Italiana*. Vennero poi l'*Unione Cattolica per il progresso delle buone opere in Italia* e la *Società Primaria Romana per gli interessi cattolici*. Nell'ambito della Gioventù Cattolica fiorì il *Circolo di S. Pietro* in Roma e la *Lega Daniele O' Connel per la libertà dell'insegnamento in Italia*. Si pensò a dare un centro unitario a tutte queste forze. Ed ecco aprirsi a Venezia (10 giugno 1874) l'*Opera dei Congressi e Comitati Cattolici in Italia*, intorno a cui gravitarono per oltre un quarto di secolo *Comitati parrocchiali e diocesani*, *Sezioni giovani*, *Circoli universitari*, operanti in campo religioso e più tardi anche in quello sociale, da quando, alla sezione della *Carità*, si sostituì, nell'*Opera dei Congressi*, quella dell'*Economia sociale cristiana* (1887).

D) Questo movimento, per quanto non traesse le sue origini dal « Non expedit », si mantenne sempre fedele a questo, svolgendosi in antagonismo col movimento degli « astensionisti », che, dopo l'allocuzione di L. XIII, da noi sopra ricordata, diede luogo a incidenti ed a polemiche clamorose. Accenniamo qui alcuni episodi più salienti Il P. Tosti, coetaneo e amico personale del Papa, pochi giorni dopo la mentovata allocuzione pontificia, dava alla luce l'opuscolo *La conciliazione: dialogo tra due vescovi* (Roma 1887), che fu subito sconfessato dalla suprema autorità, tanto più che erano corse voci, secondo cui esso conteneva il genuino pensiero del Pontefice. (Il Tosti peraltro non perdette l'affetto e la stima del S. Padre). — Mons. G. B. Scalabrini, vescovo di Piacenza, se la prese a sua volta contro gli astensionisti: nell'opuscolo *Intransigenti e transigenti* (Piacenza 1887) passò a dimostrare « che non è consentito ai doveri di cattolico e di cittadino lasciare che religione, morale e patria vadano a catafascio nella aspettativa di un cataclisma, che probabilmente si dovrebbe attendere sino al giorno del cataclisma mondiale ». Ma anche la sua voce finì per cadere inascoltata. — Mons. Bonomelli assunse altra posizione in un articolo pubblicato anonimo sulla *Rassegna Nazionale di Firenze* (1889), che poi, estratto, ebbe ampia divulgazione. Egli si riprometteva chiara ed evidente la soluzione dal fatto delle precarie condizioni a cui, dopo vicende inaudite, si era ridotto il « potere temporale » della S. Sede: « La procella scoppiò nel 1830 e '31 e se allora l'albero resse ancora un istante all'urto, fu perchè i battaglioni austriaci attraversarono in fretta il Po e spensero nel sangue la rivolta che certamente sarebbe stata vittoriosa colle sue forze. Passarono ancora 18 anni e una nuova procella percorse tutta Italia; e l'albero dieci volte secolare cadde a terra, ma rimase ancora fitta nel suolo una radice; le foglie appassirono, ingiallirono, ma l'albero non era ancora morto del tutto. Venne una mano gagliarda a rialzarlo e di fatti si rialzò; non si reggeva più da sè, e per tenerlo più ritto ancora e non lasciarne a quella sola mano l'onore e il vantaggio in faccia al mondo, si aggiunse un'altra mano a sorreggerlo dall'altro lato, e così si ebbe lo strano e doloroso spettacolo di uno Stato di tre milioni di anime che prolungava le sue agonie, sostenuto da due Stati giganti, che biecamente tra di loro si guardavano. Dieci anni appresso i due giganti emuli, come tutti prevedevano e moltissimi desideravano, vennero tra loro a duello e il vincitore del 1859 rimase unico, non so ben dire se difensore od aggressore del moribondo, mutilato ancora due volte in due anni nel 1859 e 1860. Ancora dieci anni di penosa agonia e il vincitore ed infido custode, a sua volta vinto pur esso da un emulo, più potente di lui, cadeva miseramente e con esso l'ultimo lembo del più antico Stato europeo; e quel grande Pontefice, che unico aveva superato gli anni di Pietro, era ridotto alla condizione di Pietro: cessava di essere re per rimanere solo Pontefice. Aveva termine la creazione degli uomini e durava la istituzione di Cristo. Cadeva la porpora regale, era spezzato lo scettro e restavano le sole Chiavi. Quel resto di vita, se pure era vita, che il principato civile del Pontefice sembrava avere negli ultimi quarant'anni, non scaturiva dalle sue viscere, ma veniva dal di fuori, da forze estranee, avventizie. Era una vita datagli quotidianamente a prestito da quelli che avevano interesse a dargliela a loro modo ». E' questa una pagina che risponde a verità; ma la sua forza dimostrativa chiariva soltanto che l'indipendenza spirituale del papato cessava di essere intimamente legata al potere temporale nella sua vecchia forma storica. Si doveva sostituirla? ma per quale via? in qual modo? Ecco ciò che rimaneva indeciso; e indeciso rimase ancora per lunghi anni. Il 13 marzo 1897 mons. Bonomelli scriveva al prof. G. Toniolo: « C'è senza dubbio da noi oggi un risveglio religioso: ma ci vuol altro per risollevare la società nostra. Se non possiamo pigliare la gioventù studiosa universitaria, non conchiuderemo mai nulla. E questa come la si prende? La catastrofe è una illusione: venisse anche, peggioreremmo le nostre sorti. Se non si decidono a scendere sul terreno legale delle elezioni non faranno mai nulla, penso io. Bisogna afferrare il potere o almeno pesare su di esso. Coll'astensione che cosa si fa? Si perde tempo. E non possiamo formare uomini di governo: scoraggiamo i nostri e nient'altro ».

E) Ma tali constatazioni e rilievi, di personalità laiche ed ecclesiastiche, non valsero mai a smuovere l'animo di L. XIII dall'indirizzo dato in materia e mantenuto fino alla morte. Personalmente, osservò Carlo Castiglioni, L. ammetteva che la « questione romana » si discutesse, fino ad averne dispiacere quando gli intransigenti uscivano con le solite intemperanze. Ma quando la disciplina del « veto » era infranta o ne correva pericolo, si facea vivo ora con moniti solenni, ora con aperte condanne. Tuttavia anche in queste si manteneva alto, sereno, rispettoso, come dimostra il tenore del breve indirizzato al Bonomelli, dopochè questi si era sottomesso alla condanna del suo opuscolo, *Roma, l'Italia e la realtà delle cose*. Occorre poi anche notare, per la verità, che la lontananza dei cattolici dalle urne politiche, protrattasi oltre vent'anni, fu largamente compensata dalla loro preparazione sul terreno sociale, attraverso il

movimento suscitato dalla *Rerum novarum*: da questo movimento provennero gli eminenti uomini che dalle cattedre universitarie e dal Parlamento prepararono più tardi la nuova legislazione d'Italia; basti fare i nomi di GIUSEPPE TONIOLO (v.) e FILIPPO MEDA (v.).

V. **I Segretari di Stato.** Dalla vita e dall'opera sua, L. XIII emerge come grande « uomo di governo ». Certo, al governo di L. non mancò la larga collaborazione di istituti, come le Congregazioni Romane, e di personalità singole, come i Segretari di Stato, Alessandro FRANCHI († 1878), Lorenzo NINA († 1884), Ludovico JACOBINI († 1887) e Mariano RAMPOLLA DEL TINDARO. All'ultimo, che durò più a lungo di tutti (16 anni) e sopravvisse al Pontefice, venne anche aggiudicata un'autorità maggiore: « al Rampolla, osserva Fil. Crispolti, mancò la fortuna che tanto favorì la giusta rinomanza del più celebre fra i Segretari di Stato moderni, il Consalvi, la fortuna, cioè, di palesi responsabilità affrontate in qualche modo da solo, come a questo ultimo avvenne nelle trattative pel Concordato napoleonico e nei lavori del Congresso di Vienna; il Rampolla, invece, non movendosi mai dal fianco di un uomo quale L. XIII, di ben altra volontà e spirito di iniziativa che Pio VII, si espose sempre a sentirsi domandare se ne fosse il consigliere ascoltato o soltanto l'avveduto esecutore di ordini . . .; anche quando al conclave sorse e grandeggiò la sua candidatura al papato, ed egli crebbe nella considerazione del Sacro Collegio per la stupenda dignità con cui bollò il veto austriaco, chi lo conosceva bene seppe che il cardinale in tanto era disposto ad accettare, se fosse stato eletto, in quanto, testimone e collaboratore dell'azione di L. XIII, avrebbe potuto con una specie di obbedienza postuma continuarla ».

VI. **Il tramonto.** La tardissima età di L. XIII, congiunta a lucidezza di mente e ad energia di volontà, avea abituato tutti a credere in una sopravvivenza straordinaria. Un poeta del tempo cantò di lui: *Tres noviesque decem ille annos hoc tempore natus — major, non lassus grande regebat onus. — Membra videbantur tenues vanescere in auras, — at nigris oculis vividus ignis erat. — Illi quot radios oculi divina loquentes — Vim quantam admonitus orbe tulere suo!* (Cesare De Titta).

Negli ultimi giorni, che ne precedettero la morte, la figura di L. parve fiammeggiare di più vivo splendore: come il sole al suo tramonto, canta lo stesso poeta.

La scomparsa di L. fu degna di lui, e parve straordinaria. In una udienza (2 luglio 1903) concessa a mons. Carlo de T' Serclaes, che stava lavorando intorno ad una vasta biografia del Pontefice, L. gli domandò: « A che punto siete arrivato? ». E lo scrittore: « Sono al III volume, ma il libro va avanti non troppo speditamente ». « Badate, rispose allora L. con voce viva d'emozione, che è ormai tempo di conchiudere voi la vostra opera ed io la mia vita ». Il giorno dopo (3 luglio 1903) i giornali davano la notizia dell'ultima malattia di L. XIII. A mezzodì del 5 luglio il Papa si era lievemente aggravato. Alla Messa, celebrata alla mattina nella sua camera da mons. Marzolini, fece la S. Comunione e poi manifestò l'intenzione di riceverla ancora in giornata sotto forma di Viatico. La cerimonia era stata rimandata all'indomani, quando, per un nuovo improvviso aggravamento, il S. Padre volle che il Viatico gli venisse somministrato la sera stessa. « Così, diss'egli, saremo in grado di riceverlo più degnamente ». Per l'ora fissata molte personalità ecclesiastiche e laiche si erano date convegno nella Cappella Paolina. La cerimonia si avviò: i palafrenieri pontifici, poi i prelati, i camerieri partecipanti, mons. Spolverini sottodatario, mons. Della Chiesa sostituto della Segreteria di Stato . . .; seguiva mons. Pifferi col SS. Sacramento, assistito da mons. Cagiano d'Azevedo maggiordomo e da mons. Bisleti maestro di camera; dietro il SS. Sacramento venivano i cardinali Rampolla, Agliardi, Casali del Drago, Gotti, Macchi, Pierotti, Cavagnis, Della Volpe Tripepi, Vannutelli Serafino, Respighi, Mathieu, Vives y Tuto, Gennari, Di Pietro, Nocella, Cavicchioni, Ferrata, Cretoni, Cassetta, Steinhuber, Samminiatelli, Segna; poi mons. Gasparri, segretario della Congregazione degli affari eccles. straordinari. Faceano parte del corteo il principe Rospigliosi, comandante della Guardia Nobile Palatina in grande uniforme, lo Stato maggiore della Guardia Svizzera, i membri dell'anticamera pontificia, le donne dell'aristocrazia romana, i nipoti dell'augusto infermo. Mons. Bisleti, tra le sommesse preghiere dei presenti, mise al collo del Pontefice, rialzato su cuscini dal letto per la metà della persona, la stola. E quando l'infermo, recitando il *Confiteor,* al *mea culpa*, si battè il petto, tutti i presenti scoppiarono in pianto.

Il 18 luglio era peggiorato, ma ricevette la visita di alcuni cardinali: tra essi l'Agliardi, a cui chiese se si fosse installato nell'ufficio conferitogli di cancelliere della Chiesa. « No, rispose il cardinale, perchè si attende la firma di V. S. ». Ed egli: « Sì, la daremo ». Difatti venne data ancora in tempo. Il 20 luglio alle 11, mons. Bisleti chiamò in fretta il card. Serafino Vannutelli, penitenziere maggiore, che impartì al morente la benedizione *in articulo mortis.* Inginocchiati qua e là, i cardinali piangevano. Il Pontefice, in lucidissima conoscenza, con un tenue filo di voce rivolto al card. decano Oreglia di S. Stefano, disse: « Vi raccomando la Chiesa in questi momenti tanto difficili ». A. mons. Marzolini, che lo richiese d'una benedizione per l'Anticamera pontificia, rispose: « Valete omnes ». Rivedendo appresso il suo fedele Segretario Rampolla, ebbe ancora la forza di prendergli la mano e di stringerla nella sua. A questo atto il Segretario cadde in ginocchio e con una voce rotta dai singhiozzi uscì a dirgli: « Padre Santo, io vi domando perdono se non mi sono sempre serbato all'altezza del compito affidatomi, e vi chiedo scusa dei falli che potessi avere involontariamente commesso ». E il Papa a lui: « Ma che perdono! Abbiamo lavorato insieme 16 anni per la gloria di Dio e per l'onore della Chiesa e voi avete la vostra parte di meriti. Se qualche volta abbiamo dissentito, perdonate. Mi raccomando alle vostre preghiere e vi dò la mia benedizione ». E il Rampolla allora: « Padre Santo, questo non lo dimenticherò più! ». Tale il commiato dei due grandi.

Subito dopo L. XIII entrava in agonia. Il dr. Lapponi dava come imminente la fine. Il cardinal Vannutelli s'appressò al capezzale del Papa per la preghiera dei moribondi. Alle prime invocazioni delle Litanie L. rispose ancora. Ad un certo punto, tacque: era morto. Colui che era stato salutato

Lumen in coelo ritornò fra gli astri: « Lumen et in coelo, lumen ad astra redit ».

L. XIII, poco innanzi che morisse, aveva scelto per luogo della sua sepoltura S. Giovanni in Laterano e precisamente sopra la porta sinistra dell'ambulacro. Aveva anche dato allo scultore Luchetti, autore del monumento di Innocenzo III a destra dello stesso ambulacro, il concetto che avrebbe dovuto rappresentare. Ma il Collegio cardinalizio lo abbandonò, chiamando lo scultore Giulio Tadolini († 1918) a fare un nuovo monumento: il Papa vi è rappresentato in piedi, in piviale e tiara, con una mano stesa nel suo gesto familiare in atto di benedire. La salma vi fu collocata soltanto il 27 ottobre 1924.

Bibl. — *A*) *Acta*, Roma 1881-1903, 23 voll. (1 di indici). — *Allocutiones, epistolae et constitutiones*, Bruges 1878-1900, 7 voll. — Acta S. Sedis, 11 (1878) e ss. — *Carmina, inscriptiones, numismata*, a cura di J. Bach, Roma 1903.

B) Biografie. — E. Keller (Boston 1882), F. Talbot (Roma 1886), R. Bonghi (Città di Castello 1885), Bern O' Reilly (Paris 1887), P. B. Casoli (Modena 1888), G. Tesi-Passerini e Cinquemani (Torino 1890-92, 3 voll.), Ch. de T' Serclaes (Bruges-Paris 1894-1906, 3 voll.), J. Mc Carthy (London 1896), H. des Houx (Paris 1900), A. Regazzini (Roma 1900), J. Guillermin (Paris 1902, 2 voll.), N. Schneider (Kempten 1903), J. Fèvre (ivi 1908, 2 voll.), M. Spahn (Mainz 1918), E. Lecanuet (Milano 1930), A. Butté (ivi 1931), E. Soderini (ivi 1932-34, 3 voll.), F. Hayward (Paris 1937), G. Monetti (*L. XIII*, « *lumen in coelo* », Roma, Ediz. Paoline, 3 voll.). — Cf. inoltre le storie della Chiesa (come J. Schmidlin, *Papstgesch. der neuesten Zeit*, II, München 1934, p. 331 ss) e le enciclopedie religiose (come G. Goyau in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 334-59).

A. J. Boyer d'Agen, *La jeunesse de Léon XIII*, Tours-Paris 1896. — Id., *La prélature*, ivi 1900. — G. Fraikin, *L'infanzia e la giovinezza di L. XIII*, Grottaferrata 1914. — R. de Cesare, *Il conclave di L. XIII*, Città di Castello 1888.

C) Studi. — *1*) D. Ferrata, *Mémoires*, Roma 1920-21, 3 voll. — *Scritti ascetici* di mons. V. Tarozzi, segretario per le lettere latine di L. XIII, Roma 1939. — G. Toniolo, *L. XIII*, in *Riv. intern. di scienze soc.*, 1903. — Fil. Crispolti, *Pio IX, L. XIII, Pio X, Benedetto XV*, Milano 1939. — Id., *Corone e porpore*, Milano, Treves. — G. Semeria, *I miei quattro Papi*, I, Milano 1930. — E. Vercesi, *Tre Papi, L. XIII, Pio X, Ben. XV*, Milano 1929. — A. Stoppani, *Lettere* al p. Ces. Maggioni degli Oblati di Rho, nel XX anniversario della morte di L. XIII, Milano. — Rom. Murri, *Un Papa, un secolo e il cattolicesimo sociale*, Torino 1904.

2) J. Bittremieux, *Doctrina mariana Leonis XIII*, Bruges 1928 (a nessun argomento L. XIII consacrò tanti documenti come alla mariologia; ben 10 encicliche trattano del S. Rosario). — V. Chaumont, *L'ecclésiologie de Léon XIII*, in *Rev. de l'univ. d'Ottawa*, 18 (1948) 180-204. — Lord Halifax, *Leo XIII and Anglican Orders*, London 1912. — E. Hocedez, *Léon XIII et la théologie*, in *Gregorianum*, 23 (1942) 375-414. — Id., *Hist. de la théol. au XIX s.* III, *Le règne de Léon XIII*, Bruxelles-Paris 1947, v. indice onomastico.

3) R. Bonghi, *L. XIII e l'Italia*; *L. XIII e il governo ital.*, Milano 1878, ivi 1882. — G. Goyau (Grégoire), *Le Pape, les catholiques et la question sociale*, Paris 1893. — C. Crispolti e G. Aureli, *La politica di L. XIII*, Roma 1912. — E. M. Janvier, *Action intellectuelle et politique de Léon XIII en France*, Paris 1914. — L. Thillet, *Les doctrines politiques de L. XIII*, Paris 1920. — Vinc. Mangano, *Il pensiero sociale e politico di L. XIII*, Milano, Athena. — O. Schilling, *Staats u. Soziallehre des Papstes L. XIII*, Freib. i. Br 1925. — P. Tischleder, *Die Staatslehre Leo's XIII*, München-Gladbach 1925. — J. B. Schuster, *Die Soziallehre nach Leo XIII und Pius XI*, Freib. i. Br. 1935 (specialmente circa i rapporti tra individuo e società). — A. C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Torino 1948, p. 372 ss. — v. anche Kulturkampf, Questione Romana. — *Roma, l'Italia e la realtà delle cose*, di un prelato italiano [mons. Ger. Bonomelli], Firenze 1889. — L. Marchetti, *La questione romana in alcune lettere inedite di Ger. Bonomelli*, in *Archivio stor. lombardo*, serie 8ª, 2 (1950) 323-34: si pubblicano 15 lettere (1887-95) del Bonomelli al deputato bergamasco Alessio Suardo, dove si auspica la conciliaz. tra Chiesa e Stato in Italia. — G. Astori, *Il B. Pio X e mons. G. Bonomelli. Note storiche con docc. inediti*, in *Vita e Pens.*, 34 (1951) 645-51.

4) P. de Meester, *L. XIII e la Chiesa greca*, Roma 1905. — C. Korolewskij, *Il riordinamento del Collegio Greco sotto L. XIII*, in *Bollett. della badia greca di Grottaferrata*, 2 (1948) 45-54.

LEONE. Tra gli *imperatori d'Oriente* di questo nome si ricordano qui:

1) L. I (457-474), detto il *Grande* e, per l'origine, il *Trace*, di oscura famiglia, già soldato e tribuno militare, elevato al trono (457) dopo la morte di Marciano (v.) per l'appoggio dell'onnipotente patrizio alano Aspar, ariano. Fu incoronato dal patriarca Anatolio (v.): è la prima Incoronazione (v.) ecclesiastica di un imperatore romano. Difese energicamente il conc. di Calcedonia (v. Monofisiti), reprimendo le ribellioni dei monofisiti di Siria e di Egitto, dove, d'accordo con papa Leone I (v.), depose ed esiliò il patriarca alessandrino Timoteo Eluro (v.) che gli eretici avevano sostituito all'assassinato Croterio.

Morto Livio Severo (465), che, per non rompere l'unità dell'impero, L. non aveva voluto riconoscere come Augusto d'Occidente, assunse il potere imperiale anche sull'Occidente e ne affidò l'amministrazione al patrizio Ricimero. Ma le minacce dei Vandali lo indussero a concedere la corona imperiale d'Occidente al suo parente Antemio. La guerra coi Vandali si concluse con una disastrosa sconfitta navale presso Cartagine. Di essa fu addossata la colpa al ministro Aspar, il quale, accusato di connivenza coi Vandali nemici, fu mandato a morte. Ne nacque una ribellione tra la guardia imperiale, che L. seppe domare, e una rottura coi Goti, che L. seppe allontanare dalla Tracia.

2) L. III (717-741), detto *Isaurico* (e fondatore della dinastia *isaurica*), perchè si credette originario dell'Isauria; ma è più probabile che egli nascesse (c. 675) a Germanicia in Siria, al confine con la Cappadocia. Valoroso generale distintosi nelle guerre contro gli Arabi musulmani, fu proclamato « basileus » dai suoi soldati in Amorione (inizio del 717). Recatosi a Costantinopoli e deposto Teodosio III, fu incoronato (marzo 717) dal patriarca Germano (v.). Il suo governo fu caratterizzato da: *a*) la lotta vittoriosa contro gli eserciti dell'Islam (v.), che nell'estate 717 erano passati in Europa e attaccavano con grandi forze Costantinopoli. Furono respinti e, con enormi perdite, nell'agosto 718 — data memorabile! — si ritiravano dall'Europa rinunciando all'espansione aggressiva verso quella parte. Tuttavia la guerra contro gli

Arabi continuò in Asia, dove L. seppe cogliere grandi successi; — b) il consolidamento dell'unità interna dell'impero, scossa dai rivolgimenti anarchici degli anni precedenti e dalle ribellioni di alcune regioni; per assicurare una pacifica continuità dinastica L., nel 1720 aveva nominato suo collega nell'impero il figlio Costantino V (Copronimo), che sarà poi suo successore (741–775); — c) la promulgazione della *Ecloga* (740), che riforma la legislazione, riordina i codici militare, marittimo, rurale, già elaborati nelle età precedenti, per rendere la legge più chiara, più precisa, più adeguata alle esigenze della giustizia e alle condizioni effettive dell'impero; — d) la lotta contro il culto delle sacre IMMAGINI (v.; anche ICONOCLASTI): fu questa una tròvata eccentrica e càpricciosa di L., che era d'altronde eminente e benemerito uomo politico? un atto di dispotismo cesaropapista collegato all'attività legislativa di L. inteso ad affermare il potere imperiale anche nel culto? un generoso tentativo, benchè intemperante, di purificare la pietà cristiana, eliminando e prevenendo le «superstizioni» introdotte col culto delle sacre immagini? un atto di accondiscendenza verso vaste porzioni dell'impero — ebrei, musulmani, pauliciani — che negavano la legittimità dell'iconodulia? Tutti questi motivi poterono influire nel determinare l'infelice campagna iconoclastica che, condotta ad oltranza, spezzò l'unità dell'impero e diede origine a una nuova eresia nella Chiesa. — Oltre le voci citate, v. anche GREGORIO II e III, papi; GERMANO di Costantin. — J. B. BURY, *A history of the later Roman Empire,* II (London 1889). — CH. DIEHL, *Leo III and the Isaurian dinasty,* Cambridge 1923. — G. OSTROGORSKY, *Les debuts de la querelle des images,* in *Mélanges Ch. Diehl,* I (Paris 1930) 235–55. — E. J. MARTIN, *History of the iconoclastic controversy,* London 1930. — N. H. BAYNES *The icons before iconoclasm,* in *The Harvard theol. Review,* 44 (1951) 93–106: in base a tesi di Ipazio d'Efeso, Leonzio di Napoli, Pseudo-Atanasio, ecc., si mostra che esistette una corrente ostile alle immagini prima dell'infausto intervento di L.

3) La persecuzione iconoclastica continuò sotto il figlio di L. III, Costantino V Copronimo. Il figlio di costui, L. IV, imperatore dal 775 al 780, detto il *Cazaro* dalla nazionalità della madre Irene, usò tolleranza verso gli iconoduli, ma prese a colpirli duramente negli ultimi due anni di regno. non risparmiando neppure la moglie Irene. Di questo principe si ricorda ancora la vittoria (778) contro gli Arabi a Germanicia, e il progetto, studiato con Adelchi, figlio del re longobardo Desiderio, suo ospite a Bisanzio, di invadere l'Italia e attaccare i Franchi.

4) L. V, detto, per la sua origine, *Armeno,* imperatore dall'818 all'820, portato al trono da una rivolta militare contro Michele I Curopalate (811–13), condusse con successo la guerra contro i Bulgari e contro i musulmani in Asia e in Sicilia. Nel concilio di Costantinopoli dell'815 ridiede vigore ai provvedimenti iconoclastici del 714 e rinnovò, più violenta che mai, la persecuzione contro le sacre immagini di cui soffrirono, tra infiniti altri, S. NICEFORO di Costantinopoli (v.) e S. TEODORO Studita (v.). Nella notte di Natale dell'820 fu assassinato in chiesa dai partigiani di Michele II il Balbo, che gli successe sul trono (820–29).

5) L. VI il *Filosofo* o il *Sapiente* (886–911), nato nell'866 da Basilio I il Macedone (che nell'867 diventò imperatore) e da Eudocia Ingerina; questa era allora l'amante dell'imperatore Michele III l'Ubbriaco (842–867), il quale fu considerato il padre naturale di L. Non seppe fronteggiare l'avanzata degli Arabi in Sicilia, in Calabria, nell'Egeo; per fermare i Bulgari che, guidati dallo zar Simone, si erano spinti fin sotto Costantinopoli, dovette cedere ad essi territori in Macedonia e in Albania e pagare ad essi un tributo annuo. Il suo regno fu più glorioso per l'impulso dato alla vita intellettuale, che egli stesso coltivò intensamente, meritando di esser detto il Sapiente, e per la revisione sistematica delle leggi, iniziata già da Basilio (*Prochiron, Epanagoge*) e da L. completata con i famosi βασιλικά (= libri imperiali). Di fronte alla Chiesa non si scostò dall'indirizzo cesaropapistico che era costume alla corte bizantina. Deposto FOZIO (v.) nell'886, aveva elevato alla sede patriarcale il proprio fratello Stefano, sedicenne. Questi e il suo successore (893) Antonio Cauleas furono docili alle mire politiche e dinastiche di L. Invece Nicola il Mistico, eletto da L. nel 901, si oppose fieramente alla progettata celebrazione del 4° matrimonio di L. (aveva sposato Teofano [Santa], Zoe figlia di Zautza, Eudocia Opsiciana) proibito dal diritto della Chiesa orientale. L., raggiunto il suo scopo mediante la dispensa del Papa e l'approvazione ricevuta da un concilio da lui convocato a Costantinopoli, depose ed esiliò Nicola: il patriarca Eutimio benedisse le sue quarte nozze (con Zoe Carbonopasina), che egli contrasse «non già per libidine mper amor di prole». Da queste gli nacque Costantino VII, che gli successe (911–59]. — PG 107, *Vita* (compilata da Ipp. MARRACCI, col. IX–XX) e opere di L. VI: sermoni (col. 1–298), preghiere liturgiche (col. 299–308), un canto di penitenza sul giudizio finale (col. 309–314] e una lettera a Omar circa gli errori dei musulmani (col. 315–24), opere giuridiche e canoniche (col. 329–660), poesie (col. 659–68), scritti militari (*Tactica,* col. 671–1120), oracoli (col. 1129–68, con parafrasi). Precedono due esortazioni di Basilio al figlio L. (col. XXI–LX). A col. LXI–LXIV e 1121–28, testimonianze antiche su L. — S. SALAVILLE in *Dict. de Théol. cath.,* IX, col. 365-94, con bibliogr. antica. — HEFELE-LECLERCQ, IV-1, 607-12. — ENC. IT., XX, 902. — A. VOGT–I. HAUSERR, *Oraison funèbre de Basile par son fils Léon le Sage,* in *Orientalia christ.,* 16 (1932) 1–79. — A. FROLOW, *Deux églises byzantines d'après des sermons peu connus de L. VI le Sage,* in *Rev. des études byzant.,* 3 (1945) 43–91. — P. NOAILLES–A. DAIN, *Les Nouvelles de Léon VI le Sage,* testo e vers. franc., Paris, Belles Lettres 1944. — M. JUGIE, *Theologia dogm. christ. orient.,* v. indici vol. I, III, IV.

L. BRÉHIER, *Vie et mort de Byzance,* Paris 1948, e *Les institutions de l'empire byzantin,* ivi 1949, v. indici per gli imperatori sunnominati.

LEONE: — 1) di Acrida, arcivescovo bizantino dei Bulgari, contribuì con MICHELE CERULARIO (v.), alla consumazione dello SCISMA orientale (v.). Scrisse (c. 1053), per Cerulario, una lettera destinata ai vescovi dell'Occidente, indirizzata al vescovo Giovanni di Trani (Puglie), dove accusava i Latini di 4 errori: l'uso del pane azimo nell'Eucaristia, il digiuno del sabato, l'uso dei soffocati e l'omissione dell'Alleluja in Quaresima (PG 120, 836–44;

v. la versione latina di Umberto da Silvacandida in PL 143, 929-32). Lo stesso card. UMBERTO (v.) fu incaricato da papa LEONE IX (v.) di confutare quelle accuse (PL 143, 931-74), mentre il Papa dava per parte sua una solenne nutrita risposta (PL 143, 744-69). All'Acridano si attribuiscono anche: *De processione Spiritus Sancti*; *Contra azymorum usum in S. Eucharistia* e altre due lettere (in 'Εκκλησιαστική ἀλήθεια, 1886-87). « Nullus illo aut furiosior aut petulantior contra Latinos scripsit » (Niceta Commeno, presso FABRICIUS, *Biblioth. graeca*, in PG 120, 833 s.) — L. TOSTI, *Storia dell'origine dello scisma greco*, II (Firenze 1856) 22 s. — A. MICHEL, *Der Autor des Briefes Leos v. A.*, in *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*, 3 (1922) 49-59. — M. JUGIE, *Theologia dogm. christ. orient.*, v. indici dei vari volumi.

2) **L. di Assisi, B.** († 1271), il celebre *frate L.* « pecorella di Dio », come lo chiamava S. FRANCESCO d'Assisi (v.), del quale fu uno dei primi compagni (non però dei primi 12 compagni), amorevole e dolce amico, oltrechè figliolo devoto, infermiere, confidente e confessore, dotato di incantevole innocenza e semplicità. Forse era già sacerdote quando abbracciò l'ideale francescano (dopo l'approvazione della Regola, 1210). A lui il Santo diede la famosa benedizione autografa, a lui indirizzò una lettera e le *Laudi del Signore*; con lui si svolgono i meravigliosi dialoghi (*Fioretti*, c. VIII e IX) sulla « perfetta letizia » e quello in cui frate L. « non potè mai dire se non contrario di quello che santo Francesco volea ». Sopravvisse molto al Santo, del quale conservò l'idealità, contribuendo, fra i primi, con la parola e con gli scritti, a fissare la tradizione francescana. Partecipò, tra l'altro, con frate Angelo e frate Rufino, alla redazione della *Legenda trium sociorum* dedicata al generale Crescenzio da Jesi; lasciò una biografia di frate Egidio, raccolse *Verba S. Francisci*, trattò *De intentione Regulae S. Francisci*; e dalle sue memorie fu tratto lo *Speculum perfectionis*. Anch'egli ebbe a soffrire da frate Elia. Morì alla Porziuncola nel 1271, come pare. — v. FRANCESCO (S.) e FRANCESCANI. — L. LEMMENS, *Documenta antiqua franciscana*. I, *Scripta fratris Leonis*, Quaracchi 1901. — P. SABATIER, *Le « Speculum perfectionis » ou mémoires de frère Léon*, Manchester 1928-31, 2 voll. — *Lo specchio di perfezione*, vers. di FR. PENNACCHI, Milano 1943, 1944². — Una biografia antica è contenuta nella *Chronica XXIV generalium*, in *Analecta franc.*, 3 (Quaracchi 1897) 65-74. — CUTHBERT of Brighton, *Frate L.*, in *Boll. della Soc. intern. di studi francesc. in Assisi*, 32 (1935) fasc. 13°, p. 59-84.

3) **L.** *de Les* **Avanchers** (presso Moutiers, in Savoia), al sec. *Michele Galliet*, O. M. Cap. (1809-1879), valoroso missionario e pioniere d'Africa, prima alle Seicelle, indi 1856) fra i Galla alle dipendenze di A. MASSAIA (v.), poi nella Somalia italiana, di nuovo (1860) tra i Galla (territorio di Afallo, nel regno di Ghera), dove, essendo stato espulso dall'Etiopia il Massaia, L. fu fatto segno a ogni sorta di ostilità e vessazioni, impedito nella sua missione e infine avvelenato ad Afallo dalla regina del Ghera. La sua tomba fu ritrovata nel 1927 in una boscaglia. S'interessò alla lingua e alla etnologia dei Galla e Sidama. I suoi progetti di espansione cristiana e italiana in Eritrea e in Etiopia per varie ragioni non ebbero dal governo di Cavour l'appoggio che L. auspicava. — ENC. IT., XX, 899 s.

4) **L. di Baiona, S.** († c. 890), nativo di Carentan in Normandia. Posto dodicenne alla corte di Ludovico di Germania, non fece progressi nella vita cortigiana, preso com'era d'amore per il raccoglimento e per lo studio. Ricondotto in Francia, studiò a Parigi ed abbracciò lo stato ecclesiastico. Pellegrino a Roma (c. 887), il Papa (Stefano VI) lo nominò vescovo di **Bayonne**, e lo incaricò di evangelizzare i Baschi, presso i quali vi erano ancora molti pagani. Con l'aiuto di due compagni, Gervasio e Filippo, vi svolse la sua missione apostolica con grande successo. Con uno dei compagni fu ucciso per mano di pirati. Non pare che egli fosse stato nominato anche arcivescovo di Rouen. Della sede di Bayonne è detto da alcuni fondatore; certamente ne fu il restauratore. Ne è venerato patrono. Il suo culto è testimoniato fin dal sec. XI e fu approvato da Gregorio IX (c. 1230). Festa 1 marzo. Se ne hanno due *Vite* latine, una risalente al sec. XI (cf. ACTA SS *Mart.* I [Ven. 1735] *die* 1, p. 89 ss, commentario; quivi p. 93-97, l'altra *Vita* latina, posteriore al 1230) e altre *Vite* in francese. — *Vies des Saints et des Bienheureux*, III (Paris 1941) 22 s.

5) **L.** *de* **Bañolas** v. LEVI BEN GERSON.

6) **L. metropolita di Calcedonia.** Quando l'imperatore Alessio I Comneno (1081-1118) per fronteggiare le strettezze finanziarie dell'erario confiscò i vasi e le iconi di metallo prezioso delle chiese e dei monasteri suscitò diverse polemiche e, soprattutto, l'opposizione degli ICONODULI (v.), capeggiati da L. Costui fu deposto da un concilio voluto da Alessio, indi esigliato. Ma anche in esiglio continuò la lotta, informato degli avvenimenti da suo nipote Nicola metropolita d'Andrinopoli. Ricevuta così una lettera di Basilio d'Eucaita, L. la sottopose a serrata critica, dove, distinta nelle IMMAGINI sacre (v.) la materia iconica dal χαρακτήρ (caratteri distintivi della persona rappresentata) e affermata l'identità perfetta del χαρακτήρ nell'immagine e nel prototipo, sostiene che alla materia iconica è dovuto un culto relativo, mentre all'immagine, come χαρακτήρ, si deve lo stesso culto assoluto che si deve al prototipo. Questa risposta e la dottrina di L. espressa in altre lettere fu giudicata e corretta da un grande concilio presieduto da Alessio (1084): la materia iconica non merita alcun culto; l'immagine, come somiglianza col prototipo, merita un culto relativo, e non può mai essere oggetto di latria.

BIBL. — Documenti in 'Εκκλησιαστική ἀλήθεια, 20 (1900) 411-16, 445-47, 455 s; cf. V. GRUMEL, *Les documents athonites concernant l'affaire de Léon de Chalcédoine*, in *Miscellanea G. Mercati*, III (Città del Vaticano) 116-35. — ID., *L'affaire de L. de Ch. La chrysobulle d'Alexis I sur les objets sacrés*, in *Etudes byzantines*, 2 (1944) 126-33 (la data del documento è conservata al 1082). — M. JUGIE, *Theologia dogm. christianorum orientalium*, II (Paris 1933) 716 s. — P. STEPHANOU, *Le procès de L. de Ch.*, in *Orientalia christiana periodica*, 9 (1943) 5-64. — ID., *La doctrine de L. de Ch. et de ses adversaires sur les images*, ivi, 12 (1946) 177-89. — V. GRUMEL, *L. de Ch. et le canon de la fête de S. Mandilion*, in *Anal. Bolland. Mélanges P. Peeters*, II (Bruxelles 1950) 35-52 (poichè il canone dell'ufficio di S. Mandilione fu citato da L. in appoggio alla sua tesi e davvero conteneva

un'espressione mal conciliabile con la dottrina ufficiale sul culto delle immagini, fu sostituito con un nuovo canone più ortodosso, probabilmente durante la polemica sopra ricordata).

7) **L**, **Santo**, abbate e confessore, O.S.B. († 12-7-1079), n. a Lucca, studiò a Salerno e, attratto dalla santità dell'abbate Alferio, entrò nel monastero di Cava da questi fondato, dove rifulse per virtù e grazie straordinarie. Succeduto ad Alferio (1050), condusse i suoi monaci alla perfezione più con i fatti che con le parole. Gisolfo, duca di Salerno, ascoltava volentieri le ammonizioni del Santo, diventando meno barbaro e crudele. Pietro di Cluny, eletto alla sede di Policastro, fu suo figlio spirituale e ne ereditò il governo della comunità. L. fu subito venerato come Santo, festeggiato al 12 luglio. Il suo culto fu riconosciuto nel 1893. — ACTA SS. *Jul.* III (Ven. 1747) *die* 12, p. 458-62. — *Vitae SS. abbatum Cav.*, Cava 1912, 33-41. — ACTA SS. O.S B., IX (Ven. 1732) 270. — A. ZIMMERMANN, *Kalend. Ben.*, II (Metten 1933) 12 luglio. — P. LUGANO, *Italia benedettina*, Roma 1929, 162 ss.

Un altro L, **Beato**, O.S.B. († 19-8-1295) resse dal 1268 con grande saviezza lo stesso monastero di Cava e ne difese i privilegi al conc. ecumenico di Lione (1274). Il suo culto fu approvato nel 1928. — AAS XX (1928) 208, 304-06.

8) **L.**, **Santo** († 259?), n. a Patara nella Licia, sembra che durante una persecuzione (di Decio?) per aver pregato sulla spoglia del recente martire Paregorio, fosse preso, interrogato se volesse sacrificare al dio Serapide e, in seguito al suo rifiuto, condannato a morte, legato per i piedi, trascinato per luoghi scabri e finalmente gettato in un burrone. Ebbe culto insieme con S. Paregorio.

Negli Atti la morte è data al 30 giugno, ma i Greci, seguiti dai Latini, festeggiano i due Santi al 18 febbraio (alcuni Latini anche al 16 febb.). — PG 114, 1452-62, *Vita*. — ACTA SS. *Feb.* III (Ven. 1736) *die* 18, p. 57-59, con *Vita* da codice greco; gli Atti sono considerati autentici, o rimaneggiati su documenti autentici. — H. DELEHAYE, *Synax. Eccl. Constantinopolit.*, Bruxellis 1902, *die* 18 *aug.*, col. 908.

9) **L. di Lucca**. v. L. DI CAVA, 1.

10) **L. di Modena**. v. sotto L. EBREO.

11) **L. di Ostia**, detto anche *Marsicano*, O.S.B. (1046?-1115), cronista. Nato dai conti di Marsico, quattordicenne si ritirò a Montecassino dove professò tra il 1060 e il 1064, e fu bibliotecario. Creato cardinale vescovo di Ostia (1101), partecipò alla lotta contro Enrico V. Ebbe parte notevole nel concilio Lateranense del 1112. L'abbate Oderisio di Montecassino lo incaricò di scrivere la vita dell'abbate Desiderio (papa Vittore III), che egli svolse in un più vasto *Chronicon Mon. Casinensis*, dalle origini della famosa abbazia fino al 1075, redatto su documenti dell'archivio cassinese, su fonti in parte perdute, su ricordi personali: importante per ricchezza di notizie, per imparzialità ed elevatezza di concezione (PL 173, 489-764; W. WATTENBACH in *Mon. Germ. Hist.*, *Scriptores*, VII [Hannover 1846] p. 551-727). PIETRO Diacono (v.) continuò il III libro e aggiunse il IV, portando la cronaca fino al 1139 (PL 173, 763-978). A L. si attribuiscono ancora *Sermoni*, *Historia peregrinorum*, *Vita S. Mennatis*, (v. *Translations et miracles de S. Mennas par Léon d'Ostie et Pierre du Mont Cassin*, in ANALECTA BOLL. LXII [1944] 5-32), *De consecratione et dedicatione ecclesiae casinensis* (PL 173, 989-1002). — PL 173, 439 ss. — H. W. KLEWITZ, *Petrus Diac. u. die Montecassiner Klosterchronik des Leo v. Ostia*, in *Archiv f. Urkundenforschung*, 14 (1935) 414-53. — M. INGUANEZ, *La prima ediz. del « Chronicon Casinense » (Venezia 1513)*, in *Miscell. bibliogr. in mem. di D. Tom. Accurti*, Roma 1947, p. 133-39: descrizione dell'ediz. nella redazione di Ambr. Traversari. — H. Suso BRECHTER, *Die Frühgesch. von Montecassino nach der Chronik Leos v. Ostia im Codex Lat. Monacensis 4623*, in « *Liber floridus* ». *Mittellatein. Studien P. Lehmann*, St. Ottilien 1950, p. 271-86.

12) **L.**, **S.**, vescovo, martire a **Roma**. Nella vita di papa Adriano, il *Liber Pontif.* (ed. DUCHESNE, I, 508) ricorda una chiesa di S. Stefano (vicina a quella di S. Lorenzo fuori le mura), « ubi corpus S. Leonis episcopi et martyris quiescit ». La chiesa fu consacrata da papa Simplicio (468-83). Forse si riferisce a questo Santo il lungo epitaffio trovato nel secolo scorso (ora al Museo Laterano), dove si dice che L., dopo aver custodito, come sacerdote, il gregge di Cristo, passati gli 80 anni fu seppellito il 14 marzo e gli fu eretta la tomba da una pia dama. Ma non vi si fa cenno del martirio. La S. Congreg. dei Riti (2-IX-1871) volle conservata nel Martirologio Rom. (14 marzo) la memoria di questo Santo pressochè ignoto. — H. DELEHAYE, *Les origines du culte des Martyrs*, Bruxelles 1933², p. 279.

13) **L di Saint-Bertin**. v. LEONIO, B.

14) **L. di San Giovanni**, al secolo *Giovanni Macé*, carmelitano riformato di Turenna (1600-1671), n. a Rennes, m. a Parigi. Nell'Ordine, dove aveva professato nel 1617 (a Rennes), coprì tutte le cariche tranne il generalato, brillando fra i primi per sapere, virtù, talento oratorio e letterario, prudenza, sagacità: fra l'altro, fu nominato due volte (1635, 1644) provinciale di Turenna, provinciale onorario di Terrasanta, visitatore apostolico di Francia (1644), primo assistente del generale (1660), predicatore di corte sotto Luigi XIII e Luigi XIV, confidente di Richelieu (che egli assistette in morte), amico del Mazarino. Discepolo, fra i migliori, di GIOVANNI de Saint-Samson (v.), corifeo, con Fil. THIBAULT (v.), della « riforma carmelitana di Turenna », fu « uno dei più eccellenti enciclopedisti devoti, di bella intelligenza originale e potente » (H. Bremond), oratore non privo di genialità, scrittore di fecondità prodigiosa: in latino e in francese lasciò 14 opere circa il Carmelo, 12 di teologia, 10 di ascetica e mistica, 8 di storia, 6 di filosofia, di pedagogia e di scienze introduttive, 14 voll. di sermoni. — ANASTASE DE S. PAUL in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col 394-96. — COSME DE VILLIERS, *Biblioth. carmelitana*, Roma 1927, p. 235-46. — H. BREMOND, I, 266 s; II, 389-93. — HURTER, *Nomenclator*, IV³, col. 34 s.

15) **L.**, **S.**, arcivesc. di Sens, successo a Paolo. Al II conc. di Orléans (giugno 533) si fece rappresentare dal prete Orbato e prese parte personalmente al III conc. di Orléans (maggio 538): cf. HEFELE-LECLERCQ, II-2, 1132, 1164. Non figura invece nel IV conc. di Orléans del 541 forse perchè L. era allora in disaccordo con il re Childeberto circa Mélun: infatti questa città, evangelizzata da L. mediante S. Aspasio, era soggetta al re Childe-

berto, il quale avrebbe voluto staccarla da Sens, appartenente al re rivale Teodeberto, e farne un vescovado indipendente, ma incontrò le fiere proteste di L. (PL 68, 11 s).

Con i vescovi Eraclio di Parigi e Teodosio di Auxerre firmò una lettera, un po' insolente, nella quale si rimproverava a S. Remigio di Reims la sua condotta troppo tollerante verso il prete Claudio che aveva fatto molto parlar male di sè. Remigio rispose con fermezza e carità, difendendo il suo operato (PL 65, 966–68).

L. morì verso il 547 e fu sepolto nella chiesa dei SS. Gervasio e Protasio, detta poi di S. L. Festa 22 aprile. — Acta SS. *Apr.* III (Ven. 1738) die 22, p. 31 s. — PL 68, 9-12, notizia (da Galland).

16) **L., vescovo di Vercelli** (c. 965-1026), potente e ambizioso sostenitore del partito imperiale in Italia. Lo troviamo per la prima volta a Magonza (settembre 996), tra i più influenti personaggi del seguito imperiale. Si dice che spiegasse un sogno a S. Adalberto di Praga (v.), annunziandogli il martirio. Nel 997 strinse amicizia col famoso Gerberto (v. Silvestro II). Nella primavera del 998 seguì l'imperatore Ottone III e il papa Gregorio V (v.) a Roma e partecipò al concilio che depose l'antipapa Giov. Filagato. In un poema, dedicato a Gregorio V, L. cantò allora il ritorno del Papa e la fratellanza dei « due poteri » universali.

Era allora « archidiaconus sacri imperii palatii », se è lui quel « domnus Leo » che presiedette « ex parte domni imperatoris » un tribunale convocato per decidere una controversia tra la chiesa romana di S. Eustachio e i monaci di Farfa: *Mon. Germ. Hist. Diplom.*, II, n. 278, p. 699 e *Il regesto di Farfa* a cura di Giorgi-Balzani, III, n. 426, p. 737. Cf. L. Halphen, *A travers l'hist. du moyen-âge*, Paris 1950: *La cour d'Otton III à Rome (998-1001)*, p. 114.

Poco più tardi fu fatto vescovo di Vercelli: nelle fonti è detto talora *episcopus imperii*, *episcopus palatii* per indicare le sue relazioni con la corte e col partito imperiale, e anche *logotheta* (in due documenti del 1001) per indicare che verso il 1000 fu cancelliere di Ottone III (dopo Eriberto eletto arcivesc. di Colonia). Nel governo di Vercelli dimostrò buone doti pastorali, ma la maggior parte della sua attività fu consacrata agli affari « secolari » e al servizio dell'impero, per cui fu inviso ai riformatori della vita religiosa e monastica. Il suo principale obiettivo polemico era Arduino di Ivrea, potente avversario dell'impero, che egli costrinse a giustificarsi nel sinodo di Roma del 999. D'altra parte riuscì ad ottenere da Ottone III importanti concessioni a favore della Chiesa di Roma.

Conservò buoni rapporti anche con l'imperatore S. Enrico II: L. lo spronò a scendere in Italia contro Arduino, proclamatosi re d'Italia (1002-15); con Enrico e con papa Benedetto VIII (v.) diresse il sinodo di Pavia (1022), di cui redasse i canoni. Sopravvisse di poco ad Enrico II († 1024) e nella Pasqua 1026 era ancora vivo quando accolse in Vercelli Corrado il Salico (1024-1039, imperatore dal 1027), che era diretto verso Roma. — PL 141, 828–30, lettere di Guglielmo d'Aquitania a L. e una di questo a quello. — Importanti *Beiträge* in *Neues Archiv*, 1896, p. 11-36 (R. Hennig) e 1897, p. 13–136 (H. Bloch). — F. Savio, *Gli antichi vescovi d'Italia. Il Piemonte*, Torino 1898, p. 463-65.

17) **L. Africano** (*Al-Hasan ibn Muhammad al-Wazzan*), geografo erudito arabo (c. 1485- dopo il 1554), n. a Granata. Ancor fanciullo, caduta Granata in mano ai cristiani (1492), passò a Fez nel Marocco. Viaggiò molto, almeno nell'Africa settentrionale, per studio, commercio e per missioni diplomatiche. Di ritorno dall'Egitto (1517) fu preso dal corsaro cristiano Pietro Bobadiglia, che lo donò a papa Leone X. Rinchiuso in Castel S. Angelo per un anno, vi fu istruito nella religione cristiana, e fu battezzato dallo stesso Papa (6-I-1520), che gli diede il nome di *Johannis Leo de Medicis*. Si trattenne per qualche anno in Italia. Nel 1529 lo ritroviamo in Africa, dove riabbracciò l'islamismo. Delle molte opere di varia erudizione che gli si attribuiscono, la più celebre è la *Descrizione dell'Africa*, in 9 libri, redatta in italiano (Venezia 1550 e spesso in seguito), tradotta in molte lingue (ad es., *History and description of Africa*, 3 voll., London, Hakluyt Soc. 1896) e variamente utilizzata. — Enc. It., XX, 899.

18) **L. Arciprete** (sec. X), vissuto alla corte dei duchi di Campania Giovanni III e Marino II, è autore della *Historia de praeliis* (o *Vita Alexandri Magni*): traduzione latina del romanzo greco-orientale del pseudo-Callistene, che egli aveva portato con sè a Napoli da un viaggio diplomatico (942) a Costantinopoli. L'opera di L., che raccoglieva le gesta leggendarie di Alessandro Magno, ebbe in Europa straordinaria fortuna, variamente utilizzata e rimaneggiata nella letteratura cavalleresca medievale. — P. Pfister, *Alexander Roman des Arch. L.*, Heidelberg 1913, edizione. — G. Grion, *I nobili fatti di Aless. M.*, Bologna 1872, vers. ital. — G. Vandelli, *Appunti intorno ad antiche versioni della « Historia de praeliis »*, Firenze 1898. — A. Holker, *Die berliner Bruchstücke der ältesten italienischen « Hist de pr. »*, in *Zeitschr. f. roman. Philologie*, 41 (1921) 23–253. — P. Meyer, *Alex. le Grand dans la littér française au moyen-âge*, II (Paris 1886) 34-44, 305–13.

19) **L. Armeno**: — *I*) v. L. imperatori d'Oriente.

II) Principi di Armenia-Cilicia che lottarono contro l'impero bizantino e soprattutto contro i musulmani, stringendo alleanze e collaborazione con l'Occidente: — **L. I** (1129–41), fratello e successore di Thorus. — **L. II** (1185–1219, *L. I* come re dal 1198), detto il *Magnifico*. Cf. una sua lettera a Innocenzo III (1205) in PL 215, 687–92. — **L. III** (1270–1289). — **L. IV** (1305-08). — **L. V** (1320-42). — **L. VI** (1365–75), « ultimo crociato » e ultimo re di Armenia, morto (1393) e sepolto a Parigi. — I. Bakunean, Il regno di Armenia-Cilicia (in armeno), Nicosia 1904. — J. Issaverdenz, *Armenia and the Armenians*, Venezia 1874 s, 2 voll. — F. Tournebize, *Histoire polit. et relig. de l'Arménie*, Paris 1910. — J. de Morgan, *Histoire de l'Arménie*, Paris 1918. — v. Armenia.

20) **L. Bembo, B.**, forse vescovo († 1348?). Sulla fine del sec. XIV nella chiesa di S. Lorenzo a Venezia, furono rinvenuti i corpi dei beati *L. B.* e *Giov. Plebani*, per altro ignoti, i quali, venerati dal popolo e gloriosi per miracoli, son ricordati nel Martirologio al 9 agosto. — Acta SS. *Aug.* II (Ven. 1751) *die* 9, p. 475-82.

21) **L. Diacono** (*L. asiatico, L. di caria*), n. verso il 950 a Caloë (Asia Minore), studiò a Costantinopoli, ove assistette alla ribellione contro Niceforo Foca (966) Seguì come cappellano di

corte l'imperatore Basilio II nella guerra contro i Bulgari (986) e fu all'assedio di Triaditza (oggi Sofia); dopo la sconfitta dell'esercito imperiale, dovette la salvezza soltanto alla velocità del suo cavallo. Dopo il 992 scrisse una storia dell'impero bizantino, in 10 libri, dal 959 al 975 (dalla morte di Costantino VII alla morte di Giovanni Zimisce; i 5 ultimi libri sono dedicati a quest'ultimo). L. è l'unico storico contemporaneo di questo periodo, che egli narra con vivacità e profusione. La sua opera fu continuata da MICHELE PSELLO (v.). — PG 117, 635-926 (da C. B. HASE, Paris 1819), con introduz., ediz. e vers. latina (col. 655-926). — KRUMBACHER, *Gesch der byz. Lit.*, München 1897², p. 266 ss. — G. SCHLUMBERGER, *Nicephore Phocas*, Paris 1890, p. 763 ss.

22) L. Ebreo (c. 1460-c. 1530). Sotto questo nome è conosciuto il medico e filosofo lisbonese *Juda Abarbanel* o *Abravanel*, figlio di Isacco tesoriere di re Alfonso V (v. ABARBANEL). Era medico di un ammiraglio in Spagna, quando la persecuzione antisemita lo costrinse a rifugiarsi in Italia (1492), a Napoli, a Genova, a Venezia, dove morì dopo essersi fatto cristiano (come sembra). Ebbe intima relazione col nipote di Giov. PICO della Mirandola (v.), Francesco. Nei suoi celebri *Dialoghi di Amore* (1502-1505), scritti in italiano sul modello del « Convito » di Platone, sviluppa una « filosofia dell'amore » che « trae dalla scolastica la struttura gerarchica della dottrina dell'emanazione, dal pensiero del suo tempo l'idea dell'animazione degli esseri per il principio universale dell'amore, dal giudaismo gli elementi speculativi (la dottrina degli attributi, della creazione, dell'escatologia), da Platone l'interpretazione (la dottrina delle Idee). Il fine mistico dell'esistenza è l'unione con tutto l'universo e insieme l'unione dell'anima individuale con Dio, senza pregiudizio della trascendenza di Dio. Percependo in se stesso la prima bontà, Dio abbraccia il mondo in una conoscenza piena d'amore; e l'uomo perviene a una conoscenza amorosa di Dio nella misura in cui percepisce la vera forma della bellezza » (HEINZ PFLAUM, Berlin, Soncino Blotter S. A. 1930). Alcuni motivi del pensiero di L. ritorneranno in SPINOZA (v.). — Edizz.: C. GEBHARDT, Heidelberg 1929, e S. CARAMELLA, Bari 1929. — v. ABARBANEL. — FONTANESI, *Il problema dell'amore nell'opera di L. E.*, Venezia 1934. — J. FESTUGIÈRE, *La philosophie de l'amour de Marsile Ficin*, Paris 1941, p. 53-58, 155. — M. SOLANA, *Historia de la filosofia española. Epoca del Renacimiento, s. XVI*, Madrid 1941, I, p. 465-532. — N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, II-1 (Torino 1948) 59, 66.

Si distingua da L. di Modena (1571-1648), rabbino di Venezia, noto per le sue critiche alla legge tradizionale e alla Kabbala ebraica. — E. RIVKIN, *L. da Modena and the « Kol Sakhal »*, in *The Jewish quarterly Review*, 38 (1948) 227-65, 369-408, 39 (1948) 63-78 . . ., 41 (1951) 307-27.

23) L. Eteriano. v. ETERIANO.

24) L. Evasio, carmelitano (1757-1821), n. a Casale Monferrato, entrò fanciullo tra i Carmelitani d'Asti. Ebbe per maestro l'erudito Florido Ambrosio. A 19 anni tradusse il *Cantico dei cantici* in versi italiani (musicati dal cav. Bagetti pittore e musicista), con spiegazioni del senso letterale e spirituale. L'opera fu edita 4 volte, lodata da Tiraboschi, Denina, Bettinelli . . . Nel convento di Torino L. attese agli studi teologici e all'insegnamento. Diede ordine e forma letteraria alle note raccolte dal p. Eustachio Delfini nel viaggio alle Indie Orientali. Nel 1876 fu ammesso in un'Accademia letteraria istituita nel palazzo dei conti S. Martino della Motta, trasferita quindi nella casa di Prospero Balbo. Le prose e poesie che aveva lette in quel consesso furono stampate negli *Ozî letterari*. Nel 1790 venne chiamato a far parte del Collegio di belle lettere dell'università di Torino, nel quale esordì con eloquente orazione latina. Nel frattempo collaborò alla pubblicazione del *Giornale di scienze, lettere e arti*. Animato da parecchi cospicui personaggi e specialmente dal conte Corte, gran cancelliere del regno, compose gli *Elogi dei principi di Casa Savoia* dal 1000 al 1801, premettendo ad ogni vita un sonetto. Predicò poi a Parma, dove ebbe per amici il Bodoni e altri distinti personaggi, e fu aggregato a parecchie società letterarie. Nel 1803 venne eletto alla cattedra d'eloquenza e poesia in Fermo. Nel 1807 fu invitato a insegnare morale nell'archiginnasio di Roma, ove recitò un'orazione latina in onore del Papa. Frattanto veniva dal magistrato di Viterbo nominato consultore della città. Nel 1809 fu dal viceré d'Italia mandato a dirigere il liceo di Fermo. Nel settembre 1813 si recò a Parma per tener compagnia a Bodoni, caduto gravemente infermo, e per vedere il fratello abbate Guglielmo direttore del liceo imperiale di Parma. Vi restò fino al 1814. Poi peregrinò fino Napoli, in Grecia e nelle isole dell'Egeo. Verso il 1817 compì un'opera morale e la traduzione dall'inglese, con note, di sette lettere contro Gibbon. Da Corfù mandò in patria il trattato *De consolatione* in lingua greca di Nicola Medinense arricchito di commenti. Pure in Corfù scrisse un poema drammatico, *La vittoria di Mosca*, in lode dello czar Alessandro; la *Visione sul sepolcro della principessa Carlotta*, elogio funebre edito a Corfù, quindi a Parma (1818), tradotto in francese e in greco. Intanto continuava e migliorava l'opera sui principi di Savoia, ch'ei divisava chiamare *I secoli sabaudi*. Ebbe nel 1818 dal governo jonio l'incarico di rivedere letterariamente le procedure civili, criminali e commerciali. Oltre alle suaccennate, il L. pubblicò: una traduzione dei *Treni* di Geremia; una versione poetica del Salmo VII; il pianto di Maria; le cantate; *Le virtù del trono*, *La pace*, *Pallade e l'amore*; il poemetto *Pigmalione*; l'elogio funebre di mons. Minucio arcivescovo di Terni; sei elogi sacri con copiose annotazioni; un'ode al barone Vincenzo dell'Aglio . . . Molte altre opere lasciò manoscritte. Tra le vuote ampollosità declamatorie dei suoi scritti si trova pure qualche vera perla.

25) L., detto Genovese per indicare il luogo della sua nascita o l'origine della sua famiglia, fu romito al Monte Gargano, poi cappuccino, morto (1571) a Manfredonia in odore di santità.

26) L. Giacomo Giuda, n. in Spagna (1603), rabbino ad Amsterdam, celebre pei suoi scritti di archeologia biblica: — un trattato sul tempio di Salomone, pubblicato in spagnuolo a Middelburg (1642), in olandese (1642) e in francese (1643) ad Amsterdam; ediz. migliorata ed accresciuta in lingua ebraica nel 1660, che fu poi tradotta in latino (1685 a Helmstädt) e in tedesco (Hannover); — *Tractatus de Cherubinis* (1647 in latino, 1654 in spagnuolo); — descrizione del Tabernacolo (in olandese 1647, in spagnuolo 1654); — un trattato sull'Arca dell'Al-

leanza (in spagnuolo 1653); — una celebrata traduzione spagnuola dei *Salmi* (Amsterdam 1671) accompagnata dal testo ebraico e da una parafrasi.

27) **L. Gian Francesco**, giureconsulto d'Ivrea, ebbe per i suoi alti meriti un vescovato nel regno di Napoli. Morì in Bologna nel 1614, lasciando diverse opere di diritto canonico, fra cui un *Thesaurus juris ecclesiastici* (1614) e un *Trattato sui sortilegi* (1620).

28) **L. Giuseppe**, redentorista (1829–1902), n. a Trinitapoli (Foggia), m. ad Angri (Salerno) in concetto di santità. Ornato di eccellenti virtù, di profonda dottrina e di straordinari doni mistici, esercitò, pur tra le infermità del corpo, luminoso e fecondo apostolato specialmente come direttore spirituale: tra gli altri, Angelo Fusco, fondatore delle Suore Battistine, e Bartolo LONGO (v.) ebbero da lui luce, incoraggiamento, conforto nella loro formazione spirituale e nell'attuazione delle loro opere; in particolare si deve a lui la Regola delle Figlie del Rosario di Pompei. Per dare maggior estensione e continuità al suo apostolato diffuse numerosi opuscoli ascetici, canzoni spirituali e inoltre un ricco epistolario. Molto di lui è tuttora manoscritto (nell'Archivio di Napoli dei Redentoristi). — B. D'ORAZIO, *Posizioni e articoli per la causa di beatificaz. del p. G. L.*, Isola del Liri 1922.

29) **L. Grammatico**, non altrimenti conosciuto che come autore di una *Cronografia* (terminata nel 1013), comprendente la storia degli imperatori orientali dall'813 (Leone V l'Armeno) al 949: preziosa continuazione di TEOFANE (v.). Giacomo Goar ne diede una versione latina (in appendice alla storia di Teofane, Parigi 1655). L. più che uno storico è un compilatore, che utilizza, tra l'altro, la perduta *Epitome*. — Ediz. BEKKER in *Corpus script. hist. byzant.*, XXXI (Bonn 1842); PG 108, 1037–64. — K. KRUMBACHER, *o. c.*, p. 361–65. — E. PATZIG, *L. grammaticus u. seine Sippe*, in *Byzant. Zeitschrift* 3 (1894) 470–97. — D. SERRUYS, *Recherches sur l'Epitome*, ivi 16 (1907) 1–51. — Che questo storico debba identificarsi coll'omonimo arcivescovo di Calabria, autore di una lettera al prete Giovanni *de uxore ante ordinationem ducenda* (PL 120, 180) è pura congettura.

30) **L. Isaurico**. v. L. imperatori d'Oriente.

31) **L. Luca** (*Luca di Corleone*), S. († 900 circa), n. a Corleone in Sicilia da famiglia di pastori, rimasto orfano si fece monaco nel monastero di Agyra, donde, a causa dell'incursione saracena, dopo un pellegrinaggio a Roma, passò in Calabria al monastero di Monteleone. Qui, fatto abbate, accrebbe fino a cento il numero dei monaci e li edificò con la sua virtù, favorita dal cielo di potere taumaturgico. Ebbe, in Corleone, culto *ab immemorabili* e fu invocato tra i patroni della città, specialmente contro la peste. Festa 1 marzo. — ACTA SS. *Mart.* I (Ven. 1735) *die* 1, p. 97–102.

32) **L. Magistro** (sec. XI-X), della famiglia dei *Choirosfaktai*, parente di Leone VI il Sapiente (v. sopra). Questi lo fece « magistro », proconsole, patrizio e lo mandò ambasciatore tre volte presso lo czar dei Bulgari Simone (893–904) e una volta presso il califfo di Bagdad. Accuse e calunnie gli attirarono l'esiglio. Richiamato, partecipò alla ribellione di Costantino Duca (913), per cui fu rinchiuso nel monastero di Studio. Lasciò cospicua eredità letteraria, nella quale si segnalano l'importante epistolario, il poemetto *Sulle terme pitie* (già attribuito a Paolo il Silenziario), poesie (alcune di argomento liturgico) e un'*Epitome* di commentari patristici alla Bibbia del Vecchio e del Nuovo Test. (in PG 106, 1020 s un saggio da MAI). — Edizz. e studi indicati in ENC. IT., XX, 902.

33) **L. Marsicano**. v. L. DI OSTIA.

34) **L. il Sapiente**. v. L. imperatori d'Oriente, 5.

35) **L. Taumaturgo**, Santo († c. 785), n. a Ravenna, quivi ordinato sacerdote, in seguito successore di Sabino (c. 760) sulla cattedra episcopale di Catania, si rese illustre per l'orazione, la cura dei poveri e per miracoli (tra i quali è celebre quello dipinto a colori romanzeschi del bruciamento del mago Eliodoro). La fama del Santo giunse anche agli imperatori Leone IV e Costantino VI, che lo fecero venire a Costantinopoli e si raccomandarono alle preghiere di lui. Ebbe, in antico, gran culto. Festa 20 febbraio. — ACTA SS. *Febr.* III (Ven. 1736) *die* 20, p. 222-226, con *Vita* scritta da contemporaneo e tolta da codice greco. — H. DELEHAYE, *Synax. Eccl. Constantinopolit.*, Bruxellis 1902, *die* 21 *febr.*, col. 479 s. — CAPPELLETTI, XXI, 636, lo elenca come XIII nelle serie dei vescovi catanensi.

36) **L. e Mariano**, SS. v. MARINO, S.

37) **L. e Paregorio**, SS. v. L. DI LICIA.

LEONE (Simbolo). Appare come emblema della forza in alcuni testi biblici relativi a GIUDA (v.) ed alla sua tribù (Gen XLIX 9, cf. Apoc. V 5), come pure a DAN (Deut XXXIII 20). Per esprimere la forza di DAVIDE (v.) l'agiografo dice che egli aveva vinto i leoni (I Sam XVII 34 s). S. Pietro fa del L. il simbolo delle forze del male, del « demonio » che « gira attorno cercando di divorare » (I Pietr V 8), mentre la letteratura apocalittica si servirà del L., con altri animali, per raffigurarvi variamente le vicende del mondo, degli imperi, ecc. (cf. Apoc IV 7).

L'arte cristiana naturalmente si è impadronita di questa simbolologia. Il concetto del « leo rugiens » appare specialmente nella scultura medioevale. Più realisticamente invece le prime pitture cimiteriali ed i sarcofagi hanno amato fissare la scena di DANIELE (v.) nella fossa dei leoni (Dan VI 16).

Oscure appaiono le ragioni che hanno fatto del L. il simbolo dell'evangelista MARCO (v.), già nei musaici di S. Pudenziana e del battistero di Napoli.

Il L. fornì sempre in tutti gli stili ampio motivo di decorazione. Nei Musei di Europa e specialmente nel Britannico trovansi bassorilievi assiri ed egiziani raffiguranti il L. Nel collocare sulle porte e in diverse parti del tempio dei LL. di marmo e di bronzo la Chiesa non imitò tanto la pratica pagana, quanto la giudaica (I Paralip XXVIII 17). Salomone, dietro le istruzioni del padre Davide, fece eseguire dei LL. d'oro e d'argento per il tempio di Dio. Alcuni fondi di tazza rappresentano l'Arca dell'alleanza, con due LL. ai fianchi della porta, tenenti un libro nelle branche. Molte chiese antiche di Roma conservano ancora i loro LL., come quella di S. Lorenzo fuori le mura, quella dei Dodici Apostoli, di S. Lorenzo in Lucina, dei SS. Giovanni e Paolo sul Celio, ecc. Due grandi teste di L. sono collocate sull'architrave del portico di S. Giorgio in Velabro, come in quella di S. Giovanni in Porta Latina. S. Carlo Borromeo, nel quarto concilio provinciale da lui presieduto, nel dare istruzioni per la costruzione delle

chiese, prescrive di ornarne le porte con la figura del L., quale simbolo della fermezza che i fedeli devono avere nella virtù, e della vigilanza che devono usare i vescovi nel proteggere e difendere il loro gregge. Per questa stessa ragione si usava scolpire sulla spalliera delle cattedre episcopali due teste di L. o di terminarne i bracci in forma di L. alato, ad imitazione del trono di Salomone, quale viene descritto in III Re X 18 ss. Se ne possono vedere esempi a S. Maria in Trastevere, a S. Maria in Cosmedin, a S. Balbina. Il L. fu usato anche come base dei candelabri, delle colonne degli amboni e dei pronai, e fu ritratto molto anche nell'arte funeraria.

LEONI Gian Francesco di Carpi, O. Min. Cap. della provincia lombarda († 1713), professore di teologia e diritto canonico, teologo del duca di Mantova Ferdinando-Carlo IV di Gonzaga. Lasciò, tra l'altro, una *Enucleatio seu totius theologiae compendiosa declaratio* tratta da S. Bonaventura, S. Tommaso, Duns Scoto (Venezia 1685).

Per altri suoi scritti, v. EDOUARD d'Alençon in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 428; HURTER, *Nomenclator*, IV³, col. 593 s.

LEONIANO (*Sacramentario*). v. SACRAMENTARI.

LEONIDA, Santo († c. 203), di Alessandria, padre di sette figli, tra i quali ORIGENE (v.), il celebre scrittore ecclesiastico, da lui educato con sentimenti soprannaturali. Narra di lui EUSEBIO (*Hist. eccl.*, VI, 2, PG 20, 525, qui citato nella versione latina): « saepenumero dormientis pueri cubiculum ingressus, pectus eius nudasse dicitur, et velut quoddam divini spiritus sacrarium religiose illud deosculatus, semetipsum beatum eiusmodi sobole praedicasse ». Con la persecuzione dell'imperatore Severo, L. fu imprigionato ed ebbe troncata la testa, insieme con altri cristiani. — MARTYROL. ROM. e ACTA SS. *April.* III (Ven 1738) *die* 22, p. 10 s. — EUSEBIO, *o. c.*, VI, 1, PG 20, 521. — S. GIROLAMO, *De vir. ill.*, 54, PL 23, 664.

Altri Santi omonimi sono ricordati nel Martirologio: — Martire nel *Ponto* sotto Diocleziano: ACTA SS. *Jan* II (Ven. 1734) *die* 28, p. 832; — Vescovo di *Atene* e martire con altri compagni (sec. VII?): ivi, *Apr.* II (Ven. 1738) *die* 15, p. 378; sermone di MICHELE ACOMINATO, in Sp. P. Lampros, *Μιχαὴλ Ἀκομινάτου . . . τὰ σωζόμενα*, I (Atene 1879) 150–56: — Martire ad *Antiochia* con altri compagni: ivi, *Apr.* III (Ven 1738) *die* 26, p. 415; — Martire in *Alessandria* d'Egitto sotto Alessandro Severo: ivi, *Jun.* V (Ven. 1744) *die* 28, p. 355–57; — Martire con Eleuterio: ivi, *Aug.* II (Ven. 1751) *die* 8, p. 342; — Martire con compagni: ivi, *Sept.* I (Ven. 1756) *die* 2, p. 358 s.

LEONINA (Città). Viene così chiamato il complesso di monasteri, oratorii, scuole, palazzi e giardini papali che col tempo sorsero attorno alla basilica del VATICANO (v.) e che, dopo le devastazioni saracene dell'848, per ordine di LEONE IV (v.) fu recinto di robuste mura con torri alternate. I lavori non ebbero termine che assai tardi e loro coronamento può essere considerato il corridoio pensile che unisce il Colle Vaticano con Castel Sant'Angelo.

LEONIO, o *Leone*, Beato, O.S.B. (27-1-1163), n. di nobile famiglia a Furnes. Entrato ventiduenne fra i monaci di Anchin, fu priore a Herdin, abbate a Lobbes (1131) e a S. Bertin (1137). Lavorò saviamente per introdurre ed applicare in Belgio la riforma cluniacense. Pellegrinò a Roma e, colla crociata del 1147, in Terrasanta. Fu in intima amicizia con S. Bernardo, che ringraziò lui e i suoi monaci di S. Bertin per i benefici ricevuti (cf. *Epistolae 382–85*, PL 182, 585-90). Festa 6 febbraio. — *Mon. Germ. Hist.*, *Script.*, XIII, 661-66; XXI, 323-27. — A. ZIMMERMANN, *Kalend. Benedictinum*, I (1933) 130, 132 s. — ACTA SS. *Febr.* I (Ven. 1735) *die* 6, p. 764 s, « in praetermissis ».

LEONORA. v. ELEONORA.

LEONORA Angelo, B. († 1530), bolognese, fu in Roma uditore della S. Rota, indi monaco vallombrosano (professò in S. Prassede nelle mani del generale Biagio Milanesi il 15-I-1488), vicario perpetuo della pieve di Montemignaio in Toscana, abbate di S. Cecilia della Corvara (Bologna). Per amore di vita contemplativa si ritirò nell'eremo delle Celle o « Paradisino » (al disopra dell'archicenobio di Vallombrosa), santificato dai monaci più ferventi dell'Ordine (cf. *Il faggio vallombrosano* di Firenze, anno XV, n. 9, p. 133). La solitudine contemplativa e l'austerità penitente non gli impedirono di essere « presente », con gli scritti, nel mondo: preso com'era da infocata passione per il trionfo del regno di Dio, della Chiesa e del papato, scriveva al popolo, alla Signoria di Firenze, alla Repubblica di Venezia, al Papa, al concilio, ai sinodi, ai cardinali, ai vescovi, ai dottori, alle università, al re di Francia e perfino alle Chiese di Grecia, di Asia e di Africa, denunciando errori e pericoli, invitando alla vita cristiana e all'unione con la Chiesa Romana. S'indirizzò ai Domenicani di S. Marco in Firenze e a Gir. SAVONAROLA (v.) auspicando la « conversione » di costui. Scongiurò il card Bern. López de Carvajal e Luigi XII a non scindere l'unità della Chiesa, a non persistere nel loro misfatto, simile a quello di Lucifero e a non provocare il castigo di Dio (PASTOR, *Storia dei Papi*, III, 663). In una lettera al papa Adriano VI parlava « dell'unione della Chiesa orientale con la nostra occidentale », e il generoso ardente eremita già stava componendo l'ufficio per la festa solenne che si sarebbe istituita ad unione avvenuta: *Festum unionis et nuptiarum Agni.*

LEONORIO, Santo (sec. VI), n. nel paese di Galles, passò nella Bretagna armoricana, e fu creato vescovo regionario. Sembra che godesse il favore del re Childeberto. Verso il 966, nelle incursioni normanne, le sue reliquie furon trasportate a Parigi, poi a Beaumont sull'Oise in provincia di Beauvais, pur rimanendone anche a Parigi il culto. — ACTA SS. *Jul.* I (Ven. 1746), *die* 1, p. 118–125.

LEONROD (*von*) Franc. Leopoldo (1827–1905), n. ad Ansbach, m. ad Eichstätt. Ordinato sacerdote (1850) — fu alunno del Collegio Germanico in Roma — esercitò cura d'anime in vari luoghi, indi dal re Luigi II fu nominato (13-XI-1866) vescovo di Eichstätt (consacrato 19-III-1867), dove si dimostrò pastore illuminato e zelante. In particolare difese strenuamente il conc. VATICANO (v.), l'infallibilità pontificia e i diritti della Chiesa contro le vessazioni del ministro Lutz. Durante il KULTURKAMPF (v.) diede grande aiuto ai vescovi perseguitati, accolse i loro chierici e ne ordinò parecchie centinaia. Scrisse *Ueber den Syllabus* (1873, anonimo). Rielaborò la *Instructio pastoralis Eystettensis* (1902). Uua raccolta di suoi scritti pastorali apparve già nel 1894 (con biografia di L. MORGOTT). — W. KOCH in *Lex. f. Theol. u. Kirche*,

VI, col. 510 s. — Hurter, *Nomenclator*, V³, col. 1918 s.

LEONTJEV Costantino Nicolaevič (1831–1891), n. a Kudinovo, m. a Černigov (Mosca) nel monastero della Trinità, filosofo e teologo russo. Fu medico militare durante la guerra di Crimea (1854–55), console in varie città della Turchia (1863–70). Amò il mondo sotto la forma estetica, senza astenersi dal disordine e dal peccato: per questo sua moglie, affezionatissima e del resto da lui amata, perdette la ragione. Ma una profonda rettitudine, un acuto senso della legge morale, della tradizione ecclesiastica e dell'ubbidienza, emergendo sempre nella sua anima come rimorso, sofferenza, insoddisfazione, paura di perdere l'anima, gli impedivano di installarsi definitivamente nel godimento mondano. Nell'estate del 1871, essendo console a Salonicco, fu colto dal colera: « Giacevo su di un divano pieno di terrore in attesa di morir di colera, e guardavo l'immagine della Madonna, che un monaco di Athos mi aveva portato . . . Improvvisamente, nel volgere di un attimo, io credetti alla potenza della Madre di Dio . . . Gridai: O Madre di Dio! È troppo presto per me, è troppo presto per morire! Non ho ancor fatto nulla che corrisponda alle mie capacità; ho condotto finora una vita straordinariamente corrotta, raffinatamente peccatrice. Andrò ad Athos, chiederò ai sacerdoti di trasformarmi in un semplice e vero credente ortodosso, che digiuna il mercoledì ed il venerdì e crede nei miracoli. Sì, sono pronto, perfino a farmi monaco. Dopo due ore ero già guarito . . . In quel tempo mancava al mio amore russo per la Chiesa, puramente estetico, il timore spirituale, il timore di Dio. Per ottenere questo timore mi furono necessarie due ore di terrore fisico nella infermità. Ne fui umiliato, e subito compresi l'alta teologia del caso . . . Passato il terrore fisico, rimase tuttavia quello spirituale: da allora non mi è stato più possibile separarmi dalla fede e dal timore di Dio, non mi sarebbe possibile neppure se lo desiderassi ». Si ritirò per due anni nella solitudine di un monastero del Monte Athos. Indi riprese l'attività giornalistica a Varsavia. Infine, passato in Russia, si fece monaco e morì nel famoso monastero Troize Sergjeva Lavra presso Mosca, dove fu sepolto.

L. è pensatore originale, scrittore di alta fantasia, di forti passioni, brillantemente aggressivo, paradossale. Fu assertore della « teocrazia ufficiale » estremamente conservatrice, e della « pravoslavia » (ortodossia) ecclesiastica tradizionale, non tanto russa quanto « bizantina, greca, esclusivamente monacale-ascetica e autoritaria, severamente gerarchica ». Benchè sia stato annoverato tra i rappresentanti minori dello « slavofilismo », egli critica acerbamente i vecchi dottori slavofili Khomiakov (v.), Samárin, Aksákov . . . e, più che a Khomiakov, s'accosta a Solovjev (v.), pur non avendo ardito seguire costui nel cammino verso il cattolicesimo. Egli crede che « si può far evolvere ulteriormente l'ortodossia non già nella direzione nazionalistica e protestante, bensì nella direzione opposta: o avvicinandosi veramente a Roma o, ancor meglio, imparando solamente molte verità da Roma, come si impara da un avversario ». E confessava: « Io non vi nascondo la mia debolezza: a me personalmente piace moltissimo l'infallibilità papale . . . Se io mi trovassi a Roma non esiterei a baciare la mano, anzi la pantofola di Leone XIII . . . Il cattolicismo romano piace anche ai miei gusti sinceramente dispotici e alla mia propensione verso l'ubbidienza spirituale, e per molte altre ragioni ancora attira il mio cuore e il mio intelletto ». Perciò odiava « l'Europa » « per amore verso la Chiesa, persino verso quella cattolica », perchè l'« Europa », cioè il movimento liberal-democratico anticlericale e antireligioso, minacciava l'ortodossia russa, la Chiesa cattolica e i valori spirituali del cristianesimo.

L., che pure aveva avuto l'ammirazione di Turghenieff, di Tolstoi, di Solovjev e dei grandi russi contemporanei, fu giudicato un « reazionario » (N. Berdiajev lo presenta appunto come « il filosofo del romanticismo reazionario », in *Sub specie aeternitatis*, Pietroburgo 1907) e coperto di silenzio. Gli « occidentalisti », presi di simpatia per il laicismo occidentale, disprezzarono la sua decisa religiosità come mentalità arretrata nemica dell'illuminismo; gli « slavofili », pur condividendone il nazionalismo, ne ripudiarono la concezione generale della vita, l'amore per la vecchia civiltà europea, il riconoscimento della supremazia della Chiesa sullo Stato, la sfiducia nella missione civile e religiosa della « santa Russia ». Della Russia L., trent'anni prima, previde la caduta: « L'era terribile è vicina. Non sappiamo dove avrà inizio l'incendio in Europa, ma la scintilla già cova sotto la cenere . . . La società russa, che secondo il suo solito fa di già buon viso all'idea dell'uguaglianza, si getterà più rapidamente di tutte le altre sul cammino mortale della mescolanza generale. Forse una Russia livellatrice si metterà a capo di quel movimento internazionale rivoluzionario, che irresistibilmente travolge tutti e tutto e che scriverà l'ultimo *Mane Tekel Phares* sulla civiltà già così grande dell'Occidente . . . È forse la Russia destinata ad uccidere la umanità ed a porre fine alla storia del mondo? . . . Che cosa ci importerebbe di una Russia nella quale, nei più lontani villaggi, fossero andate perdute le ultime vestigia delle tradizioni nazionali? . . . Se il popolo russo dovesse cadere in una situazione di anarchia, o per intenzioni delittuose o per imitazione dell'Occidente o per debolezza, gli eccessi e gli orrori nei quali esso verrebbe trascinato dallo spirito di distruzione, che gli è proprio, e dalla sua passione per il bene, lo ridurrebbero a uno stato di brutalità quale forse non abbiamo mai conosciuto ».

La salvezza del mondo è il cristianesimo autentico, integrale, che L. aveva riconquistato: « Vorrei che le persone colte divenissero credenti leggendo come io, da esteta, panteista, raffinato, corrotto, illimitatamente libero, divenni un cristiano credente; e quale dura lotta io, peccatore, condussi, finchè piacque al Signore tranquillizzare il mio cuore e placare la mia satanica fantasia ». Non già l'infausto cristianesimo di Tolstoi e Dostojevskj, « quel cristianesimo relativo che si può definire sentimentale, filantropico, o addirittura un cristianesimo all'acqua di rose: gradazione del cristianesimo nota a moltissimi, forma di eresia inespressa di questi tempi, molto diffusa fra le persone colte. Una cosa si tace, l'altra si ignora, una terza si respinge nettamente o ci si vergogna di essa . . . L'amore per il prossimo, radicato nella totalità della fede e nell'amore per la Chiesa: questo è il vero amore cristiano. Un tale amore non ha il colore di un democratismo unilaterale, non scende solo dall'alto verso il basso, ma si irradia ugualmente in tutte le direzioni . . . ».

Bibl. — Opere complete, Mosca 1912-14, 9 voll. — E. Radlov, *Storia della filosofia russa* vers., di Ett. Lo Gatto, Roma 1925, p. 53 s. — N. Berdiajev, *C. L.*, Parigi 1926, in russo; vers. franc. di H. Iswolski, Paris 1936. — B. Schultze, *Pensatori russi di fronte a Cristo*, I (Firenze 1947) 139-54. — E. Gasparini, *Le previsioni di L.*, Venezia 1947. — G. Aug. Levi, *La conversione di C. L.*, in *L'Osserv. Rom.*, 10-VII-1949. — A. Rigoni, *L. e Léon Bloy*, ivi, 24-VII-1949. — Ivan von Kologriwof, *Von Hellas zum Mönchtum. Leben u. Denken K. L. s*, Regensburg, Gregorius-Verlag 1948; vers. it., *C. L.*, Brescia, Morcelliana 1949.

LEONZIO, arcivescovo di Arles, fiorito nella seconda metà del sec. VI, presiedette (c. 473) un sinodo dove furono condannate le dottrine del prete Lucido (v.), che insegnava il libero arbitrio essere stato abolito dal Peccato originale (v.), la grazia esser limitata ai soli eletti (v. Predestinazione); L. incaricò allora Fausto di Riez (v.) di raccogliere in un libro quanto nel sinodo era avvenuto. Essendosi poi scoperti nuovi errori, fu tenuto un altro sinodo a Lione (c. 474). Nel 462 L. aveva scritto una lettera a papa Ilaro (v.) raccomandandogli la Chiesa (a torto Jul. Havet ne mise in dubbio l'autenticità; cf. *Dict. d'Arch. chrét.*, VIII-2, col. 2858 s), e molte ne ricevette dallo stesso Papa (PL 58, 22 s, 20 ss). — U. Moricca, *Storia della letteratura latina crist.*, III-1 (Torino 1932) 927 s, 989 e passim (v. indice nella II parte).

LEONZIO di Bisanzio, teologo bizantino del VI sec. Nato a Costantinopoli nella seconda metà del sec. V, aderì da giovane al nestorianesimo, finchè uomini dotti lo distolsero dall'errore. Verso il 520 fu ammesso (o riammesso) nel monastero detto « Nuova Laura » a sud di Betlemme (Tecoa), insieme con Nonnos ed altri monaci, che si erano entusiasmati per le dottrine di Origene. L. fu uno di questi tardivi sostenitori di Origene (v. Origenismo). Nel 531 S. Sabba (v.), il venerando fondatore della Laura omonima e padre spirituale delle comunità monastiche palestinesi, si recò a Costantinopoli per domandare aiuto all'imperatore contro le incursioni dei Samaritani. Tra i monaci del suo seguito c'era anche L., e fu solo qui che S. Sabba si accorse dell'origenismo del monaco e lo cacciò dal suo seguito. L., che intanto aveva dato prova di grande ingegno nella controversia in favore dell'ortodossia calcedonese, fu protetto da Eusebio « cimeliarca » della Chiesa di Costantinopoli.

Nel 536 al sinodo radunato da Giustiniano contro i monofisiti, è segnalata la presenza di L. insieme con due monaci, poi noti come origenisti, Domiziano e Teodoro Askidas che, venuti alla capitale per assistere al sinodo come rappresentanti dei monaci palestinesi, per l'intervento di L. e di Eusebio furono in seguito creati vescovi rispettivamente di Ancira e di Cesarea. Nel 538 L. è ancora in Palestina, dove, in una specie di marcia sulla Laura di S. Sabba, guida i monaci origenisti scacciati dall'abbate Gelasio. Morì a Costantinopoli nel 542, prima della condanna dell'origenismo (543).

L'opera teologica di L. fu assai apprezzata dai Bizantini che dimenticarono subito il suo origenismo. Peraltro nelle opere di L. a noi giunte l'unico sentore di origenismo è l'acredine con cui L. combatte Teodoro di Mopsuestia; e sembra strano che il L. origenista, ricordato nella *Vita di S. Sabba* da Cirillo di Scitopoli (Cotelier, *Ecclesiae Graecae monumenta*, III, Parigi 1677) sia proprio l'insigne teologo che rivelano i suoi scritti. E, in verità, una forte corrente distingue il Nostro da un contemporaneo L. di Gerusalemme: cf. B. Altaner, *Patrologia*, Torino 1944², n. 487; P. Richard, in bibl.: L. di B è un origenista, non già neo-calcedoniano bensì partigiano di un rigido duofismo (benchè attacchi, per ragioni politiche, Teodoro di Mopsuestia, mentre L. di G., sarebbe un neo-calcedoniano in senso stretto, autore del *Contra nestorianos* e del *Contra monophysitas*, teologo ugualmente importante che L. di B., corifeo della teologia di Giustiniano al ricordato sinodo. Negata fra i due omonimi l'identità, i particolari narrati sopra vanno in gran parte riferiti a L. di Gerusalemme; e la figura biografica di L. da B. ripiomba in una indefinibile oscurità. Rimane certo che in gioventù aderì ai nestoriani (*Contra nestor. et eutych.*, III, proemio, PG 86, 1357 C).

L'identità di L. da B. con un L., monaco scita, implicato nella controversia dei Teopaschiti (v.), fu sostenuta dal Loofs e da molti altri dopo di lui, ma fu messa in dubbio da W. Rügamer, V. Grumel, Ed. Schwartz, S. Rees (cf. *Journal of theol. studies*, 41 [1940] 270-72)... e definitivamente confutata da B. Altaner (*Der griechische Theologe Leontius und Leontius der skythische Mönch*, in *Theol. Quartalschrift*, 127 [1947] 147-75, dove si prova, tra l'altro, che il monaco scita era di cultura latina e ignorava quasi del tutto il greco, come dimostra la traduzione latina delle lettere di Cirillo a Succensus; alla fine si fa giustizia del preteso agostinismo di L. da B.).

Le opere autentiche di L. sono tre: 1) *Libri tres adversus nestorianos et eutychianos*; 2) *Solutio* (*Epilysis*) *argumentorum Severi*; 3) *Triginta capita adversus Severum* (PG 86, 1267-1396, 1915-1946, 1901-1915). Sappiamo che il teologo del monofisismo, Severo di Antiochia (v.), si trovò a Costantinopoli nel 535-536, dove ebbero luogo discussioni teologiche. Proprio in quell'epoca L. si trovava nella capitale, ed è ovvio che le sue opere contro Severo facessero parte di quelle discussioni.

Nessuno prima di L. aveva esposto con tanta finezza la dottrina cattolica dell'Incarnazione. Si vede anzi in lui la preoccupazione di mettere in luce anche i lati positivi della teologia cirilliana, tanto cara ai monofisiti, e di mostrare come si debba intendere nel senso del concilio Calcedonese: era dunque, la sua, una teologia di attualità, corrispondente al grande ideale di Giustiniano: l'accordo dottrinale tra cattolici e monofisiti. Altre opere, che si trovano nel Migne sotto il suo nome, sono da ritenersi di altri autori, che tuttavia hanno subito l'influsso della teologia di L. La più famosa di esse, intitolata *De sectis* (PG 86, 1193-1268), dopo lo studio di M. Richard, *Le traité « de sectis » et Léonce de Byzance*, in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 35 (1939) 695-723, non può più essere considerata come un rimaneggiamento di un'opera perduta di L. Altaner (l. c.) suggerisce, come autore del *De sectis*, Teodoro di Raithu (v.). I due scritti *Contra nestorianos* (PG 86, 1400-1768¹) e *Contra monophysitas* (PG 86-II, 1769-1901) sembrarono al Loofs rimaneggiamenti di opere del Nostro, ma non si può stabilire che a lui direttamente risalgano (Richard le aggiudica a L. di Gerusal.). Invece, può essere autentico il trattatello *Adversu fraudes apollinaristarum* (ivi, 1948-76), ove si mostra come gli apollinaristi abbiano falsificato i testi dei Padri.

L'originalità della teologia di L. consiste specialmente nella sua antropologia usata a chiarimento delle controversie intorno all'unione ipostatica. Egli approfondisce i concetti di « natura » e « persona » applicandoli alla sua concezione, del tutto platonica, del composto umano. Per lui l'anima umana è sostanza completa; potendo esistere senza il corpo, è in tal caso « ipostasi », « persona ». Ma anche il corpo è una sostanza completa, che ha la sua sussistenza come corpo umano anche senza l'anima, finchè non sopravviene la corruzione. Essendo la natura dell'anima ben diversa da quella del corpo, l'unione dell'anima col corpo non è un'esigenza naturale dell'anima, ma è un effetto della potenza divina. Una volta uniti anima e corpo sono una sola ipostasi (o persona): è qui che L. mette in piena luce il termine ἐνυπόστατον, di cui tuttavia non è l'inventore: esso significa una sostanza concreta che non è « qualcuno » ma fa « parte di qualcuno » a cui si trova unita (PG 86, 1277). La ragione propria per cui un essere è ipostasi è il fatto di esistere per conto proprio (τὸ καθ' ἑαυτὸ ὑπάρχον, PG 86, 1945) e non il fatto di avere una natura diversa dalle altre nature o di avere note individuanti distinte da quelle di un altro essere della stessa natura. Così il corpo di un uomo è ben distinto da quello di un altro, ma tuttavia non è ipostasi, perchè non appartiene a sè, ma al composto anima-corpo. Anima e corpo in un uomo considerato in sè sono dunque *due nature* e una ipostasi. Solo in rapporto ad altri esseri umani, di cui ciascuno ha lo stesso tipo specifico, si può dire che l'uomo ha *una natura*.

A questo punto i concetti così stabiliti vengono applicati a quel composto unico che è Gesù Cristo. L'umanità di Cristo è una vera natura umana, ben diversa dalla natura divina, ma non è ipostasi; è un ἐνυπόστατον, perchè unita all'ipostasi del Verbo, come il corpo umano all'anima. Dunque, contro i monofisiti, si deve dire che in Cristo vi sono *due nature*. L'anima, confrontata con un'altra anima, gli è unita per identità di essenza, ma ne è distinta per ragione di ipostasi; confrontata col corpo, ne è separata per differenza di natura e gli è unita per identità di ipostasi. Così il Verbo, confrontato col Padre, gli è unito per identità di essenza, ma per ragione di ipostasi (persona) ne è distinto; confrontato con l'umanità di Cristo, le è unito per l'identità di ipostasi, ma ne è distinto per diversità di natura E come l'uomo completo è ipostasi sia rispetto ad altre anime, sia rispetto ad altri corpi, così Gesù Cristo è ipostasi rispetto al Padre per causa della personalità del Verbo, ed è ipostasi rispetto ad altri uomini per causa della umanità unita all'ipostasi del Verbo (PG 86, 1270-1289).

Un altro punto dove L. si esprime più chiaramente dei suoi predecessori è la preziosa affermazione della beatitudine e della scienza sempre possedute dall'anima di Cristo in forza dell'unione ipostatica (PG 86, 1352, 1373).

BIBL. — V. ERMONI, *De Leontio Byzantino et de eius doctrina christologica*, Parigi 1895. — F. DIEKAMP, *Die origenistischen Streitigkeiten in VI Jahrh.*, Münster 1899. — F. LOOFS, *Leontius von Byzanz u. die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche*, Leipzig 1887. — J. P. JUNGLAS, *Leontius von Byzanz. Studien zu seine Schriften, Quellen u. Anschauungen*, Paderborn 1908. — V. GRUMEL in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 400-426. — M. JUGIE, *La béatitude et la science parfaite de l'âme de Jésus viateur d'après Léonce de B. et quelques autres théologiens byzantins*, in *Rev. de sciences philos et théol.*, 10 (1921) 548-59. — V. GRUMEL, *Le surnaturel dans l'humanité du Christ viateur d'après L. de B*, in *Mélanges Mandonnet*, II (Paris 1930) 15-22. — S. REES, *Leontius of B. and his defence of the council of Chalcedon*, in *Harv. theol. Review*, 24 (1931) 111-20. — ID., *The life a. personality of L. of. B.*, in *Journal of theol. studies*, 41 (1940) 263-80. — O. BARDENHEWER, *Gesch. d. altkirchl. Lit.*, V (Freiburg i. Br. 1932) 9-13. — M. RICHARD, *Léonce de Jérusalem et L. de B.*, in *Mélanges de science relig.*, I (Lille 1944) 35-88: contro l'opinione di Loofs, bisogna tener distinti i due autori e restituire al primo il *Contra monophysitas* e il *Contra nestorianos*, che si sogliono catalogare tra gli scritti apocrifi o dubbi di L. da B. — ID., *Léonce de B. était il origéniste?*, in *Rev. des études byzantines*, 5 (1947) 31-66. — CH. MOELLER, *Textes « monophysites » de L. de Jérusalem*, in *Ephem theol. Lov.*, 27 (1951) 467-82 (in alcuni testi si scopre un monofisismo inconsapevole).

LEONZIO, Santo, nativo di Nîmes in Linguadoca, vescovo del Fréjus nella Provenza dal 419 al 432 circa, amico di GIOVANNI Cassiano (v.), che gli dedicò le prime dieci *Collationes* (PL 49, 477-82). Alcuni, essendo esse state scritte per preghiera di S. CASTORE (v.), vescovo di Apt, nativo di Nîmes amico di L., fanno di Castore un fratello di L.

Fan menzione di L. anche i papi Bonifacio e Celestino I (PL 20, 755; PL 50, 528) nelle loro lettere ai vescovi della Gallia. Sembra che fosse L. a indurre l'amico S. ONORATO (v.) a vivere nella sua diocesi e gli assegnasse l'isola di Lérins, dove così sorse il famoso monastero: cf. S. ILARIO, *Sermo de vita S. Honorati*, PL 50, 1256 ss. La tradizione locale ne fa un martire, ma non risultano prove concrete. La sua festa è al 1° dicembre in Fréjus, al 5 dic. in Nîmes.

LEONZIO di Gerusalemme. — 1) v. LEONZIO di Bisanzio.

2) Teologo greco (c. 1100-1185), n. a Strumnitza in Macedonia, dopo la morte del padre si trasferì a Costantinopoli ove entrò nel convento di Pteledion. Passò al seguito del vescovo di Tiberiade nel convento di Auchenolaccos, indi entrò nel monastero di Patmos, in cui ricoprì varie cariche direttive, ricevette l'ordine presbiterale e salì in gran fama. Rifiutò le sedi metropolitica di Russia e arcivescovile di Cipro offertegli dall'imperatore Manuele, ma accettò il patriarcato di Gerusalemme, vacante per la morte di Niceforo. Si recò nella città santa, ma non potè prenderne possesso, essendo occupata dai Latini. Ritornò allora a Costantinopoli, ove pochi anni appresso morì. Possediamo di lui: *Capitoli sulla S. Trinità* ove si combattono le perverse interpretazioni che i neoariani davano del testo evangelico « Pater maior me est »; *Le differenze dell'amore*, che forse è estratto da un'opera maggiore. — Ne scrisse la vita il monaco TEODOSIO di Costantinopoli, che conobbe i discepoli di L., edita nella rara raccolta Λόγοι πανηγυρικοί..., Cosmopoli [Vienna ?] 1793 [1797 ?] p. 384-434; seguono gli scritti citati (p. 434-48). Cf. *Biblioth. hagiographica graeca*, Bruxelles 1895, p. 69. — L. PETIT in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 426 s.

LEONZIO, vescovo di **Neapolis** (= Nemosia, in Cipro), agiografo greco, vissuto tra il 590 e il 668 († c. 650). In PG 93, 1559-1748, dopo una nota

introduttiva di FABRICIUS (1559-64) e di BASNAGE (1563-66), si riportano di lui: 3 *Sermoni* (1565-1609), di non sicura autenticità; un frammento *Contra judaeos* in versione latina (1609-12); una *Vita S. Joannis eleemosynarii* (1613-60, nella versione latina di Anastasio Bibliotecario), dove, fondandosi su testimoni oculari e familiari del Santo, L. completa la vita già scritta da Giov. Mosco e Sofronio (testo greco e vers. tedesca a cura di H. GELZER, Freiburg 1893); *Vita S. Symeonis Sali* [τοῦ σαλοῦ = fatuo, per amore di Cristo] *confessoris*, monaco vissuto al tempo di Giustiniano nel deserto siriaco (1669-1748; anche in ACTA SS. *Jul.* I [Ven. 1746] *die* 1, p. 136-69, greco e latino). La *Vita S. Vitalii* o *Vitalis*, monaco del sec. VII, riportata in ACTA SS. *Jan.* I (Ven. 1734) *die* 11, p. 702 s, è tratta dalla cit. Vita di S. Giov. Elemosiniere. L. scrisse pure la biografia, per noi perduta, del cipriota S. Spiridone di Trimithus. — H. GELZER, *Leontios v. N. Leben des hl. Johannes des Barmherziger*, Freiburg i. Br. 1893, con ottima introduz. — ID., *Ein griechischer Volksschriftsteller des VII Jahr.*, in *Hist. Zeitschrift*, 25 (1889) 1-88. — BARDENHEWER, *Gesch. d. altkirchl. Lit.*, V (Freib. i. Br. 1932) 135 40. — HURTER, *Nomenclator*, I[4], col. 579 s. — ANAL. BOLLAND., 45 (1927) 5-74 (una vita inedita dell'Elemosiniere).

LEONZIO, prete, monaco e archimandrita del convento greco di S. Saba in Roma, florito nella prima metà del sec. VII, autore della biografia greca del vescovo di Girgenti, S. Gregorio (seconda metà del sec. VI), riportata in PG 98, 549-716 (con studio introduttivo di Stef. Ant. Morcelli, col. 531-50).

LEONZIO, Santo, principale martire della Fenicia con Ipazio e Teodulo, ucciso per la fede in Tripoli forse sotto Vespasiano. In antico ebbe gran culto in varie località dell'Oriente: Tripoli, Damasco, Gerusalemme, Costantinopoli. Alla sua tomba venivan condotti gli ossessi per essere liberati e tra la numerosa folla furono anche pellegrini illustri, come Pietro Ibero, Melania la giovane, SEVERO d'Antiochia (v.), che vi fu battezzato e che tenne più volte, poi, il panegirico del Santo nella chiesa a lui dedicata in Antiochia.

Tra altri Santi, è citato da TEODORETO nel *Sermo VIII. De evangelica veritate*, PG 83, col. 1033; forse è di S. Giov. Damasceno il breve elogio metrico premesso nel canone di calendari orientali.

Sembra che L. fosse greco di nascita, colto, e tenesse un alto grado nella Legione greca. Ricercato dal preside Adriano per la sua fede cristiana, fu imprigionato con Ipazio tribuno, da lui battezzato, e con Teodulo, nobile greco, e morì sotto spietati tormenti. Festa 18 giugno. — ACTA SS. *Jun.*, III (Ven. 1743) *die* 18. p. 551-568, con un *Martyrion* greco, composto in antico forse per una chiesa di Costantinopoli, e altri *Atti* greci più antichi. — H. DELEHAYE, *Synaxarium...*, Bruxellis 1902, col. 755 s. — ID., *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933[2], (v. indice onomastico). — ANALECTA BOLLAND., LV (1937) 382: tra i testi agiografici copti, raccolti da W. TILL, si trova la narrazione d'un miracolo avvenuto sulla tomba di L. a. Tripoli.

LEONZIO Vanandetzi, S. v. VANANDETZI.

LEONZIO e Carpoforo, SS., martiri verso il 390 in Aquileia, dove, secondo la leggenda assai difettosa, sarebbero stati decapitati dopo molti tormenti, sotto il prefetto Lisia. D'altra parte, Sigeberto di Gembloux riferisce che nel 970 un vescovo di Metz, Teodorico, trasportava da Vicenza nella propria città le reliquie di questi Santi ritenuti, dai vicentini, martiri in Roma, e solo nel sec. IX trasferiti nella cattedrale della loro città (nella quale è venerata anche una S. Innocenza, come sorella di questi martiri). L. fu in seguito ritenuto vescovo di Vicenza, e perfino duplicato nelle liste episcopali di quella città.

È notevole, inoltre, che nel Geronimiano e in altri martirologi il nome di L. è ricordato con Valentino a formare una copia di martiri venerati in Lucania. E non sarebbe senza fondamento ritenere che quivi abbiano dato la vita per la fede. Festa 20 agosto. — ACTA SS. *Aug.* IV (Ven. 1752) *die* 20, p. 32-35. — LANZONI, II, p. 918 s.; I, 327 s. — UGHELLI, V, p. 1030 s, e CAPPELLETTI, X, 820 s, ripongono senz'altro L. tra i vescovi.

LEOPARDI Giacomo (Recanati 29 giugno 1798, Napoli 14 giugno 1837). Lasciando da parte discussioni ed apprezzamenti di carattere critico letterario, estranei agli interessi della nostra compilazione, vogliamo di L. studiare la religiosità.

a) Nato da famiglia religiosa e papalina, visse più sotto gli occhi della madre, Adelaide degli Antici, che del padre Monaldo. Qualunque sia il giudizio che del metodo pedagogico di questa donna si vuol dare (e tanto male se ne disse da chi non tenne conto della nobiliare riservatezza e della preoccupazione patrimoniale creata dall'inettitudine amministrativa di Monaldo), anche affidandoci alle tristi e cattive pagine dello *Zibaldone* ad essa dedicate (I, 309 s), sta il fatto che, religiosissima, i figli educò nella religione. Del resto sulla bontà della madre e sulla sua intelligenza si veda la testimonianza di Paolina, la sorella di L.: « In verità, caro Giacomuccio mio, che non v'intendevamo allora, fuori di mammà, che vi comprendeva benissimo » (20 dicembre 1822).

A 11 anni L. faceva la prima Comunione. « Era sommessamente inclinato alla devozione e pochissimo dato ai sollazzi puerili, si divertiva solo molto impegnatamente con l'altarino. Voleva sempre ascoltare molte Messe e chiamava felice quel giorno in cui aveva potuto udirne di più » (lett. di Monaldo ad A. Ranieri). Il 19 agosto 1810 L. riceve la tonsura dal vescovo mons. Bellini. Una volta all'età di circa 14 anni soggiacque al travaglio degli scrupoli, e tanto esageratamente che temeva di camminare per non mettere il piede sopra la croce nella congiunzione dei mattoni (lett. citata). Portò l'abito ecclesiastico fino al 1819: se sacerdote non volle essere, come i suoi avrebbero desiderato, dalla carriera prelatizia si lasciò per lo meno tentare (cf. lett. al fratello Carlo del 21 marzo 1823, e al Giordani del 26 marzo 1919).

Visse, si può dire, anche dopo la crisi, tra preti e prelati, tutt'altro che indegni o ignobili (cf. tuttavia il giudizio della lettera a F. Puccinotti dell'11 aprile 1827: i preti « non so se sieno più asini o più birbanti... tutti assolutamente »; si badi però alla data). Pedagogo era D. Vincenzo Diotallevi, e maestro D. Sebastiano Sanchini, che accompagnò L. negli studi fino ai 14 anni. In casa viveva il maestro del padre, D. Giuseppe Maria de Torres († 1821), « dottissimo nelle cose sacre..., abbondantemente perito ancora in ogni sorta di scienza » (il giudizio è del padre). Viveva con loro anche D. Vincenzo Ferri, cappellano e amministratore domestico: ignorante, ma cordiale e lepido.

Comparvero poi in numero imprecisabile sacerdoti e vescovi fuggiti alla Rivoluzione francese: sono noti un abbate Borne, il latinista e orientalista Giuseppe Antonio Vogel, dal L. molto stimato. Tutte le sere o quasi in casa veniva il curato di Monte Morello. Molte furono le relazioni di L. con ecclesiastici anche fuori dell'ambiente familiare. Ricordiamo il card. Mai, a cui L. scrisse frequentemente dal 1816 al 1821, quando gli chiese la sua intercessione per il posto di professore di latino alla biblioteca Vaticana (per la stessa ragione scrisse anche al card. Consalvi). Conobbe il dotto abbate F. Cancellieri e l'abbate Capaccini; a Firenze nel 1828 si incontrò col Gioberti, che andò anche a Recanati. Ma, per quello che si sa, i rapporti cogli ecclesiastici ebbero carattere per lo più culturale (letteraria anche la relazione col Manzoni conosciuto a Firenze). Solo col Gioberti, che si sappia, parlò di religione: se ne ha un accenno in una lettera del Gioberti, che attribuisce al L. un sensismo settecentesco. E non parliamo dei rapporti col Giordani, il monaco apostata, non atto certo ad aiutare spiritualmente il L. Nella parentela, il prozio card. Tommaso Antici, non pare abbia avuta alcuna influenza, mentre spiritualmente molto vicina gli fu la buonissima zia Ferdinanda sposata a Roma. Il 17 gennaio 1821 gli scriveva: « L'uomo virtuoso e cristiano si ricorda di essere soggetto al suo Dio e però bacia la mano che lo percuote » (L. risponderà più tardi in *Amore e morte* così: « Me certo troverai... — Erta la fronte, armato — E renitente al fato — La man che flagellando si colora — Nel mio sangue innocente... — Non benedir, com'usa — Per antica viltà l'umana gente »). Sicchè famiglia, parentela e amicizie non mancarono di richiami religiosi.

b) Visse L. questa religione prima del 1819? Non abbiamo ragione per dubitarne. La sorella Paolina scriverà più tardi alle sue amiche: « Tutto il mondo saprà che mio fratello aveva perduto la fede! Che pensiero orribile e lacerante! e non avevamo da piccoli giocato insieme all'altarino? ed esso era tanto religioso ch'era divenuto pieno di scrupoli ». Non è necessario nè serio definire formalistica o ambientale la religione di prima per giustificare l'irreligione di poi. Del resto, pur ammettendo qualche intenzione di compiacenza all'ambiente, le produzioni religiose della sua adolescenza sono testimonianze da non trascurare, come i discorsi tenuti nella congregazione dei nobili di S. Vito su la crocifissione e morte di Cristo e su la flagellazione (II, 1097 s), diverse liriche italiane e latine (I, 711 s), il frammento del libro di Giobbe (I, 653), anche se ad alcuni lavori (*Fragmenta patrum*... del 1815; *Notizie... sulla città e chiesa arcivescovile di Damiata* del 1816; *Il salterio ebraico* dello stesso anno) si voglia dare solo carattere di erudizione. Di grande interesse è la cantica *Appressamento della morte* del 1816, nella quale in forma di visione l'Angelo lo conforta del suo prematuro morire col mostrargli l'al di là; lo spirito di L. si placa alfine nella preghiera: « Eterno Dio, per te son nato, il veggio... — T'amai nel mondo tristo, o sommo amore — Innanzi a tutto, e fu, quando peccai — Colpa di fral non di perverso core — O Vergin Diva, se prosteso mai — Caddi in membrarti, a questo mondo basso — Se mai ti dissi Madre e se t'amai — Deh tu soccorri lo spirito lasso » (I, 342 s). La revisione del 1835 ne eliminerà gli aspetti religiosi, conservandone solo i primi 82 versi ridotti a 77: è il frammento *Spento il diurno raggio in occidente* (I, 132).

Chi parla di conformismo, non giunge certo a una spiegazione: a quale percentuale di cristiani, che pur perseverano nella religione, non si dovrebbe applicare un tale criterio? Nè dimentichiamo che parlando di religiosità non ne abbiamo definiti i caratteri, che appariranno se si pensa alla educazione illuministica di L. e alla sua professione di sensismo. Forse da sempre per L. Dio significò Natura, Fato, in una confusione di ortodossia e di enciclopedismo, comprensibile per quei tempi e stante la sua incontrollata cultura. Ma non sempre Dio era stato Arimane, arcana malvagità, eterno dator de' mali (I, 434), come ebbe a scrivere nel 1833.

c) Come giunse alla crisi religiosa? Si legga la lettera del 30 aprile 1817 al Giordani: un fuoco di disperazione latente come di un carcerato, ma di un carcerato di Recanati, non del mondo Per il resto, una esasperata nostalgia: « Iddio ha fatto tanto bello questo nostro mondo, tante cose belle ci hanno fatto gli uomini...! (*Lettere*, p. 57). Nel 1815-1816 avvenne la conversione, da lui chiamata « letteraria », dall'erudizione filologica alla scoperta della poesia. La lettura dell'Alfieri, dell'*Ortis*, del *Werther*, di Chateaubriand, della Staël e l'amicizia col Giordani, tanto poco sicura per la sua anima malferma, maturano in lui la cosiddetta « conversione filosofica », che culmina nel 1819 col tentativo di fuga dall'insopportabile ambiente di Recanati. « La mutazione totale in me e il passaggio dallo stato antico al moderno, seguì si può dire dentro un anno, cioè nel 1819, dove, privato dell'uso della vista e della continua distrazione della lettura, cominciai a sentire la mia infelicità in modo assai più tenebroso... » (*Zib.*, I, 162). « Fui per cedere alla fortuna, dando effetto a una risoluzione che m'avrebbe condotto in breve alla fine comune di tutti i mali, ma fui scoperto ed impedito, non colla forza, che non valeva, ma con le preghiere » (lett. a L. Trissino, 27 sett. 1819). Conversione filosofica significa sostituzione del vero al bello, significa pessimismo cosmico: «... cominciai... a divenir filosofo di professione (di poeta ch'io era), a sentire l'infelicità certa del mondo, in luogo di conoscerla » (*Zib.*, I, 162). Un sistema di filosofia? No, essendone le giustificazioni puramente sentimentali, soggettive (cf. « Ed io infatti non divenni sentimentale, se non quando, perduta la fantasia, divenni insensibile alla natura, e tutto dedito alla ragione e al vero, insomma filosofo », ivi, p. 163; del resto L. ha scritto: « sentire » non « conoscere »).

È, diremmo, la crisi della realtà. A tutti si presenta, col maturare dello spirito. E si placa nella accettazione del limite della vita, che risolve la contraddizione tra il sogno e la realtà. Al L. mancò questa rassegnazione: ecco il punto in cui si inseriscono le ragioni dell'ambiente gretto e meschino, della sua estrema sensibilità e fantasia, delle sue personali disgrazie Il L. in una lettera del 24 maggio 1832 a L. De Sinner protestò energicamente contro chi faceva risalire la colpa del suo mutamento alle disgrazie: « Prima di morire, protesterò contro questa invenzione della debolezza e della volgarità e pregherò i miei lettori di distruggere le mie osservazioni e i miei ragionamenti piuttosto che accusarne le mie malattie ». E si deve essere

d'accordo con lui che le malattie non possono considerarsi come la spiegazione totale del pessimismo, ma soltanto della mancata rassegnazione, per cui la crisi giovanile divenne uno stato permanente e lo portò alla scoperta del nulla (lett. del 19 nov. 1819 al Giordani), di « questo formidabile deserto del mondo », fatta da una « anima assiderata e abbrividita » (allo stesso, 17 dic. 1819). Nel 1830 agli amici toscani scriverà : « Sono un tronco che sente e pena » (*Lett.*, p. 955).

Non crediamo accettabile la tesi di R. Dusi, che nel volume *L'amore leopardiano* parla d'una cosciente scelta dell'amore di se stesso, cittadino del mondo, fino al disprezzo di Dio e della città celeste L. si sentì escluso, ma non volle l'esclusione; si sentì infelice, perseguitato da una ineluttabile fatalità.

d) Può l'opera di L. ottenere una spiegazione religiosa, come aspirazione prepotente anche nell'esterna negazione? Contro un'interpretazione religiosa ebbe già a protestare il L. nella citata lettera al De Sinner : « Voi dite benissimo ch'egli è assurdo l'attribuire ai miei scritti una tendenza religiosa. Qualunque sia la mia disgrazia..., io ho avuto abbastanza coraggio per non cercar di diminuirne il peso, ne con frivole speranze d'una pretesa felicità futura e sconosciuta, nè con una stanca rassegnazione . . . È stato per questo stesso coraggio che, condotto dalle mie ricerche a una filosofia disperante, non ho esitato ad abbracciarla tutta intera » (*Lett.*, p. 1033).

Ciononostante, nessuno s'è ancor rassegnato ad abbandonare questo studio. Le risposte sono generalmente affermative. Gli accenni di L. alla religione dopo la data della crisi e più l'estrema titanica violenza delle sue negazioni son sempre apparse a tutti piuttosto rivelazioni di spirituale inquietudine che di certezza raggiunta, segno di una fede non spenta, anche se ostinatamente rifiutata. *L'Inno ai Patriarchi* è del 1822, del 1822-1826 è il *Martirio de' S. Padri*... Pura erudizione? Nel 1821 meditò di scrivere, come il Manzoni, degli inni cristiani, di cui ci son rimasti alcuni abbozzi. Ecco un brano di quello al Redentore: « Ora vo da speme a speme tutto giorno errando e mi scordo di te, benchè sempre deluso, ecc. Tempo verrà ch'io, non restandomi altra luce di speranza, altro stato a cui ricorrere, porrò tutta la mia speranza nella morte, e allora ricorrerò a te, ecc. Abbi allora misericordia, ecc. ». Ed ecco quello a Maria: « È vero che siamo tutti malvagi, ma non ne godiamo, siamo tanto infelici. È vero che questa vita e questi mali son brevi e nulli, ma noi pure siam piccoli e ci riescono lunghissimi e insopportabili. Tu che sei più grande e sicura, abbi pietà di tante miserie, ecc. » (I, 428). È significativa la insistenza di L. a voler dimostrare che il suo sistema non si oppone al cristianesimo (cf. *Zib.*, I, 325 s). « Non credette in Dio, ma pochi erano nati ad amar Dio più di lui; cercò inutilmente nel mondo quegli attributi di perfezione, di bellezza e di bontà infinita, che appartengono a Lui solo; non seppe penetrare il fitto velo che gli nascondeva .. l'Oggetto reale del suo desiderio. Perchè lo desiderò con tanta passione, gliene discese per arcane vie nelle sue opere quel raggio di divina bellezza; ma perchè non Lo riconobbe, il suo desiderio gli fu cagione di tanto dolore » (Levi, pref. ai *Canti*).

e) Fin qui l'accordo è unanime. Ma crediamo che si debba andare al di là di questa religione puramente implicita e indiretta. L., negatore d'una verità avvertita come vicinissima, contro di essa lasciò alla fine infrangere la sua ostinazione. La situazione spirituale di L. dopo la crisi è compresa nei termini seguenti. La infelicità dell'uomo è dovuta alla conoscenza (*Zib.*, I, 357), la conoscenza del Sensismo (v.), che lo chiudeva in un cerchio strettissimo. Questa limitazione filosoficamente insuperata, anzi rassodatasi fino all'assoluto materialismo del *Frammento* apocrifo di Stratone di Lampsaco (I, 972 s), fu alla sua anima, già angustiata dalla provincialità di Recanati, una barriera inaccettata, certa per la sua filosofia, assurda per la sua aspirazione. E al di là di quella, istintivamente collocò quanto la povera vita e la filosofia gli negavano, l'aspirazione agli spazi interminati, all'infinito (*L'infinito* è del 1819), che mai osò o potè chiamare col suo nome: Dio. E quanto più col progredir degli anni si fan feroci le negazioni, tanto più prepotente diventa l'evidenza della loro assurdità e l'esigenza di distruggerle per trovar pace in porto. Diremmo, una specie di metafisica tragedia. La resa finale della *Ginestra* (« ... e piegherai — Sotto il fascio mortal non renitente — Il tuo capo innocente — Ma non piegato insino allora indarno — Codardamente supplicando innanzi — Al futuro oppressor; ma non eretto — Con forsennato orgoglio inver le stelle... ») è la rinuncia all'inutile dibattito interiore, accettazione d'una contraddizione di cui L. non si liberò mai, aspettazione d'una parola che forse gli giunse all'ultimo istante, soluzione, insomma, su un piano pratico, non speculativo. Un segno di questo atteggiamento è nel frequente ricorso del nome di Dio e nella richiesta di preghiere che non omette mai quando scrive ai familiari: non si dica, come da tanti si fa, che è convenzionalismo, perchè allora sarebbe da spiegare come mai nella lettera al padre del 28 maggio 1832 difenda tanto apertamente e liberamente la sua indipendenza religiosa. Questa lettera contiene una importante testimonianza: « ... io non voglio nè debbo soffrire di passare per convertito... Io non sono stato mai nè irreligioso, nè rivoluzionario di fatto, nè di massime. Se i miei principi non sono precisamente quelli... ch'io rispetto in Lei ed in chiunque li professa di buona fede, non sono stati però mai tali, ch'io dovessi, nè debba, nè voglia disapprovarli ». Ci son troppi richiami a una pratica e a un linguaggio noti al primo L., perchè sia facile scartarli senz'altro. Si legga per ultimo esempio la lettera al padre, che chiude l'epistolario (27 maggio 1837) con una nota di profetica e rassegnata tristezza: « ... persuaso oramai... che il termine prescritto da Dio alla mia vita non sia molto lontano..., ringrazio teneramente Lei e la Mamma..., bacio le mani ad ambedue loro, abbraccio i fratelli, e prego loro tutti a raccomandarmi a Dio acciocchè... una buona e pronta morte ponga fine ai miei mali fisici, che non possono guarire altrimenti ».

f) E la morte venne proprio improvvisa e buona, come L. aveva desiderato. Il 13 giugno, secondo la testimonianza di A. Brofferio, s'era tormentato col Ranieri domandandosi: « Ma perchè la ragione di Leibnitz, di Newton, di Colombo non era ripugnante (alla fede cristiana) come la nostra? ». Il giorno dopo, la morte lo coglieva repentina, quando i suoi occhi erano ancora aperti sul mai svelato

mistero di Dio. La relazione Ranieri narra che L., per mancanza di tempo, non ebbe l'assistenza religiosa. Invece il parroco della SS. Annunziata, il card. Ferretti e il notaio, che assistè alla morte, intervenuta a quattro ore di distanza dal malessere, attestano unanimi che L. ricevette i sacramenti, ritrovando la luce proprio quando la vista gli si offuscava.

« La mia giustificazione sarà affidata alla Provvidenza » (lett. al padre, 11 dic. 1936): espressione epigrafica che sta sopra ogni polemica, aprendo lo sguardo sui campi della speranza, a cui L. non cessò mai di pensare.

BIBL. — Le *opere* son citate dall'ed. di F. FLORA, Milano 1937-1949: 2 voll. per le *Poesie e Prose*, 2 voll. per lo *Zibaldone*, 1 vol. per le *Lettere*. — G. MAZZATINTI-M. MENGHINI, *Bibliografia leopardiana* (fino al 1898), Firenze 1930. — G. NATALI, *Bibl. leop. (1898-1930)*, ivi 1932.

G. A. LEVI, *Storia del pensiero di G. L.*, Torino 1911. — ID., *L.*, Messina 1931. — ID., *G. L. tra Arimane e Dio*, in *L'Osservatore Romano*, 7-8 dic. 1942. — G. GENTILE, *Manzoni e L.*, Firenze 1937 — *Il Frontispizio*, num. unico, sett. 1937. — *Conferenze leopardiane*, volume commemorativo del centenario della morte del L., Vita e Pensiero, Milano 1937. — G. MORONCINI, *G. L. e la filosofia cristiana*, Napoli 1937. — ID., *Il L. morale*, in *Nuova Antologia*, 1 ott. 1934, p. 388 s. — ID., *Leggenda e verità sulla morte di G. L.*, ivi, 1 marzo 1934, p. 50 s. — C. NIFOSÌ, *La filosofia del L.*, Modica 1949. — L. GIUSSO, *L. e le sue ideologie*, Firenze 1935. — V. LUPO, *L. e il pensiero cristiano*, in *Gymnasium*, 4 (1936) 17 s. — R. VUOLI, *Leggende e verità intorno a G. L.*, Milano 1938. — L. FEDERICI, *Conversione e sepoltura di G. L. nel racconto di A. Ranieri*, Recanati 1938. — G. ROVELLA, *Falso scandalo leopardiano*, in *Civ. Catt.*, 1941-I, p. 136 s. — A. ZOTTOLI, *L., storia di un'anima*, Bari 1947². — V. SCHILIRÒ, *L'epilogo della tragedia leopardiana*, Torino 1943. — G. FERRETTI, *Vita di G. L.*, Bologna 1940. — M. SAPONARO, *L.*, Milano 1941. — E. ANAGNINE, *Le drame de L.*, Roma 1941. — G. AMATO, *Il pessimismo leopardiano. Motivi di redenzione*, Palermo 1942. — V. BRANCATI, *G. L.*, Milano 1941. — G. CROCIONI, *Il L. e le tradizioni popolari*, Milano 1948. — E. NOE GIRARDI, *Il significato dello Zibaldone. Il bisogno di una certezza*, in *Vita e Pensiero*, 30 (1947) 34-38. — I. GAGLIARDI, *L. e il cristianesimo*, in *La città di vita*, 2 (1947) 74-79. — R. MONDINI, *Sul pessimismo di L.*, in *Sapienza*, 1 (1948) 271-74. — P. ARCARI, *Monaldo e Giacomo. Affanni di due generazioni*, in *Atti e Memorie della Deputaz. di storia patria per le Marche*, 7ª serie, 3 (1948) 59-82. — A. FRATTINI, *Il problema dell'esistenza in L.*, Milano 1950 (non si trova in L. una « filosofia » come dottrina speculativa organicamente elaborata, ma soltanto una analisi interiore che genera la poesia. Il « filosofo » del dolore resta Schopenhauer: L. è il « poeta » del dolore. Il quale, del resto, credeva di detestare la vita, mentre non odiava che il proprio dolore). — G. LENTINI, *Spiriti foscoliani nella poesia e nel pensiero di G. L.*, Palermo 1950. — E. BOSCHI, *G. L.*, Roma, Ediz. Paoline. — F. CALABRESE, *Incontri con L.*, Milano 1951. — G. CARTIA BETTA, *Il temperamento di G. L.*, Scicli 1951. — V. ARANGIO RUIZ, *Grandezza di L.*, Firenze 1947², contro Croce che nega in L. il pensatore e il poeta. — G. TOFFANIN, *Prolegomeni alla lettura del L.*, Napoli 1952.

LEOPARDO, Santo, primo vescovo di Osimo. Non è possibile determinarne l'età. Forse è più antico di quel L., prete romano del tempo di Innocenzo I (401-417), col quale lo confonde la *Vita* che forse non risale oltre il sec. XV. Il suo culto rimonta almeno al sec. X, in Osimo e fuori. A lui è dedicata la cattedrale osimana e L. è annoverato tra i protettori del comune di Osimo con atto ufficiale. L'invenzione avvenne nel 1296 e la ricognizione nel 1753. — ACTA SS. *Nov.* III (Bruxellis 1910) *die* 7, p. 364-383. — UGHELLI, I, p. 497. — D. PANNELLI, *Memorie di S. L.*, Pesaro 1753. — CAPPELLETTI, VII, p. 491-493. — LANZONI, I, p. 388 s.

LEOPOLDO III, Santo (1073?-1136), margravio d'Austria, della casa di Bamberga, nacque dal margravio Leopoldo II. Fu amico e sostenitore del Papa contro Enrico IV. Ma difese costui contro il figlio ribelle Enrico V. Indi parteggiò per Enrico V, la cui sorella Agnese, già vedova di Federico di Hohenstaufen, nel 1106 andò sposa a L. Nel 1125, con la morte dell'imperatore Enrico V, fu offerta la corona a L., ma egli la rifiutò. Il suo regno godette pace. Curò la fondazione dei monasteri di KLOSTERNEUBURG (v.), di Heiligenkreuz, di Klein Mariazell. Dotò riccamente la badia di Melk. Ebbe, tra i 18 figli, personaggi eminenti, come OTTONE (v.) vescovo di Frisinga, Corrado II di Salisburgo e Enrico II, suo successore e primo duca d'Austria nel 1156. Si distinse nella devozione, nella carità verso i poveri, nella giustizia e bontà del governo. Il figlio, Ottone di Frisinga, lo disse: *vir christianissimus ac clericorum et pauperum pater*. Fu chiamato il *Pio* e canonizzato da Innocenzo VIII nel 1485. Nel 1663 fu dichiarato patrono dell'Austria inferiore. Il suo corpo è nella cripta di Klosterneuburg e il suo culto è ancor vivo nel popolo. Festa 15 nov. — SURIO, *De probatis SS. histor.*, Colonia 1581, p. 842-851. — ENC. IT., XX, 925. — V. O. LUDWIG in *Lex. für Theol. und Kirche*, VI, col. 514 s, con altra *Bibl.* — *Der Kanonizationsprozess des Markgrafen L.*, Wien 1919. — ID., *Die Legenden vom milden Markgrafen L.*, ivi 1925. — *Analecta Bolland.*, LVI (1938) 197-201, con ricca informazione bibliografica.

LEOPOLDO *Mandich*, da Castelnovo, *Servo di Dio*, O.F.M. Cap. (1866-1942), n. a Castelnovo di Càttaro in Dalmazia, abbracciò la vita religiosa tra i Minori Cappuccini (1884) in Bassano del Grappa. Ordinato sacerdote nel 1890, chiese di andare missionario tra i dissidenti dell'Oriente specialmente dei Balcani, che sognava di convertire attraverso il culto della Vergine; per la malferma salute, non fu esaudito dai superiori, ma si offrì vittima a Dio per l'unità della Chiesa e la conversione degli orientali. Dopo esser stato in vari conventi, nel 1904 venne destinato in quello di Padova come confessore. Quivi ogni giorno, per circa 10 ore al giorno, per quasi 40 anni si consumò nel silenzioso ed eroico apostolato delle confessioni. La sua fede profonda, illuminata da vasta e sicura dottrina, la sua pazienza inalterabile, la sua carità inesausta verso i peccatori e gli infelici, emanavano tale fascino che attirava al suo confessionale folle ininterrotte e conquistava quanti a lui ricorrevano. I mali che lo torturavano di continuo non lo distolsero dal suo ministero di bontà e di perdono, che continuò anche nella celletta dell'infermeria del convento sino alla vigilia della morte. Era opinione comune che fosse favorito di carismi.

Alla sua scomparsa (30-7-1942), unanime fu la voce: « È morto un santo ». I funerali furono una

apoteosi. La fama delle sue virtù si sparse rapidamente. Le grazie che si attribuiscono alla sua intercessione sono ormai senza numero. Il vescovo di Padova, il 16 gennaio 1946 apriva il processo canonico informativo diocesano sulle virtù di questo uomo singolare che a Padova seminava un trionfo di bene, eppure si sentiva « come un uccellino in gabbia », col « cuore sempre di là del mare », in Oriente, presso il suo popolo slavo (che egli non volle rinnegare, preferendo nel 1917 l'allontanamento piuttosto che accettare la cittadinanza italiana) e che, rassegnato al voler di Dio, trovò pace al divorante ardore missionario del suo cuore, accogliendo « come il suo Oriente » ogni anima a lui affidata. — *L'Osservatore Romano*, 3-XI-42; 21-22-I-46; 1-VIII-46; 2-VIII-47. — PIETRO da Valdiporro, *Un eroe del confessionale*, Padova 1950[4]. — ROBERT D'APPRIEU, *Un émule du Curé d'Ars*, Meylan 1950.

LEOPOLDO da Gaiche, Beato, O.F.M. (1732-1815), n. a Gaiche (dioc. di Perugia), m. a Spoleto, francescano dal marzo 1751, ordinato sacerdote nel 1757, professore di filosofia e poi di teologia nell'Ordine, custode e poi provinciale (1781-84), dopo esser stato per molti anni guardiano in vari conventi, governò con saggezza, bontà e fortezza, facendo rifiorire l' osservanza regolare e la disciplina religiosa.

Sulle orme di S. LEONARDO da Portomaurizio (v.), si diede alla predicazione delle sacre missioni tra i popoli fedeli, suscitando innumerevoli conversioni. Pulpito e confessionale si divisero il suo tempo per 47 anni, nei quali, viaggiando sempre a piedi e sopportando tutte le inclemenze del clima, predicò 230 missioni, 40 quaresimali, senza dire delle prediche d'Avvento e dei corsi di esercizi spirituali. Eresse 73 *Via Crucis;* altre molte ne restaurò. Perchè la sua opera fosse accompagnata dalla grazia divina, fondò un Ritiro, dove i religiosi attendessero alla contemplazione e aiutassero colle preghiere il missionario: dopo molti anni, potè aprirlo (1788) a Monteluco (Spoleto). Costretto ad abbandonare il convento durante la razzia rivoluzionaria, vestì l'abito ecclesiastico, e, quando potè, tornò al suo Ritiro. Venne beatificato da Leone XIII, il 12-3-1893. Festa 12 aprile. — ACTA S. SEDIS 25 (1892-93) 190-92, 381 s. — *Analecta Franciscana*, I, 367 e 400. — *Acta Ord. Min.*, 12 (1893) 41-44; 50 (1931), 214-219. — PACIFICO da Rimini, Foligno 1835. — CAMPELLO della Spina, Roma 1893. — ANTONIO M. da Vicenza, ivi 1893. — B. BEZZOCCHINI, *Un apostolo dell' Umbria*, Trevi 1919, col diario missionario di L. dal 1768 al 1814. — ID., *Cronaca della provincia serafica di S. Chiara d'Assisi*, Firenze 1921, p. 269-92.

LE PAIGE Luigi Adriano (1712-1802), n. e m. a Parigi, famoso avvocato del Parlamento gallicano, giansenista, partigiano della COSTITUZIONE civile del clero (v.). In numerosi scritti (v. J. CARREYRE in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 428 s) difese fervidamente le posizioni del GALLICANISMO (v.) e del GIANSENISMO (v.) nelle controversie circa la bolla UNIGENITUS (v.), circa i poteri ecclesiastici e civili. La sua cospicua biblioteca di opere giansenistiche passò ai fratelli Rocco e Amabile Paris, e poi alla Società degli Amici di Port-Royal. — GAZIER, *Histoire générale du mouvement janséniste*, II (Paris 1922).

LE PAILLEUR Augusto, fondatore delle *Piccole Suore dei Poveri*. v. POVERI; Maria JAMET; Giov. JUGAN.

LEPANTO (battaglia e vittoria cristiana di). v. TURCHI (*lotte fra Turchi e cristiani*).

LE PARC. v. PARC (*Le*).

LE PELLETIER Claudio († 1751?), ecclesiastico francese, n. e m. a Faucogney nella Franca Contea, valoroso e fecondo controversista avverso al giansenismo, in particolare a QUESNEL (v.) e al movimento quesnelliano (v. i suoi scritti presso J. CARREYRE in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 430-32; HURTER, *Nomenclator*, IV[3], col 1398), per cui subì numerosi esilii e condanne. Ma l'Assemblea del clero del 1730 riconobbe i suoi meriti e gli assegnò una pensione. Verso il 1735 si ritirò nell'abbazia di Septfonts (Allier). Si segnalano ancora di lui: traduzioni francesi del Nuovo Testamento (con note), dell'Imitazione di Cristo, *Traité de la dévotion au S. Esprit* (Paris 1735) e *au Sacré Coeur* (ivi 1735), *Traité des récompenses et des peines éternelles* (ivi 1738), *Traité de la mort et de sa préparation* (ivi 1740), tutti improntati a una larga conoscenza della S. Scrittura.

LÉPICIER Alessio Enrico Maria, Card. (1863-1936), n. a Vaucouleurs (Verdun), m. a Roma. Entrato fra i Serviti a Londra (1878) e ordinato sacerdote (1885), conquistò la laurea in filosofia e teologia a Roma nel Collegio di Propaganda, discepolo prediletto del Satolli, cui successe (novembre 1892) come professore di dogmatica, dopo essere stato maestro dei novizi (1890-92) nel convento di Bognor in Inghilterra. Tenne brillantemente la cattedra fino al 1913 quando fu eletto generale dell'Ordine (1913-1920). Ma continuò ad insegnare dogmatica nel Collegio internazionale S. Alessio Falconieri, da lui fondato nel 1895 per i giovani studenti dell'Ordine. Creato vescovo nel 1924 e cardinale nel 1927 (col titolo di S. Susanna), compì per la S. Sede diverse importanti missioni. Fu, tra l'altro, visitatore apostolico in Inghilterra, Scozia, Indie orientali, Etiopia, Eritrea, legato pontificio a Orléans (1929), a Cartagine (1930), a Malta (1935), prefetto (1928) della S. Congregaz. dei Religiosi, membro delle Congregazioni del S. Uffizio, Concistoriale, Orientale, dei Riti, delle Università...

Lasciò una cospicua eredità letteraria, concernente la S. Scrittura (concordanza dei Vangeli, commenti ad Atti, Salmi, Rom, Ebr, Cant), l'apologetica, l'ascetica, la filosofia e specialmente la teologia dogmatica, nella quale, pur senza mostrare originalità profonde, fu assai benemerito del rifiorimento tomistico. Segnaliamo: *Institutiones theologiae dogmaticae ad textum S. Thomae* (25 voll., Roma 1901 ss; compendio in 3 voll.), e in particolare il trattato *De B. V. Maria Matre Dei* (giunto alla V ediz.), che fu uno dei primi a trattare la MARIOLOGIA (v.) come scienza speciale. Notevole è anche il suo trattato sul *Miracolo* (3 edizz. in ital.; vers. francese, Paris 1936). — Necrologi in varie riviste, come *Ephem. theol. Lov.*, 13 (1936) 646 s. — A. M. LÉPICIER (fratello del cardinale), *Dans le sillage fraternel d'une sainte vie. Le card. L.*, Paris 1946, 2 voll. — G. ROSCHINI, *Il card. L.*, Roma 1937.

LEPIDI Alberto, O.P. (1838-1925), n. a Popoli (Abruzzo), m. a Roma, filosofo e teologo stimato. Entrato fra i Domenicani a Roma nel 1855, studiò alla Quercia, ove si laureò. Insegnò filosofia a Lovanio (1862-68) e fu successivamente reggente degli

studi a Flavigny (1869-72), a Lovanio (1872-85), alla Minerva di Roma (1885–97), e maestro del S. Palazzo Apostolico (1897–1925).

Scrisse, tra altre opere di minore importanza: *Examen philosophico-theologicum de Ontologismo*, Lovanio 1874; *Elementa philosophiae christianae*, 3 voll., ib. 1875–79; *Del potere straordinario di Dio sopra le leggi della natura*, Roma 1889; *L'attività volontaria dell'uomo e l'influsso causale di Dio*, ib. 1890; *La critica della ragion pura secondo Kant*, ib. 1894; *De cultu Cordis Jesu Eucharistici explicatio dogmatica*, ib. 1905 (vers. franc., a cura di D. Hugon, Paris 1926). Per gli altri scritti, cf. *Memorie Domenicane*, 42 (1925) 424–32; 45 (1928) 420–36; *Analecta O.P.*, 17 (1925) 403–406. — L. TAURISANO, *Hierarchia O.P.* (Roma 1916) 63. — G. SESTILI, *Il Padre A. L. e la sua filosofia*, Torino-Roma 1930.

LE PLAY *Pietro-Guglielmo* Federico (1806-1882), ingegnere, economista, sociologo, n. a La-Rivière-St-Sauveur (Honfleur, Normandia), m. a Parigi. Studiò brillantemente al Politecnico ed alla Scuola delle Miniere, di cui fu poi rinomato professore. Ebbe molte cariche e pubbliche dignità. Brillò come sociologo capo-scuola, col merito di aver formato ottimi continuatori.

Trovò la radice dei mali della Francia nei principii della Rivoluzione e nella rovina della famiglia più che dell'individuo. Persuaso che si dovesse non già inventare bensì ritrovare i rimedi (metodo per cui fu detto il « Lavoisier della sociologia »), viaggiò assai, studiando l'operaio e la sua famiglia sotto ogni aspetto e in ogni condizione. In *Operai europei*, voluminoso e profondo studio su trecento svariate famiglie-tipo, conclude: tutti i popoli fiorirono nell'osservanza del decalogo, decaddero violandolo, e praticamente bisogna far rifiorire il triplice risanante rispetto a Dio, al padre, alla donna. Gli si può notare di non aver dato la dovuta importanza allo spirito di associazione professionale e d'esser sceso alle riforme pratiche senza completo piano ideologico. Oltre *Les ouvriers européens* (Paris 1855; 1877–79², 6 voll.), ricordiamo di lui: *La réforme sociale en France* (1867), *L'organisation du travail* (1870), *La méthode sociale* (1879). Il suo pensiero fu continuato e svolto dalla « Ecole de la paix sociale », dalla « Ecole de la science sociale » (fondate nel 1895 da M. Demolins e dall'abbate Tourville), e da numerosi discepoli, fra i quali emersero Delaire, Focillon, Guérin, De Ribbe, Cheysson, Jannet... — CH. DE RIBBE, *L. P. d'après sa correspondance*, Paris 1884. — F. AUBURTIN, *L. P.*, ivi 1893. — ID., *L. P. d'après lui même*, ivi 1906. — CL. JANNET, *Quatre écoles d'économie sociale*, Genève 1890. — P. SIX in *Dict. prat. des connaiss. rel.*, IV, col. 346–49. — ENC. IT., XX, 939.

LEPORIO, monaco e prete, eretico (sec. IV–V). Non si conosce con precisione nè la data, nè il luogo di nascita. Oriundo probabilmente di Treviri, tra la fine del IV e l'inizio del V sec. turbò la Provenza con le sue dottrine eterodosse. Negava o sottaceva la divinità di Gesù (il quale si sarebbe « unito » sempre più a Dio « acquistando » la divinità, in proporzione dei meriti che acquistava col libero arbitrio umano), preludendo, secondo Cassiano, al NESTORIANESIMO (v.). A spiegare la santità di Gesù e la sua immunità dal peccato bastava, secondo L., il libero arbitrio; del resto, pensava, gli uomini non avevano bisogno di grazia soprannaturale ma di buon esempio, e Gesù redense il mondo dando appunto l'esempio di una vita santa (v. PELAGIANESIMO).

L. fu condannato dai vescovi della Gallia. Riparò in Africa, dove la carità e la dottrina di S. Agostino gli fecero trovare la via della verità. L. confermò l'abiura delle sue idee ebionitico-pelagiane, scrivendo verso il 418 un'umile lettera di ritrattazione (*Libellus emendationis sive satisfactionis ad episcopos Galliae*) approvata poi dal concilio di Cartagine dell'anno 426 (PL 31, 1221–30; ivi 1231–32 la lettera accompagnatoria sottoscritta in primo luogo da S. Agostino). — Cf. GIOV. CASSIANO, *De incarnatione Christi adversus Nestorium*, I, 2. — MANSI, IV, 519. — HEFELE-LECLERCQ, II-1, 215 s. — G. BARDY, in FLICHE-MARTIN, *Storia della Chiesa*, IV (Torino 1941) 169. — J. TIXERONT, *Patrologia*, Torino 1922, p. 284. — E. AMANN in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 434-40.

LE PRÉVOST Giov. Leone (10-VIII-1803/13-X-1874), n. a Caudebec (Francia), m. a Chaville (Versailles), fondatore (a Parigi, 1-V-1845) dei ***Fratelli di S. Vincenzo de' Paoli***. v. RELIGIOSI VI 38; VINCENZO de' P. — E. MURA, *Doctrine spirituelle du P. J. Le P.*, Paris 1946.

LE QUIEN Michele, O.P. (1661–1733), n. a Boulogne, m. a Parigi, noto erudito francese. Entrato fra i Domenicani a Parigi, vi studiò filosofia e teologia, lingua greca, ebraica e araba, nelle quali fu peritissimo. Amico dei maggiori ingegni del tempo, prese parte alle controversie col P. Pezzon scrivendo *Défense du texte hébreu et de la version vulgate* (Parigi 1690) e con Le Courayer sulla nullità delle ordinazioni anglicane (ib. 1725). La sua fama precipua deriva: dall'edizione critica delle opere di *S. Giovanni Damasceno* (2 voll., ib. 1712; il 3 vol., annunciato, non uscì; riprodotta in PG 94–96), e dall'« opus praestantissimum et eruditissimum » (Hurter), *Oriens christianus* (3 voll., usciti postumi a Parigi nel 1740). Per gli altri scritti vedi Coulon. — QUÉTIF-ECHARD, *Scriptores O.P.*, II, 808–810. — R. COULON, *Scriptores O.P.*, III, 535-45. — J. CARREYRE in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 441–443. — H. LECLERCQ in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, VIII, col. 2592–96. — HURTER, *Nomenclator*, IV (1910) col. 1157–59.

LERCARI: — Giovanni, fratello di Nicolò (1722–1802), n. in Taggia (Liguria), dotto, pio, zelante sacerdote. In Roma ebbe di tempo in tempo onorevoli ed importanti incarichi, nei quali mostrò fervido impegno pel decoro della Chiesa e somma rettitudine. Fu prelato domestico di Benedetto XIV, segretario dell'Accademia teologica della Sapienza, arcivescovo di Adrianopoli. Ebbe grande carità verso il popolo, specialmente verso gli infelici e i traviati. Ristaurò e adornò di finissimi marmi la cappella delle SS. Rufina e Seconda di S. Giovanni in Laterano, cedutagli da quel capitolo nel 1757; ed essendosi, nello scavarne le fondamenta, ritrovati i corpi delle Sante martiri, li collocò entro elegante urna di marmo greco, con altre reliquie. Promosso alla sede di Genova da Clemente XIII, che in quella circostanza ne tesseva un bellissimo elogio, si addimostrò pastore zelantissimo, caritatevole, prudente e forte. Fu relegato in esilio a Novi Ligure da Napoleone che, liberandolo dopo tre mesi, lo paragonò a Bossuet e a Fénélon. Morì in Genova fra il compianto universale.

Nicolò (1705–1757), n. a Taggia, m. a Roma, fratello del precedente, fu internunzio in Francia sotto Clemente XIII, segretario della S. Congregazione della Visita Apostolica, vice–legato in Avignone, incaricato d'affari in Ispagna, in Olanda, nelle Fiandre ed in Inghilterra, arcivescovo di Rodi, segretario della S. Congregazione di Propaganda Fide, consigliere di Benedetto XIV che, nutrendo per lui singolare stima ed affetto, lo creò cardinale riservandolo in petto. Fu sepolto nel battistero di S. Giovanni in Laterano, dove gli venne eretto un bellissimo monumento dal fratello mons. Giovanni.

Nicolò Maria, Card. (1675–1757), zio dei precedenti, n. in Taggia, m. a Roma. Suo padre Giovanni Tommaso fu per ben tre volte uno dei Conservatori del popolo romano. Il Nostro nel 1699 fu nominato referendario di Segnatura, nel 1701 governatore di Todi e poi di Benevento. Da questa città passò al governo di Camerino, che lasciò per tornare a Roma, dove fu annoverato tra i ponenti della Consulta. Dimesso questo ufficio, andò governatore in Ancona, a Civitavecchia, ed a Perugia. Ritornato a Roma, fu ammesso nel numero dei votanti di Segnatura. Sotto Benedetto XIII, nel 1724 il L. fu eletto maestro di camera, nel 1726 segretario di Stato, arcivescovo di Nazianzo, cardinale prete del titolo dei SS. Giovanni e Paolo. Uomo di grandi cognizioni e meriti, alla scienza e dottrina accoppiò una singolare santità di vita e generosità. Fu sepolto nella basilica di S. Pietro in Vincoli.

LERCHUNDI Giuseppe, O.F.M. (1836-1896), n. a Orio di Spagna, m. a Tangeri, francescano dal 1856, andò missionario in Marocco (1862), dove fu prefetto apostolico dal 1877. Fondò scuole per il popolo, una scuola superiore di medicina a Tangeri, un collegio delle missioni (1882) a Chipioma (Cadice), dotò la missione di ospedali e di una tipografia. Per queste generose iniziative e per le sue preziose opere letterarie, quali *Rudimentos del arabe vulgar* (Madrid 1872, Tangeri 1914[4]), la *Crestomatia arabigo-española* (Granada 1881), il *Vocabulario español-arábigo del dialecto de Marruecos* (Tangeri 1892, 1916[2]), si guadagnò la fama di civilizzatore e di filologo, oltrechè di apostolo zelante. — F. Fernandez y Romeral, *Los Franciscanos en Marruecos,* Tangeri 1921, p. 270-301. — F. de Lejarza in *Archivo Ibero-Americano,* 1930, p. 131-141. — S. Eiján, ivi, 5 (1945) 145-71, 405-23 — J. M. Lopez, Madrid 1927. — Id., *Catálogo bibliograf. de la mision francisc. de Marruecos,* Tangeri 1924. — Marcellino da Civezza, *Storia delle miss. francesc.,* Roma 1857-95, VII, p. 302-305.

LERINO, lat. *Lerinum, Lirina, Lirinus* (in antico *Planasia*); franc. *Lérins* (S. Onorato di L.), monastero O.S B. in dioc. di Frejus, fondato anteriormente all'Ordine benedettino da S. Onorato (v.) nell'isola omonima (di fronte a Cannes), verso il 410 in luogo prima deserto a causa di serpenti che l'infestavano. La fama della santità di S. Onorato richiamò a L. numerosi discepoli, e L. divenne un fiorentissimo famoso centro monastico.

Adottò la regola di S. Benedetto verso la metà del sec. VII. Nel 661 troviamo abbate di L. S. Aigolfo (v.), monaco di S. Benedetto di Fleury, che sarà martire nel 676 c. Nel 731 i Saraceni devastarono gli edifici, trucidando l'abbate Porcario e ben 500 monaci; ma L. fu prontamente restaurato da alcuni monaci sfuggiti alla strage. Ebbe molte donazioni dalla Francia, dall'Italia, dalla Spagna.

Nel 978 Maiolo di Cluny vi introduce l'osservanza cluniacense. Sotto il governo dell'abbate Adalberto II (1066-1101), L. ebbe singolare splendore: si dice che, a questo tempo, vivessero nell'isola ben 3000 monaci.

I fulgori di L. nella pietà e nella scienza durano fino alle soglie del medioevo. Poco a poco gli interessi dei principi interferiscono nella vita dell'abbazia, i cui feudi abbracciano vasti territori e risvegliano appetiti. Se i monaci hanno qualche volta saputo difendersi dai mori (ne è prova il magnifico castello fortificato, che servì pure di stanza per i frati, non appena gli infedeli erano in vista, costruito tra la fine del sec. XI e la metà del successivo), non riuscirono a fare altrettanto con i potenti del mondo. Quando invalse la consuetudine di assegnare l'abbazia in commeda. la decadenza si fa irreparabile: Leone X nel 1515 unì L. alla fiorente Congregazione di S. Giustina di Padova: dal 1638 al 1645 L. fu aggregato a quella di S. Mauro, poi di nuovo a S. Giustina fino al 1756. Dal 1756 lo occuparono i cluniacensi.

Fu soppresso nel 1797. Nel 1850 i Cistercensi della Congregazione di Senanque, per opera del fondatore M. Bern. Barnouin, restaurarono il monastero, dedicandosi a lavori manuali e installandovi una tipografia. Sul vecchio chiostro del sec. VII dalla linea primitiva e forte, tornò a diffondersi il suono delle campane. Abbattuta, perchè cadente, la vecchia chiesa e costruita una nuova, con snello tiburio e svettante campanile, ispirato all'architettura borgognona dei più noti monasteri, edificato un nuovo chiostro, restaurate le storiche cappelle dell'isola, ripresa la coltivazione dei campi e riassettata la folta foresta che copre un buon terzo dell'isola, questa perla del Mediterraneo ha ricominciato a esercitare il proprio fascino sulle anime chiamate alla vita contemplativa. Oggi l'abbazia conta una quarantina di monaci ed è l'anima della Congregazione di Senanque, composta di varie altre comunità. In occasione del giubileo sacerdotale di Leone XIII pubblicò una lussuosa edizione del *Magnificat,* in 150 lingue.

L. «isola dei Santi» fu uno splendido firmamento di grandi personaggi, di santi (come Eucherio, Ilario d'Arles, Cesario, Vincenzo di L., Patrizio, Apollinare, Venerio, Valeriano Rustico . . .), di martiri (frequenti specialmente durante le scorrerie dei Saraceni nel 731 S. Porcario con ben 500 compagni caddero martiri), e di scrittori (come Salviano, Massimo, Fausto di Riez).

Bibl. — L. H Cottineau, 1, col. 1588-1590. — *Chartularium*, edd. H. Moris, E. Blanc, Paris 1883, — 95, 2 voll. — Monografie di L. Alliez (2 voll., Paris 1862), H. Moris (ivi 1909), A.C. Cooper-Marsdin (Cambridge 1913). — P. Lahargou, *De schola Lerinensi*, Parigi 1892. — A. Dufourcq, *Lérins et la légende chrétienne*. in *Comptes rendus des séances de l'Acad. des inscript et belles-lettres*, 1905, p. 415-23. — Id., *Gesta martyrum rom.*, II, Parigi 1907. — Contro Dufourcq, che attribuisce a L., specialmente a Valeriano e a Salviano, l'invenzione di parecchie leggende agiografiche, v. Analecta Bolland., XXV (1906) 201-03; *Revue Bén.*, 1906, 536-46; *Revue critique*, 1907, 482-86. — R. De Lasteyrie, *L'architecture rel. en France à l'époque goth.*, II (Paris 1927) 133-135. — Co-

piosa *Bibl.* presso H. Leclercq in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, VIII, col. 2595 627. — L. Cristiani, *Lérins et ses fondateurs*, Paris 1946 — R. Labruyère, *L'abbaye de L.*, Ecully (Rhône) 1949. — P. de Labriolle, *Hist. de la littér. lat. chrét.*, II (Paris 1947^{3}) 649-55. — B. Steidle, *Das Inselkloster Lerin u. die Regel St Benedikts*, in *Bened. Monatschrift*, 27 (1951) 376-87 (influenze di L. su S. Benedetto).

LE ROI *Huon de Cambrai.* v. Huon.

LEROQUAIS Vittore Marziale (1875–1946), n. a St-Germain-de-Tallevendé (dioc. Bayeux), m. a Parigi, insigne liturgista. Terminati gli studi nel Seminario di S. Sulpizio a Parigi e ordinato sacerdote (9–VI–1900), esercitò dapprima cura d'anime in diocesi, poi, stabilitosi a Parigi, si consacrò a laboriose e fruttuose ricerche di storia liturgica, dandoci magistrali, fondamentali lavori circa lo sviluppo della liturgia della Messa e circa i libri liturgici. Esaurienti, preziosissime sono le sue descrizioni ed edizioni di sacramentari, messali, breviari, pontificali, salteri, libri di ore, evangeliari..., da lui con acutezza e diligenza esaminati nelle biblioteche pubbliche di Francia. Pietà, cordialità, congiunte a straordinaria cultura lo resero caro a tutti. Dal 1938 era canonico onorario di Notre Dame di Parigi e dal 1939 vicepresidente della « Henry Bradshaw Society » di Londra. — Necrologi in varie riviste, come in *Rev. d'hist. de l'Eglise de France*, 32 (1945) 225-27 (L. Brochard), in *Rev. du moyen-âge latin*, 2 (1946) 126-28 (J. Leclercq), in *Ephem. liturgicae*, 60 (1946) 389-95 (F. Combaluzier). — R. Dubosq, *Une gloire du diocèse de Bayeux*, Bayeux 1948.

LEROUX Pietro (1797–1871), n. a Percy (Parigi), m. a Parigi, fecondo scrittore socialista, seguace del Saint-Simon (v.) e precursore di Comte (v. Positivismo). Contro la concezione metafisica e teologica tradizionale lottò per instaurare una nuova religione dell'umanità e del progresso, dove s'incontrano, senza fondersi in sistema ben compatto, illuminismo, positivismo, romanticismo, misticismo immanentistico e un certo messianismo. Collaborò alla fondazione (1824) dell'organo del partito *Le globe*. Disaccordi con Père Enfantin lo indussero a staccarsi dal partito per fare un socialismo (v.) personale, pur sempre ispirato al sansimonismo. Fondò e diresse con J. Reynaud la *Encyclopédie nouvelle* (1838); diresse la *Revue enciclopédique;* collaborò alla *Revue des deux mondes;* con Viardot e con la Sand fondò la *Revue indépendante* (1841). Dopo una parentesi di attività politica svolta durante la rivoluzione del 1848, fu proscritto e si ritirò a Jersey. Ritornò in patria nel 1859 con l'amnistia. Radicalmente anticattoliche sono le sue opere, fra le quali citiamo: *De l'humanité, de son principe et de son avenir* (Paris 1840, 2 voll.), *Du christianisme et de ses origines démocratiques* (ivi 1848). — P. F. Thomas, *P. L., sa vie, son oeuvre, sa doctrine*, Paris 1904. — J. G. Fidao Justiniani, *P. L.*, ivi 1912. — H. Mougin, *P. L.*, ivi 1938. — D. O. Evans, *Le socialisme romantique. P. L. et ses contemporains*, ivi 1948.

LE ROY Alessandro (1854-1938), illustre missionario esploratore, scrittore, sup. gen. della Congr. dello Spirito Santo, n. a Saint-Sénier de Breuvon (dioc. Coutances), m. a Parigi. Entrò in Congregazione nel 1874; ordinato sacerdote (1876), partì per l'is. di Bourbon (1877). Fu professore a Cellule (Auvergne), indi a Pondichery (India), finchè nel 1881 andò missionario a Zanguebar. Nel 1883 è ammalato in Francia, ove perora la causa della missione. Tornato ben presto in missione esplorò la regione del Kilimanjaro. Nel 1892 è eletto vicario apostolico del Gabon, dove continua le esplorazioni, allarga e rassoda la missione e studia i pigmei. Nel 1896 è eletto superiore generale della Congreg., che regge fino al 1926, dimettendosi per malattia. Per le sue qualità eminenti e la sua influenza anche nelle sfere ufficiali, nonostante i disastri accumulati dalle leggi di « separazione » e dalla guerra europea, riuscì a dar grande sviluppo alla sua Congregazione, che illustrò anche con opere ricche di pregi scientifici e letterari, come *Sur terre et sur l'eau* (1898), *D'Aden à Zanzibar* e *A travers le Zanguebar* (1899), *Au Kilimanjaro* (1928), *Les Pygmées* (s. a.), *La religion des primitifs* (1098, 1925^{4}, che raccoglie un corso tenuto all'Institut Catholique), e biografie di missionari. — M. Briault, *Un grand évêque missionnaire: mgr. Le Roy*, Paris 1933.

LE ROY Edoardo, filosofo e matematico, n. a Parigi il 18 giugno 1870. Insegnò matematica nel Collegio Stanislao (1900–1901), poi al Liceo di Versailles (1903–1909), al Liceo di S. Louis (1909–1921). Ma, pur essendo fornito delle doti migliori per questo insegnamento, un istintivo bisogno di vita integrale e di azione morale lo spinse ben presto allo studio della filosofia e segnatamente della filosofia religiosa. Nel 1921 ebbe la cattedra di filosofia al Collegio di Francia, succedendo al Bergson. Delle sue numerose opere, ecco le principali: *Scienza e filosofia* (1899-1900), *La scienza positiva e la filosofia della libertà* (1900), *Un nuovo positivismo* (1901), *Dogma e critica* (1907), *Una filosofia nuova: E. Bergson* (1912), *L'esigenza idealistica e il fatto dell'evoluzione* (1927), *Le origini umane e l'evoluzione dell'intelligenza* (1928), *Il problema di Dio* (1929), *Il pensiero intuitivo* (1929–30), *Introduzione allo studio del problema religioso* (Paris, Aubier, s. a.). Non si contano poi gli articoli e le memorie scientifiche.

I motivi fondamentali del convenzionalismo scientifico (Poincaré), del prammatismo (James, Dewey) della filosofia dell'azione di Blondel e soprattutto del dinamismo intuizionistico del Bergson confluiscono nel pensiero di L. in una sintesi abbastanza personale che, partendo dalla revisione delle posizioni scientifiche e metafisiche, arriva all'intuizione come filosofia, e alla fede, postulata dall'intuizione, come religione.

a) La critica di Poincaré, Mach . . . allo scientismo, diventa in L. svalutazione totale del pensiero discorsivo. La scienza è un complesso di astrazioni e semplificazioni arbitrarie, utili e necessarie per l'azione, perchè questa non ha bisogno di precisione assoluta, bastandole quella rappresentazione approssimativa della realtà che si ha nelle *costanti simboliche* chiamate leggi. Tutto il pensiero discorsivo sostituisce alla realtà fluida e continua una astrazione, una costruzione semplificata, i cui elementi sono statici e contigui.

b) Il mondo della scienza e il mondo del pensiero discorsivo (metafisica) sono un prodotto della libertà dello spirito. Rintracciare questa libertà, che sfugge agli schemi scientifici o metafisici, è compito della filosofia, la quale non sarà frutto dell'astrazione o dello « sminuzzamento banale »,

bensì del pensiero intuitivo, che è un « discendere nella segreta profondità delle cose sino al punto in cui l'essere appare azione, in cui l'esistenza e il pensiero coincidono » (*La pensée intuitive*, I, p. 153).

c) Si tratta di una concezione idealistica, ma non assoluta, nè solipsistica, nè soggettivistica. Il principio della realtà è il pensiero in sè, non il pensiero di un soggetto empirico: « io stesso, soggetto pensante o individuale, sono interiore a questo pensiero padre, universale e realizzatore, che afferro nel punto della mia inserzione in esso » (*Exigence idéaliste*, p. IX) Il pensiero, che include un'interna gerarchia di funzioni, ammette un *al di là*, da cui è originato o che lo trascende dominandolo e governandolo (Dio), e un *al di qua* materiale, una notte empirica che lo limita.

d) La realtà si scopre come pensiero soltanto nell'uomo, ma già precedentemente c'è un divenire orientato nella natura; Bergson lo aveva chiamato « slancio vitale » e L. lo chiama *esigenza idealista*, con una concezione più ideale che biologica. Tutta la realtà è appesa ontologicamente all'atto creativo di Dio, atto di per sè eterno ma manifestato ai nostri occhi sotto le specie di evoluzione cosmica. Tutto il creato diviene e passa dalla natura inorganica alla biosfera (vita) e alla noosfera (uomo), senza soluzione di continuità, ma sempre in virtù dell'atto creativo che accompagna, trascendendole, le singole fasi.

e) L'uomo può cogliere questa realtà dinamica, ma non coll'astrazione aristotelica, bensì col pensiero intuitivo che si colloca all'interno del divenire e discende nel profondo della realtà, dove l'essere appare come azione, e dove pensiero ed esistenza coincidono.

f) Solo questo pensiero intuitivo o *pensiero-azione* può cogliere l'esistenza di Dio. Le prove tradizionali, a cominciare dalle cinque vie di S. Tommaso, sono inefficaci. Dio, come ogni realtà vera, si può soltanto intuire, e l'intuizione di Dio è l'esperienza morale. « L'affermazione di Dio è l'affermazione della realtà morale, come realtà autonoma, indipendente, irriducibile, e anche forse come realtà prima » (*Problème de Dieu*, p. 105). Dio è immanente in quanto lo conosciamo solo in noi o nel mondo, ma è trascendente perchè si rivela precisamente mediante un appello alla trascendenza, mediante un impulso a dilatarci senza fine: è immanente per quella parte di essere che è realizzata in noi, ma è trascendente in quanto coincide con quel « più » e quel « meglio » verso il quale aspira il nostro essere (cf. ivi, p. 284).

g) Non si può dire che per L. Dio e i dogmi abbiano valore puramente pragmatico, quasi che noi ci comportassimo di fronte a Dio solo *come se* egli fosse personale, e di fronte ai dogmi *come se* esprimessero una verità, ma è certo che L. ha sottolineato esageratamente questo aspetto e, sottovalutando il carattere teorico del dogma, fa della fede un'affermazione dinamica, le cui determinazioni hanno solo valore negativo. Effettivamente per il L. i dogmi hanno un carattere principalmente simbolico e pratico, ma implicano molteplici rapporti col pensiero (cf. *Dogme et critique*, p. 25).

È precisamente questa dottrina religiosa incompleta e pericolosa che fa classificare il L. tra i modernisti cattolici. Ma la sua intenzione non è semplicemente agnostica e distruttiva; del resto, è cattolico praticante, sinceramente sottomesso alla Chiesa; e sebbene continui ad avere poca fiducia nella ragione, negli ultimi scritti ha attenuato non poco il suo antiintellettualismo. Quando il S. Uffizio (decr. 27-VI-1931) pose all'Indice i suoi libri (*L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution*, Paris, Boivin 1927; *Le problème de Dieu*, Paris, L'Artisan du livre 1929; *La pensée intuitive*, Paris, Boivin 1929-30, 2 voll.; *Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence*, ivi 1930), il L. si sottomise devotamente, come provano queste sue lettere inviate all'arciv. di Parigi: « La mia volontà, in accordo con le mie convinzioni e con i sentimenti che furono sempre i miei, è di vivere nella fede e nella comunione con la Chiesa. Io accolgo dunque con rispetto, in spirito di fedeltà cristiana, e accetto filialmente, semplicemente il decreto del S. Uffizio che voi mi avete comunicato »; « Stanti alcuni commenti di stampa, mi permettete, Eminenza, di aggiungere che io credo, nello stesso senso della Chiesa, alla possibilità di una dimostrazione obiettiva dell'esistenza di Dio, alla distinzione tra la creatura e il Creatore, alla creazione dell'uomo in generale e dell'anima in particolare da parte di Dio, al valore oggettivo della conoscenza umana? ».

BIBL. — A. PALMIERI, *Il progresso dogmatico nel concetto cattolico*, Firenze, Ed. Fiorentina 1910, cap. VIII, p. 275-303. — A. HOUTIN, *Histoire du modernisme catholique*, Paris 1913. — J. RIVIÈRE, *Le modernisme dans l'Eglise*, Paris 1923. — J. MARÉCHAL, *Le problème de Dieu d'après E. L. R.*, in *Nouvelle Revue théologique*, 1931, p. 193-216, 289 316 (estratto, Tournai 1931; riedito in *Mélanges J. Maréchal*, I, Bruxelles 1950, p. 207-59). — N. BALTHASAR, *Le problème de Dieu d'après E L. R.*, in *Rev. néoscol. de philos.*, 1931, p. 340-59. — R. JOLIVET, *A la recherche de Dieu*, in *Archives de philos.*, VIII-2. — Bl. ROMEYER in *Dict. prat. des connaiss. relig. Supplém.*, col. 904-13. — L. LAVELLE, *La philosophie française entre deux guerres*, Paris 1942. — F. OLGIATI, *La filosofia di E. L. R.*, in *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1931, p. 3 ss. — M. F. SCIACCA, *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale*, Brescia, Morcelliana 1946. — ROGER AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, Louvain[2], p. 362 ss. — C. BOYER, *L' « Introduction à l'étude du problème religieux » d'E. L. R.*, in *Doctor Communis*, 1 (Roma 1948) 64-77.

LE ROYER Giovanna (*Suora della Natività*), francescana clarissa (1731-1798), una tra le più straordinarie mistiche e visionarie della Chiesa. N. da poveri genitori, presso Fougères, in Bretagna, a due anni e mezzo incominciò a manifestare il dono delle visioni: Dio, in visione meravigliosa, aprì la sua mente e il suo cuore alle vie dell'amore più sublime. Pastorella, guidando al pascolo le mucche, continuamente meditava intorno a Dio.

A 22 anni (1752), per grazia singolare della Vergine Maria, dopo molte difficoltà entrò nel monastero delle Clarisse Urbaniste di Fougères, come conversa. Sin dai primi anni toccò i vertici della perfezione cristiana, riplendendo in lei, in modo particolare, l'obbedienza, la pazienza e l'amore alla penitenza. Le celesti comunicazioni di cui fu favorita sono di singolare ampiezza, chiarezza e precisione teologica: abbracciano diverse materie, toccano altissimi problemi teologici e ascetici, la vita futura della Chiesa e della umanità, con particolare ri-

guardo all'avvento dell'Anticristo. I temi trattati sono divisi in 9 libri: 1) *Dio e la creazione*; 2) *Gesù Cristo e la Chiesa*; 3) *La fede e l'amore*; 4) *Il peccato e la penitenza*; 5) *Virtù e vizi*; 6) *I voti e i religiosi*; 7) *Lotte e trionfi della Chiesa*; 8) *L'Anticristo e il finimondo*; 9) *Il giudizio e la retribuzione*. Predisse, con sorprendente chiarezza, la Rivoluzione francese: vide in Dio « imminente, un gran disastro per la Chiesa e per lo Stato; dover la Chiesa venir scossa... e molte colonne della Chiesa star per cadere ». Per tale predizione incontrò incomprensioni, dileggi, persecuzioni.

Scoppiata la Rivoluzione francese, si ritirò con le consorelle in una casa privata, dove finì santamente la vita. Le sue rivelazioni raccolte dal confessore abbate GÉNET, edite da BENCI (1816, 1819² in 4 tomi) col titolo: *Vie et révélations de la Soeur de la Nativité, écrites sous sa dictée*, ebbero numerose edizioni e versioni (in italiano, col titolo: *La voce del Cielo ovvero Manifestazioni divine sopra le cose di Dio, della Chiesa, dell'anima, rivelate ad un'anima religiosa...*, I ediz. ital. completa, Piacenza, Bertola 1874).

LE SAGE *Ten Broek* **Gioachino Giorgio** (1777-847), n. a Groninga da famiglia calvinista, m. a Grave. La lettura di Bossuet (*Sur les variations des Eglises protestantes*) lo trasse al cattolicesimo (1806), che egli, pur avendo fatto studi di giurisprudenza (era notaio, dal 1808), difese valorosamente con numerosi eccellenti scritti (come *De voortreffelijkheid van de leer der Roomsch-Catholyke Godsdienst*, 1815, 1816⁵) e periodici (*De Godsdienstvriend*, fondato nel 1818, cessato nel 1869), che giovarono grandemente a smontare i pregiudizi dei connazionali contro i cattolici. Nel 1821 fu colpito da cecità, che tuttavia non valse a rallentare la sua zelante attività, tanto benemerita dell'emancipazione dei cattolici nei Paesi Bassi. — P. VERBERNE in *Katholieke Encyclopedie*, VI, col. 281-84. — G. GORRIS, *J. G. Le S. ten B. en de eerste faze van de emancipatie der Katholieken*, Amsterdam, Urbi et Orbi, 2 voll.

LESÊTRE Enrico (1848-1914), valido apologista ed esegeta, n. a Bourges, m. a Parigi. Molto influì sul clero francese con le sue opere d'esegesi. Svolse anche una notevole attività pastorale. Era membro della Pont. Commissione Biblica. Lasciò commentari su libri del V. T. (Giobbe, Proverbi, Sapienza, Ecclesiastico, Salmi: buono studio, quest'ultimo, sulla poesia ebraica) nella collezione *La S. Bible* di Bayle. Continuò l'opera cominciata da TROCHON (v.): *Introduction à l'étude de l'Ecriture Sainte*, dandoci *Notre Seign. J. C. dans son Evangile* (Paris 1892), *La S. Eglise au siècle des Apôtres* (Paris 1895) e *Clef des Evangiles* (ivi 1898; trad. ital., Vicenza 1920), *Le temple de Jérusalem* (Paris 1914). Numerosi sono i suoi lavori di volgarizzazione e i suoi articoli sparsi specialmente nella *Revue du Clergé français* e nella *Revue pratique d'apologétique*. Collaborò anche al grande *Dictionnaire de la Bible* di VIGOUROUX (v.). — Commemorazioni in *Rev. du Clergé français*, 1914-II, p. 257-63; 1914-III, p. 623-30; 1914-IV, p. 371-84.

LESEUR Paolina Elisabetta, nata *Arrighi* (1866-1914), n. e m. a Parigi. Precoce intelligenza, profonda pietà e solida educazione cristiana dimostra già il suo diario scritto tra i 12 e i 14 anni. Abborrì la mediocrità opportunista dell'ambiente medio-borghese del principio della III Repubblica, forse rispettoso della religione per dilettantistica « tolleranza », ma certo alieno dallo spasimo di apostolato. Ella stessa, a un certo punto, credette di poter conservar la religione nell'isolamento, e sposò, a 23 anni (31-VII-1889), Felice L., allora studente di medicina, a cui si era legata per affinità di gusti letterari e artistici e per molteplici convenienze, ma che era incredulo, ottusamente materialista e anticlericale. Ben presto Felice smise la sua « tolleranza » e con conversazioni, relazioni mondane, letture tentò di strappare la fede dal cuore della sposa. Sembrò riuscirvi, ed Elisabetta abbandonò per alcun tempo le pratiche religiose. Senonchè dalle pagine negatrici della *Vita di Gesù* di RENAN (v.) Elisabetta, per reazione, si incontrò di nuovo col soprannaturale e con la figura divina di Gesù. Approfondì la sua fede con lo studio della Bibbia e della teologia, e la visse intensamente nella sua interiorità, nella sofferenza e nell'apostolato. I suoi scritti (*Journal et pensées pour chaque jour*, Paris 1907, vers. it. Torino 1912; *Lettres sur la souffrance*, Paris 1918, vers. it. Torino 1920; *La vie spirituelle*, Paris 1918, vers. it. Torino 1920; *Lettres à des incroyants*, Paris 1922, vers. it. Torino 1924) esercitarono un potente benefico fascino sulle anime. — Primo frutto fu la conversione dello sposo (1861-1950). figlio di un avvocato del tribunale di Reims, membro del consiglio superiore delle colonie, poi direttore di una compagnia di assicurazione, il quale, dopo la morte della sposa (3-V-1914), presa visione del suo diario intimo, mutò vita, ritornò alla fede cattolica ed entrò (1919) fra i Domenicani col nome di *Maria Alberto*. A lui si deve la pubblicazione degli scritti di Elisabetta e la sua biografia: *Vie de E. L.*, Paris 1931, vers. it. Torino 1933. — Cf. G. GOYAU, *Vita di E. L.*, in *L'Illustraz. Vaticana*, 1932-I, p. 273 s.

LESEUR Tommaso, dei Minimi (1703-1770), n. a Rethel (Champagne), m. a Roma. Entrato quindicenne nell'Ordine, vi insegnò filosofia e teologia nella sua provincia. Indi fu inviato a Roma (1734) per compiervi gli studi superiori nel convento della Trinità sul monte Pincio. Quivi strinse perfetta amicizia col confratello p. JACQUIER (v.), col quale aveva in comune la straordinaria competenza in matematica, in fisica, in molteplici scienze e le specchiate virtù religiose. I due vissero inseparabili, nello studio, nella pubblicazione delle opere, nell'insegnamento in vari collegi a Roma e a Parma, negli incarichi, negli onori e nelle esenzioni ricevuti dai Pontefici, dai sovrani, dai cardinali, dai principi. Del L., oltre le opere scritte in collaborazione con JACQUIER (v.), si ricorda *Mémoire sur le calcul intégral* (Roma 1748): opera tra le più importanti del secolo a chiarimento e complemento dell'opera di NEWTON (v.). I suoi lavori teologici e molti altri mss. perirono nella manomissione del convento della Trinità durante la baraonda napoleonica. — F. BONNARD, *Histoire du couvent de la Trinité*, Rome-Paris 1933, p. 50, 178 ss. — G. MORETTI, *I due più illustri commentatori del Newton*, in *L'Osservat. Rom.*, 15-V-1949.

LESLEY Giovanni (1527-1596), scozzese. Canonico ad Aberdeen e a Murray, studiò diritto ad Aberdeen, a Poitiers, a Tolosa, a Parigi, ove si laureò (1553). Richiamato in Scozia dalla regina reggente (1554); divenne vicario generale di Aber-

deen e si consacrò alla difesa dei cattolici contro i protestanti. Incaricato dagli Scozzesi, ricondusse MARIA STUARDA (v.) dalla Francia in Scozia (1561). Ne ebbe gran copia di onori e il vescovado di Ross (1565). La difese strenuamente, ma invano, contro i suoi sudditi e contro Elisabetta d'Inghilterra (specialmente a York nel 1568). Per offrirle il modo di fuggire segretamente, progettò per essa un matrimonio col duca di Norfolk: scoperto il complotto, il duca fu giustiziato, e il L. imprigionato nell'isola di Ely, poi nella Torre di Londra, e, dopo la liberazione (1573), bandito dall'Inghilterra. Implorò per l'infelice regina l'aiuto delle corti di Spagna, di Francia, di Germania, del Papa. A Rouen, dove era stato eletto vescovo suffraganeo e vicario generale dell'arcivescovo (1579), soffrì due volte la prigione. Nominato vescovo di Coutances in Normandia (1593), non potè prenderne possesso. Esercitò per 7 anni le funzioni episcopali nella diocesi di Malines. A Bruxelles seppe la morte di Maria Stuarda e l'introduzione della Riforma in Scozia. Perduta la speranza di rientrare in patria, si ritirò in un monastero presso Bruxelles, ove morì.

Fondò per gli Scozzesi tre Seminari, a Roma, a Parigi, a Douai. A lui, coadiuvato da una commissione nominata da Maria Stuarda, si deve la prima raccolta ordinata delle leggi scozzesi (*Black Acts of Parliament*, Edimburgo 1566). A consolazione e in difesa della sua sovrana compose molti scritti. L'opera precipua è *De origine, moribus et rebus gestis Scotorum* (Roma 1578, 1675) in 10 libri, che rielaborando l'opera di Ettore Boethius, conduce la storia di Scozia fino al 1562; gli ultimi tre libri (stampati anche a parte) sono una nuova « difesa dell'onore di Maria, regina di Scozia ».

LESMI (*Ledesma*) **Alessio** (1609-1659), barnabita, agiografo, n. a Monza. Attese all'insegnamento e al ministero ecclesiastico. Uomo di zelo e di governo, ebbe incarichi dalla S. Sede ed alti uffici in Congregazione e fu di valido aiuto a cardinali e vescovi. Condusse studi storici, nei quali, con raro esempio a quel tempo, diede buona prova con ricerche diligenti d'archivio. Pubblicò: *Le glorie di S. Lucina* (Roma 1637), *Le memorie di Theodolinda, reina dei Longobardi* (Bologna 1646), la *Vita di S. Gerardo di Monza* (Bologna 1647), e *De vita et rebus gestis Gabrielis Paleotti*, card. arciv. di Bologna (Bologna 1647, lavoro, quest'ultimo, di sapiente orditura e di esattissima informazione, lodato più tardi da Benedetto XIV), il *Catalogo dei vescovi Tortonesi* (brevi vite, in appendice al sinodo diocesano di mons. Carlo Settala del 1659, al quale il *Catalogo* fu attribuito dall'Argellati). Non condusse a termine *Derthona Sacra*, continuata in parte dal P. Filippo Tinti: una copia manoscritta ceduta dall'archivio generale dei Barnabiti alla R. Deputazione di Storia Patria per il Piemonte e Lombardia, perì nell'incendio della Biblioteca di Torino del 26 gennaio 1904. Stampò invece *La vita di mons. Cosma Dossena*, barnabita, vescovo di Tortona, Tortona 1659. — G. BOFFITO, *Bibliot. Barnab.*, II, Firenze 1933, p. 346-50. — O. PREMOLI, *Stor. Barnab. nel '600*, Roma 1922, p. 249, 251-252.

LESNE Emilio (1870-1941), canonista, storico insigne sia nella indagine che nella critica e nella chiarezza espositiva. Fu professore nel collegio di S. Giovanni a Douai e all'Institut catholique di Lilla, di cui nel 1919 divenne rettore. Sono tuttora fondamentali le sue opere: *Histoire de la propriété ecclésiastique* (1910-39, 5 voll.; il vol. VI, *Les églises et les monastères, foyers d'accueil, centres d'exploitation et de pleuplement*, era già pronto quando l'autore fu colto da morte). *La hiérarchie épiscopale en Gaule et en Germanie depuis la réforme de S. Boniface jusqu' à la mort d'Hincmar* (1905); *L'origine des menses dans le temporel des églises et des monastères de France au IX s.* (1910); *Evêqué et abbaye, les origines du bénéfice ecclésiastique* (1913)..., senza contare i magistrali articoli su *Revue des questions historiques*, *Revue d'hist. eccl's.*, *Revue Mabillon*, *Revue hist. de droit français et étranger*, *Revue d'hist. de l'Eglise de France*. — Cf. L. SALTET, *L'oeuvre historique de mgr E L.*, in *Bulletin de littér. ecclés.*, 42 (1941) 54-58.

LESSING Gotthold Ephraim (1729-1781), famoso poeta, drammaturgo, favolista, critico, storico, archeologo, filosofo, teologo, riformatore religioso, uno dei più significativi e influenti rappresentanti dell'ILLUMINISMO (v.) e del RAZIONALISMO (v.), che pure tentò di completare e di superare avviando il movimento del ROMANTICISMO (v.).

N. a Kamenz nella Lusazia, fece gli studi a Meissen e a Lipsia, ma amò lo studio libero. Ebbe vita agitata e turbata dalle numerose querele che il suo spirito indipendente, caustico, polemico, aggressivo andava accendendo Alla fine trovò riposo presso il principe ereditario di Brunswick, che lo nominò suo bibliotecario a Wolfenbüttel (1769). Quivi morì.

Nella sua ricchissima produzione letteraria segnaliamo: il dramma *Nathan il Saggio* (1779), che esalta la « tolleranza » (in realtà l'indifferenza) religiosa; *Lettere sulla letteratura contemporanea* (1759-65, in collaborazione con Mosè Mendelsshon e Nicolai); *Drammaturgia di Amburgo* (1767-69) e *Laocoonte* o dei limiti tra la pittura e la poesia (1766), dove espone con vigore e lucidità la sua critica e dottrina letteraria, in generale eccellente, *Frammenti di un anonimo* (tre voll. 1774-78), difesi, contro il pastore Goeze, con l'*Anti-Goeze* (1777), dove si attaccano i miracoli e tutto il soprannaturale della Bibbia e si anticipano le negazioni della critica razionalistica: *Ernesto e Falk*, dialoghi massonici (1778-80), esaltazione della massoneria; *Educazione del genere umano* (1777-80), dove L. espone, in aforismi, la sua filosofia religiosa.

Forse L. non ebbe intensa vita religiosa, ma è certo che la filosofia religiosa fu al centro dei suoi interessi culturali almeno nell'ultimo periodo della vita.

Come accordare la Bibbia e la ragione, la Rivelazione o la filosofia? Il cristianesimo è la più grande e più morale delle religioni rivelate; eppure i libri sacri, dai quali florisce, sono spesso in evidente contraddizione con l'analisi filosofica e scientifica moderna, ignorano perfino l'immortalità dell'anima, sono pieni di grossolanità morali... V'ha chi tentò sanare questo dissidio fra Bibbia e scienza sacrificando uno dei termini che lo fa sorgere: la ragione, a tutto vantaggio della Rivelazione, come volevano gli « ortodossi » nemici di L., oppure la Rivelazione, ad esclusivo vantaggio della ragione naturale, come volle Voltaire. L., che ha grande rispetto per la storia, non vuol rinunciare a nessuno dei due termini e tenta di risolvere il loro

(preteso !) conflitto razionalizzando la Rivelazione, cioè giustificandola come fase transitoria del lento progresso dell'umanità verso la perfezione.

Forse nei primi anni concepì la storia del mondo come un progressivo decadimento, una degradazione, un regresso, e celebrò, anch'egli, lo « stato di natura » primitivo come il più vicino allo stato ideale dell'uomo. Ma le sue meditazioni morali e storiche e probabilmente la lettura dell'inglese Ferguson (*Saggio sulla storia della società civile*, 1766, *Principii di filosofia morale*, 1769, tradotti in tedesco nel 1768 e 1772 rispettivamente) gli suggerirono una opposta filosofia della STORIA (v.), per cui, come HERDER (v.), vedrà nella storia umana un PROGRESSO (v.) lento ma fatale, regolato da una Provvidenza, eppure spontaneo, verso la perfezione dell'uomo naturale. Orbene, la storia religiosa segue lo stesso ritmo di progresso.

L'uomo è un animale essenzialmente religioso. Di quale religione? Il pensiero di L. in questo punto non è chiaro. È certo che non riconosceva un valore assoluto eterno agli elementi soprarazionali e alle organizzazioni esteriori delle religioni positive rivelate: il « mistero » non è che una « verità di ragione » offerta dalla Provvidenza in un involucro simbolico, e il progresso umano deve appunto trarla dall'involucro e ritrovarla con la ragione; e l'ideale dell'uomo è quello di governarsi da solo, rendendo inutili le organizzazioni esteriori degli Stati e delle Chiese. L. non sorpassa il RAZIONALISMO (v.) e il NATURALISMO (v.) religioso dell'ILLUMINISMO (v.). Del resto alla religione naturale e alla teodicea non ha consacrato sufficienti analisi. Il suo Dio non si configura chiaramente, oscillando tra il panteismo di SPINOZA (v.) e la trascendenza spiritualista di LEIBNIZ (v.) e della tradizione cristiana. È a dire che L., scostandosi in questo punto dall'illuminismo e anticipando il ROMANTICISMO (v.), non avverte il valore della speculazione metafisica e la sottomette alla morale pratica: « L'uomo è creato per agire e non per raziocinare » (frammento sui pietisti); poco importa ciò che « pensano » i musulmani o i cristiani, poichè essi saranno giudicati per ciò che « fanno »; per una smisurata dilatazione del concetto di TOLLERANZA (v.), egli ammette che tutte le ortodossie sono buone (cf. *Nathan il Saggio*), purchè non impediscano coi loro precetti particolari l'azione dell'umanità in cammino verso la perfezione (e la Chiesa cristiana con la sua smania di speculazione teologica ha spesso condotto il cristianesimo a perdere la sua purezza e la sua forza). L. non è nè un filosofo, nè un teologo, ma un militante della riforma morale e dell'educazione umana e pertanto accentua il VOLONTARISMO (v.).

Il suo pensiero religioso e politico è ben espresso nei *Dialoghi massonici* (*Ernst u. Falk. Gespräche für Freimaurer*). La MASSONERIA (v.), che L. esalta, è l'associazione di tutti quelli che si sentono cittadini del mondo, avendo rinunciato a tutte le distinzioni di nazionalità, di religione, di origine, di professione, di interessi, e si consacrano al bene dell'umanità, promovendo nell'uomo ciò che è propriamente, eternamente umano, al di là di ogni divisione religiosa, politica, civile, creando così il fondamento di una comunità razionale universale, che farà sparire le divisioni e i conflitti fra le confessioni religiose e fra i gruppi politici e sociali. Certo, le divisioni sono inevitabili nella vita associata; la quale, del resto, ha il suo valore positivo, permettendo alla ragione umana di svilupparsi. Ma bisogna neutralizzare le loro conseguenze nefaste e impedire che si ingrandiscano più di quanto è necessario; occorre che l'amore per la patria, per la religione, per la classe s'arresti là dove cessa di essore virtù e comincia ad essere pregiudizio. Ebbene, i massoni hanno raggiunto questo livello spirituale e s'industriano di diffonderlo tra i fratelli; uomini superiori, cavalieri dell'essenziale e dell'umanità pura, sono il lievito, l'esempio, la guida della comunità verso un umanismo integrale, comunistico, nel quale l'uomo, regolandosi razionalmente da sè, renderà inutili le funzioni dello Stato e della Chiesa e perfino annullerà la possibilità delle « buone azioni » in quanto, cessati i soprusi, le ribellioni, le miserie . . . , verranno a mancare gli oggetti che fanno sorgere le virtù della giustizia, dell'obbedienza, della carità . . .

Nella sua fase attuale la massoneria ammette nel suo seno divisioni e strutture gerarchiche come la società civile, impone ai suoi adepti un complesso di « misteri » superiori alla comprensione dell'individuo, e l'obbedienza, come le religioni rivelate, e richiede ad essi non solo la ragione serena ma anche una « ragione ardente », l'entusiasmo combattivo, l'eroismo. Tali elementi sono in parte provvisori, sussidi contingenti che la « Chiesa invisibile » dei massoni adotta per raggiungere il suo scopo pedagogico, e cesseranno quando l'uomo sarà condotto a governarsi da solo. Ma in parte sono definitivi: L. non crede all'uguaglianza radicale degli uomini; e non attende la salvezza dalla « ragione serena », bensì dalla « ragione ardente » entusiastica, la quale, più che di speculazioni, sia fonte di azioni.

La Provvidenza, che interviene a ogni momento della storia, ha guidato l'educazione umana e il progresso attraverso tre tappe.

a) Nella prima, nell'Antico Testamento, scegliendosi tra tutti i popoli il popolo ebreo, il più grossolano e primitivo, ha condotto l'umanità, mediante Mosè e i profeti, dal politeismo al monoteismo. Il monoteismo di Mosè è ancora abbastanza volgare, legato a promesse di ricompense terrestri. Si conferma e si affina durante l'esilio babilonese: il gioco pedagogico della Provvidenza mette gli Ebrei in contatto con gli Assiri, i quali, con la semplice ragion naturale, avevano superato il livello raggiunto dalla Rivelazione mosaica, e diedero agli Ebrei i primi sentori di un ordine di ricompense oltremondane.

b) Nella seconda fase, nel Nuovo Testamento, con la dottrina e con gli esempi di Cristo e degli Apostoli, si radica la credenza nell'immortalità e si opera il passaggio definitivo dalla prospettiva delle ricompense terrestri a quella dei beni futuri. Qui la Rivelazione è in anticipo sulla ragione e propone dogmi nuovi (Trinità, peccato originale, Incarnazione, Redenzione . . .), che la ragion naturale non aveva ancora conquistato, ma che avrebbe raggiunto più tardi. La Provvidenza rivelante fa come il maestro di matematica che, proposto un problema, annuncia agli alunni anche il risultato non perchè gli alunni s'accontentino di ricopiarlo, ma perchè abbiano uno stimolo, una guida e un controllo nel ricercare, con la loro ragione dimostrativa, quel risultato (*Educaz. del genere umano*, n. 76). Le verità di fede debbono divenire verità

di ragione: sono anzi verità di ragione « nascoste » dalla Provvidenza sotto un involucro simbolico, concreto, atto a colpire l'immaginazione, affinchè siano più efficaci. Il « mistero » è tale solo per chi rifiuta di capirlo; è assurdo che la Provvidenza, fonte unica della ragione e della Rivelazione, proponga alle credenze umane degli enimmi irriducibili alla ragione. Sicchè non solo è lecito ma è anche doveroso per il cristiano tentare di razionalizzare la sua religione.

c) Nella terza ed ultima fase del progresso, quella del nuovo « Evangelo eterno », la ragione si copre perfettamente con la Rivelazione. S'instaura allora la « religione dell'umanità », l'umanismo integrale, dove l'uomo, appieno illuminato dalla ragione, è appieno cosciente della sua essenza, delle possibilità sue e del mondo, libero da tutte le miserie attuali, esente anche dal dissidio morale fra pensare, volere, agire. A quando questa beata età? Il secolo presente ne è l'aurora. È a dire che il progresso è lento; e il saggio non ha fretta, è paziente. A questo avvento tutto serve, anche gli errori, gli sbandamenti e i regressi della storia umana. Con acuto senso storico, anzi storicistico, L. non condanna nulla, non rinuncia a nulla; si rifiuta di vedere nella storia un semplice scatenamento di passioni, di istinti, di pregiudizi, e quindi una decadenza, una negatività; la sua concezione della storia e della filosofia religiosa anticipa la concezione dialettica storicistica di HEGEL (v.); egli non pone l'accento su una verità o un fine obiettivo, trascendente, ma piuttosto sulle verità e sui fini successivamente raggiunti, che tutti concorrono positivamente al progresso verso la perfezione totale. Del resto, egli crede che il valore e la grandezza dell'uomo non è tanto il « possesso » quanto la « ricerca » della verità. Forse la ricerca non avrà mai fine. Non importa: l'uomo ha già raggiunto la perfezione e si salva quando passa la sua vita nel « cercare la perfezione ». Lo SCETTICISMO (v.) della filosofia moderna, purgato dal VOLONTARISMO (v.) e dall'OTTIMISMO umanistico (v.), risuona in L. con gli accenti del PROBLEMATICISMO (v.) contemporaneo.

In questo progresso figura la Provvidenza divina, come maestro e guida. In realtà la Provvidenza sembra introdotta soltanto quale ipotesi esplicativa della storia, ma per L. non è necessaria. Già nel 1776, a proposito di un frammento di Jerusalem concernente l'origine del linguaggio, L. scriveva che le spiegazioni del linguaggio si sarebbero semplificate, chiarite e rafforzate se avessero finalmente abbandonata l'ipotesi di un insegnamento divino. Un frammento postumo, che doveva essere la prefazione a una grande opera di filosofia religiosa, presenta gli Evangelisti come « semplici storici umani », uomini superiori, come i massoni del tempo, i quali parlarono non già in nome di Dio e da Dio ispirati, ma in nome proprio e, condotti dalla loro ragione personale, seppero adattare il loro messaggio allo stato del popolo ebreo. Sicchè la Rivelazione non è opera soprannaturale della Provvidenza di Dio, bensì opera naturale umana; e la progressiva educazione dell'umanità si attua senza l'intervento di Dio In generale, da tutto il suo pensiero L. è portato a misconoscere ogni trascendenza. Anche se la Rivelazione fosse opera del divino maestro, essa, fu detto, non fornì nulla che l'uomo non potesse scoprire da sè. L'educazione umana non è operata da Dio e dai suoi interventi soprannaturali, bensì dai grandi uomini illuminati — appartenenti alla Chiesa visibile come gli Evangelisti e i grandi Santi, o esclusi dalla Chiesa come i grandi eretici, o formanti una Chiesa invisibile come i massoni —, i quali per chiarezza e potenza di ragione sono in anticipo sulla loro epoca e pertanto stanno innanzi al carro dell'umanità.

Queste idee sono gravemente lontane dall'ortodossia cattolica. La quale di fatto le colpì nelle opere *Educazione del genere umano* e *Frammenti di un anonimo* (in *Religion saint-simonienne*), che furono messe all'Indice (decr. 29-I-1835). Ma esse sono sparse o sottese in tutte le opere di L.

BIBL. — Edizz. e studi presso ENC. IT., XX, 970 e presso J. ENGERT in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VI, col. 522. — Nella « Collection bilingue des classiques étrangers », sono editi, con vers. francese: *Emilia Galotti* (P. SUCHER), *Minna von Barnhelm* (H. SIMONDET), *Nathan le Sage* (R. PITROU), *L'éducation du genre humain* preceduta da *Dialogues maçonniques* (P. GRAPPIN), presso Aubier, Paris. — Di *L'educazione...* v'è una recente vers. ital., con introduz. e note di F. CANFORA, Bari 1951.

KRETSCHMAR, *L. und die Aufklärung*, Leipzig 1905. — CHR. SCHREMPF, *L. als Pihlosoph*, Stuttgart 1906. — P. LORENTZ, *L.'s Philosophie*, Leipzig 1909. — KOFINK, *L.'s Anschauungen über die Unsterblichkeit u. Seelenwanderung*, Strassburg 1912. — H. LEISEGANG, *L.'s Weltanschauung*, Leipzig 1931. — H. GONZENBACH, *L.'s Gottesbegriff in seinem Verhältnis zu Leibniz und Spinoza*, Leipzig 1940. — F. J. SCHMITZ, *L.'s Stellung in der Entfaltung des Individualismus*, Berkeley-Cambridge 1941. — M. JOLLES, *L.'s conception of history*, in *Modern philology*, 43 (1946) 175-91. — O. MANN, *L. Sein u. Leistung*, Hamburg 1948. — A. VON ARX, *L. u. die geschichtliche Welt*, Leipzig 1944. — F. LEANDER, *L. als ästhetischer Denker*, Göteborg 1942. — H. B. GARLAND, *L., the founder of modern german litteratures*, London 1949. — EM. ESTIÚ, *Notas sobre la metafisica de L.*, in *Notas y estudios de filos.*, 2 (1951) 295-314.

LESSIO (*Leys*, latinizzato *Lessius*) **Leonardo**, S.J. (1554-1623), insigne teologo, n. a Brecht presso Anversa, m. a Lovanio. Giovanetto era sì pio e studioso ch'era chiamato il *profeta*. A 17 anni s'addottorò in filosofia all'università di Lovanio (1571), indi (1572) entrò nella Compagnia. Dopo il noviziato, insegnò filosofia nel Collegio di Douai per 7 anni e, ordinato sacerdote (1581), vi tenne la prefettura degli studi. Nel 1581-84 nel Collegio Romano studiò teologia sotto Suarez e Bellarmino. Nel 1584 fu nominato professore di teologia nel Collegio dei Gesuiti a Lovanio, dov'ebbe a sostenere aspri attacchi da parte dei professori della facoltà teologica di quell'università, e specialmente da Michele BAJO (v.), Enrico van Kuyck, Giac. JANSON (v.), che, odiando la scolastica, voleva avviare la teologia per nuove vie, benchè parecchie loro dottrine venissero censurate da Roma. La contesa riguardava soprattutto le dottrine della grazia, del libero arbitrio e della predestinazione, e durò accanita per molti anni. Il L. era presentato come pelagiano. L'università lo condannò (1587), ma gli venne resa giustizia e la controversia fu sopita per intervento di Sisto V mediante il nunzio Frangipani (1588). Il L. l'aveva affrontata e sopportata con signorilità, eroica pazienza e delicata carità. Del resto egli, già idoleggiato dai suoi studenti, apparve subito anche all'opinione pubblica europea

uno spirito superiore che dissertava di teologia con penetrazione e chiarezza non comune, traduceva la teologia in messaggi di vita spirituale e in « sapienza » e l'attuava con la santità.

Il trattato *De gratia efficaci, decretis divinis, libertate arbitrii et praescientia Dei condicionata* (Anversa 1610), che sosteneva anche la PREDESTINAZIONE *post praevisa merita* (v.; cf. pure TOMISMO e MOLINISMO), suscitò nuove asprissime controversie. Amareggiato e stanco si diè alla trattazione di argomenti ascetici.

Morì in odore di santità. La sua tomba divenne meta di pellegrinaggi dal Belgio, dalla Francia, dalla Germania, per la fama dei miracoli che si dicevano ivi avvenuti. Ma alcuni vescovi giansenisti si opposero all'introduzione della causa di beatificazione. Le sue reliquie, perdute durante la soppressione della Compagnia (1773–1814), furono ritrovate nel 1891 e collocate nel Collegio dei Gesuiti di Lovanio. E la sua causa venne ripresa.

Fra le sue numerose opere, che ancor oggi si leggono con grande profitto, segnaliamo: *De justitia et jure ceterisque virtutibus cardinalibus, libri IV* (Lovanio 1605, Venezia 1734[8], magistrale capolavoro, accolto in MIGNE, *Cursus theol. compl.*, XV); *Quae fides et quae religio sit capessenda, consultatio* (Anversa 1609), efficacissima difesa della religione cattolica contro l'indifferenza religiosa e l'uguaglianza dei culti; *Hygiasticon seu de vera ratione valetudinis bonae...*, col trattato analogo di L. Cornaro veneto tradotto dal L. dall'italiano in latino (ivi 1613), ebbe straordinaria fortuna di edizioni e di versioni; *De Providentia Numinis et immortalitate animorum* (ivi 1613, numerose versioni ed edizioni); *Defensio potestatis Summi Pontificis adv. librum regis Magnae Britanniae* [Giacomo I], *Guill. Barclaii et G. Blacuelli* (Saragozza 1611), molto lodata da papa Paolo V; *De summo bono et aeterna beatitudine hominis* (Anversa 1616); *De perfectionibus moribusque divinis* (ivi 1620); *De quinquaginta nominibus Dei* (Bruxelles 1640); *Horologium Passionis dominicae* (ivi 1640; per l'autenticità, v. R. GALDOS in *Gregorianum*, 22 [1941] 161–70; per il valore, v. *Verbum Domini*, 21 [1941] 65–68); *In Divum Thomam praelectiones de beatitudine, de actibus humanis, de Incarnatione, de sacramentis, de censuris* (Lovanio 1645): il L. meditava di comporre un commento a tutta la *Summa Theologica*, che egli, adottando a Lovanio una innovazione già in atto a Roma, aveva sostituito, come testo d'insegnamento, alle *Sentenze* di Pier Lombardo. Molti *Opuscula* apparvero in parecchie raccolte, vivente ancora il L. (la migliore ediz. è quella di Anversa 1626), e in seguito presso HURTER (Friburgo 1869), presso MIGNE (*Cursus theol. completus*, III).

BIBL. — SOMMERVOGEL, IV, 1726-51. — HURTER, *Nomenclator*, III[3], col. 613–31. — P. BERNARD in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 453 s. — PASTOR, *Storia dei Papi*, X-XIII (v. indice). — T. COURTOIS, *De vita et moribus Rev. P L. L.*, Bruxelles 1640. — V. BRANTS, *L'économie politique et sociale dans les écrits de L. L.*, in *Rev. d'hist. eccl.*, 13 (1912) 72-89, 302-18. — J. SALSMANS, *Een vlaamsch geleerde..*, Lovanio 1923. — M. LE BACHELET, *Le décret d'Acquaviva* [14-XII-1613] *sur la grâce efficace*, in *Rech. de sc. relig*, 14 (1924) 47-134. — ID., *Prédestination et grâce efficace*, Lovanio 1931, 2 voll. — C. VAN SULL, *L. L.*, Paris-Bruxelles 1930. — W. HAESMAN, *The doctrine of L. L. on mortal sin*, S. Francisco (California) 1947. — F. PIAZZA, *La causa formale della filiazione adottiva sovrannaturale secondo il P. L. L.*, Piedimonte d'Alife 1951. — O. THIESEN, *O fim da criação nos escritos de L L*, Porto Alegre (Brasile) 1950. — L. WILLAERT, *Les origines du jansénisme dans les Pays-Bas catholiques*, I (Gembloux 1948) — A FRÜHAUFF, *L'oeuvre canonique de L. L*, Nancy 1949.

LESTONNAC (*de*) Giovanna, S. v. GIOVANNA di L. Fu santificata il 15–V–1949: AAS 42 (1950) 521-33. — *S. G. L.*, a cura di due religiose, Roma, Ediz. Paoline. — P. HOESL, *Au service de la jeunesse. S. J. de L., épouse, mère, fondatrice*, Ediz « Spes », Paris 1949. — M. DEL C. VIGURI ELCORO, *Enclaustrada y misionera, o Vida de S. J. de L.*, Bilbao 1949. — ABILIO ALAEJOS, *Popularismo humanista en la enseñanza de la pedagogia de S. J. de L.*, in *Revista da espiritualidad*, 1949, p. 147-94. — C. TESTORE, *S. G. de L.*, Roma 1949.

LESTRANGE (*Luigi Enrico*) Agostino (*de*), trappista (1754-1827), n. a Colombier-le-Vieux (Ardèche), m. a Lione. Ufficiale dell'esercito, abbracciò la vita ecclesiastica, studiò a S. Sulpizio, fu ordinato prete secolare (1778) e divenne (1780) vicario generale dell'arcivesc. di Vienne.

Per amor di perfezione, entrò a La Trappe di Soligny, donde, soppressi in Francia gli Ordini religiosi (10–II–1790), passò nel monastero (già dei Certosini) di Val-Sainte in Svizzera (1–VI–1791), che, per opera di lui, eletto da Pio VI abbate generale (30-IX-1794), divenne il centro di una fiorente Congregazione trappista diffusa in Europa e nel Canadà: il L. fondava anche (nel Cantone del Vallese) il ramo femminile (1795), e un Terz'ordine trappista per ambo i sessi. Incalzato dalle armate rivoluzionarie francesi, lasciò Val-Sainte. Tra dolorose infinite peripezie, passò coi suoi in Baviera, in Russia, in Lituania, a Danzica. Ritornato a Val-Sainte, per aver fieramente riprovato l'atteggiamento di Napoleone verso il Papa (1811), fu costretto di nuovo all'esilio, per altro fruttuoso, in Inghilterra e in America. Sotto la Restaurazione, rientrò nella Francia, riprese possesso della Trappa di Soligny e con indefessa attività di governo, di legislazione e di espansione consolidò la Congregazione da lui fondata. Nel 1825 fu a Roma per giustificare, contro alcune opposizioni, i criteri della sua azione riformatrice.

Lasciò varie opere spirituali, fra cui un *Traité abrégé de la sainte volonté de Dieu* (Lione 1827[3]). — *Odyssée monastique*, La Trappe 1898. — M. HEIMBUCHER, *Die Orden u. Kongregationen der kath. Kirche*, I (Paderborn 1907[2]) 463 s.

LESUEUR Giovanni Francesco (1760–1837), musicista, n. a Drueat–Plesjel, m. a Parigi. Insieme a Gussec, Mehul, Catel e altri, è fra i più fecondi compositori dell'epoca. Fu maestro di cappella nella cattedrale di Digione, di Mans, di Tours e a Notre-Dame di Parigi, indi maestro di cappella di Napoleone e professore al conservatorio. Teorico ardito e artista di grandi esigenze, scrisse molte opere di carattere sacro: 53 *Messe, Mottetti*, uno *Stabat* e gli oratorii *Debora*, la *Passione, Ruth, Noemi*, ecc. Scrisse anche pregiati *Inni* e *Canti* per le feste solenni della Rivoluzione. Tutta la sua opera è pervasa da alto lirismo e condotta con rigore di stile.

LETALDO, monaco O. S. B. del convento di Micy St. Mismin presso Orléans, dotto scrittore della fine del sec. X. Poco si sa della sua vita. Di lui si conservano: 1) un libro sui miracoli di S. Massimino, fondatore di Micy, nel quale con abile penna L. narra la storia del convento (500-980) e in parte quella della diocesi di Orléans (ACTA SS. *O. S. B.*, *saec. I* [Ven. 1733] p. 579 ss); al c. IV vi si parla di un L. abbate di Micy, che va distinto dal nostro; 2) la storia di S. Giuliano, fondatore della diocesi di Le Mans: in essa l'autore si dimostra assennato critico e fine stilista (ACTA SS. *Jan.* II [Ven. 1734] *die* 27, p. 762-67 e p. 1152); 3) ci resta poi un frammento della relazione sopra la dispersione delle reliquie di S. Giuliano, fatta da L. (circa 988) al sinodo di Charroux (ACTA SS. *O. S. B.*, *saec. IV-1* [Ven. 1735] p. 414 s). Questi scritti sono riportati in PL 137, 782-826. — B. HAURÉAU pubblicò il frammento: *Versus Lethaldi monachi de quodam piscatore, quem ballena absorbuit*, e ne diede il contenuto nella *Biogr. générale*, XXX, 1010 ss, ove sono pure le fonti riguardanti L.

LETARDO (*Liutardo*), Santo († 596), forse vescovo di Senlis, oppure di Soissons, ma più probabilmente vescovo regionario, fu educatore e cappellano della regina Berta di Kent, che accompagnò in Inghilterra, e del suo sposo S. Etelberto, il più potente dei sovrani dell'eptarchia. Fu un precursore, nella contea di Kent, del grande Agostino. Morì a Canterbury. Festa 24 febbraio; 7 maggio in Inghilterra. — ACTA SS. *Febr.* III (Ven. 1736) *die* 24, p. 468-470. — GOSCELINO di Canterbury, *Hist. translat. S. Aug.*, lib. II, cc. 28-32, PL 155, 42 e 45 s, alquanto romanzesca.

LE TELLIER Carlo Maurizio (1643-1710), n. a Torino, m. a Parigi, fastoso prelato gallicano, vescovo coadiutore (1668), poi arcivescovo di Reims (1671), dove, tra l'altro, fondò (1686) un Seminario, consigliere di Stato (1679) e commendatore dell'Ordine di S. Spirito (1688), potente alla corte di Luigi XIV nella direzione degli affari ecclesiastici, paladino delle « libertà gallicane » con l'azione politica, con gli scritti e nelle assemblee del clero francese. Viaggiando attraverso l'Europa aveva raccolto libri rari, che legò in morte all'abbazia di S. Geneviève, dove costituiscono la *Bibliotheca Telleriana* (c. 50.000 voll.). — J. CARREYRE in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 454-56, con l'elenco degli scritti di L. T., che ormai hanno soltanto interesse storico-erudito. — J. GILLET, *Ch. M. L. T., archévêque duc de Reims*, Paris 1881.

LE TELLIER Michele, S.J. (1643-1719), n. a Vast presso Cherbourg, m. a La Flèche, gesuita dal 1661, professore di lettere, di filosofia, di esegesi e infine rettore del celebre collegio di Luigi il Grande a Parigi, provinciale e poi (1709) confessore di Luigi XIV. Fu uno dei fondatori del periodico *Mémoires de Trévoux* e valente confutatore del GIANSENISMO (v.), cui oppose parecchi scritti, come *Le Père Quesnel séditieux et hérétique* (Bruxelles 1705, 1708), continuazione dell'omonimo scritto di P. LALLEMANT (v.). La famosa *Histoire des cinq propositions de Jansénius* pubblicata sotto il nome di Dumas non sembra di Le T., anche se ne riproduce il pensiero. Ben poco di questi scritti, così carichi di roventi polemiche, può essere utile al lettore di oggi. Molto efficace fu la sua azione politica contro i giansenisti: alle sue insistenze si deve, tra l'altro, la condanna del libro di QUESNEL (v.), la distruzione di PORT-ROYAL (v.), la pubblicazione della bolla *Unigenitus*. Discusse la questione dei RITI CINESI (v.) in senso favorevole ai Gesuiti (*Lettre à un missionnaire de la Chine*, Paris 1686; *Défense des nouveaux chrétiens et des missionnaires de la Chine . . .*, Paris 1687, 1682²; l'ediz. del 1700, in 2 voll., fu condannata dalla Sorbona e messa all'Indice « donec corrigatur », 22-XII-1700).

Come e più del suo antecessore P. LACHAISE (v.), Le T. fu bersaglio di acerbe contraddizioni e di calunnie, che alcuno ebbe il cattivo gusto di riesumare ancora ai nostri tempi. Alla morte di Luigi XIV (1715), Le T. fu dal reggente confinato ad Amiens, poi a La Flèche, dove passò gli ultimi anni della sua vita tempestosa.

BIBL. — SOMMERVOGEL, VII, 1911-11. — P. BLIARD. *Les mémoires de Saint-Simon et le Père Le T.* Paris 1891. — A. BROU, *Les Jésuites de la légende*, II, Paris 1907. — I. DE RECALDE, *Lettres sur le confessorat du P. Le T.*, Paris 1922 (avverso al Le T.). — *Cath. Enc.*, IX, 200-1. — ENC. IT., XX, 975*b*. — HURTER, *Nomenclator*, IV³, col. 777 s. — J. CARREYRE, *l. c.*, IX, col. 456-58.

LETI Gregorio (1630-1701), n. a Milano, m. ad Amsterdam, famigerato poligrafo, avventuriero e furfante, estremamente curioso e sfrenato, maniaco della maldicenza. Dopo la prima educazione ricevuta dai Gesuiti a Cosenza e dallo zio Agost. Leti vescovo di Acquapendente, lasciò l'Italia (1660) e vagabondò in Svizzera, dove passò al calvinismo, in Francia, in Inghilterra, in Olanda, buttando fuori gran copia di opuscoli e libelli, cosparsi, sì, di vivaci notizie spicciole sulla vita morale, civile, politica di quei tempi, ma anche di oscenità, di diffamazioni, calunnie e pettegolezzi, specialmente a carico della Chiesa Romana. Tutte le sue opere furono ripetutamente condannate dalla Chiesa (v. l'Indice dei libri proibiti). — BIBL. presso ENC. IT., XX, 976. — L. FASSÒ, *Avventurieri della penna nel Seicento*, Firenze 1923. — A. BELLONI, *Storia letteraria d'Italia. Il Seicento*, Milano, Fr. Vallardi 1943, p. 498-503.

LETO (*Laetus*, franc. *Liè*), Santo, forse originario del Berry, di condizione pastorello, giovinetto entrò in monastero, divenne amico di S. Avito e Viatore a Micy presso Orléans. Si ritirò in seguito nella solitudine del bosco d'Inatoire, detto poi « selva delle logge » nella Beauce. Quivi sulla sua tomba sorse una cappella e, nei dintorni, il villaggio detto da lui *S. Liè*. Non risulta che L. fosse prete, come vogliono i Martirologi d'Usuardo e Romano. Le sue reliquie si venerano a Pluviers. Festa 5 nov. — ACTA SS. *Nov.* III (Bruxellis 1910) *die* 6, p. 67-79.

LETOURNEUX Nicola (1640-1686), predicatore, scrittore di ascetica e di liturgia dotto e pio ma infetto da giansenismo; n. a Rouen, m. a Parigi. Sacerdote nel 1662, ebbe il premio di eloquenza Balzac dall'Accademia di Francia (1675). Fu confessore (1679) di PORT-ROYAL (v.) e successe a QUESNEL (v.) sul pulpito di S. Benedetto a Parigi (1682). La sua eloquenza spicca per semplicità e calda popolarità, eccelle nell'omelia. L. scrisse libri devoti come: *Principes et règles de la vie chrétienne* (Parigi 1671, 1716⁴); *Catéchisme de pénitence* (ivi 1676); *La vie de Jésus Christ* (ivi 1686).

In materia liturgica fu fervido propagandista, «il Guéranger del suo tempo» (H. BREMOND, X, 38) e scrisse: *Institutions et exercices de piété durant la Sainte Messe* (ivi 1685); *Le meilleur moyen d'entendre la Messe* (ivi 1685, 1697); versioni francesi di *L'office de la Semaine Sainte* (ivi 1673), di *L'office de la Sainte Vierge* (ivi, s. a), e del *Bréviaire Romain* (4 voll., ivi 1688); *L'année chrétienne* (13 voll., dei quali solo 6 sono del L., gli altri sono di Ruth D'Ans, ivi 1685, 1733, 1757). Questa opera fu messa all'Indice da Innocenzo XII (1695) per giansenismo e perchè portava la traduzione del canone della Messa in testa a ogni volume (H. BREMOND, X, 42). Il L. fu pure l'esecutore del piano di riforma del breviario di Cluny (1686), che suscitò aspre critiche. — J. CARREYRE in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 458 s, con letteratura. — H. BREMOND, X, 37 ss, 80 ss. — P. GUÉRANGER, *Institutions liturg.*, II², p. 60 ss.

LETTERA: — 1) **L. degli Apostoli.** v. EPISTOLE DEL N. TESTAMENTO.

2) **L. di Cristo** ad Abgar. v. ABGAR.

3) **L. di Cristo** caduta dal cielo. Durante il medioevo, a partire almeno dal sec. VI, in Asia, in Europa, in Etiopia fu molto diffusa in varie lingue una pretesa lettera venuta dal cielo (depositata dall'Arcangelo Michele sull'altare di S. Pietro), dove Cristo stesso richiama i fedeli alla santificazione della domenica e all'osservanza degli altri precetti cristiani, minacciando agli inosservanti razzie di Saraceni, terremoti, carestie, pestilenze, invasioni di serpenti velenosi e ogni altro male. Il destinatario (o l'inventore) della L. è un Pietro, variamente designato come vescovo di Gaza, «in civitate Cassiana», di Antiochia, di Nîmes.... — J. VENDRYES, *La lettre tombée du ciel dans les littératures celtiques*, in *Comptes rendus de l'Acad. des inscript. et belles-lettres*, 1949, p. 41-46: esame del testo offerto da 4 mss. di Dublino e di Londra; per l'autore la L. sarebbe del sec. IX. — Esame delle diverse redazioni in ANAL. BOLLAND., 68 (1950), *Mélanges P. Peeters*, II, p. 383-96; un'altra redazione, ivi 69 (1951) 55 s. — Ediz. della vers. latina del sec. XII a cura di DAN. DE MOLINS DE REI, *Notes sobres la lletra caiguda del ciel*, in *Estudis Franciscans*, 43 (1931) 81. — La L. circola ancora come autentica in certi ambienti orientali e slavi, più amanti del meraviglioso che del vero, e fu usata talora come amuleto. Essa fin dal suo apparire fu denunciata come falsa e condannata: ad es., LICINIANO di Cartagena (v.) nel sec. VI, in una delle sue tre lettere rampogna Vincenzo vescovo di Ibiza che si lasciò ingannare dalla falsa L. di Cristo e la fece leggere pubblicamente nelle chiese (cf. J. MADOZ, *Liciniano de C. y sus cartas*, in *Estudios Onienses*, 4 [Madrid 1948]). S. Bonifacio, apostolo della Germania, denuncia al papa Zaccaria il vescovo impostore Adelberto che ingannava le popolazioni mediante quella L. Essa fu condannata dal conc. Laterano del 745 e ancora da Carlomagno (23-III-789): cf. L. GOUGAUD, *La prière dite de Charlemagne et les pièces apocryphes apparentées*, in *Rev. d'hist. eccl.*, 25 (1924) 211-38, con altre referenze bibliogr. In questo interessante studio troverai notizie su altri documenti creduti di origine celeste.

4) **L. canonica.** v. EPISTOLE DEL N. TESTAMENTO. — *L. c.* (o *formata*) si disse anche la L. ecclesiastica che nella forma rispondeva a tutti i requisiti previsti dal diritto.

5) **L. domenicale** (o *feriale*). Designando i primi 7 giorni dell'anno (1, 2, 3,... 7 gennaio) con le prime 7 lettere dell'alfabeto latino (*a*, *b*, *c*,... *g*), L. d. si dice la lettera che corrisponde al giorno della prima domenica dell'anno. Fissata la L. d., è facile dedurre in quali giorni cadono le domeniche dell'anno, e quindi, tenuto conto dell'EPATTA (v.), anche la PASQUA (v.); infatti, ovviamente, la corrispondenza notata fra i giorni della prima settimana dell'anno e le prime 7 lettere, si ripete invariata per tutte le restanti settimane. Sicchè la L. d. è una caratteristica periodica dell'anno e perciò nel CALENDARIO ecclesiastico (v). è associata a ogni anno. Indichiamo, ad esempio, alcuni anni con la rispettiva L. d.: 1951 *g*, 1952 *f e*, 1953 *d*, 1954 *c*, 1955 *b*, 1956 *a g*, 1957 *f*, 1958 *e*, 1959 *d*, 1960 *c b*, 1961 *a*, 1962 *g*, 1963 *f*..... Gli anni bisestili hanno due LL. dd. Restando turbata la detta corrispondenza dal giorno aggiunto dopo il 24 febbraio, si è diviso l'anno in due parti: la prima lettera (ad es., *f* per il 1952) vale fino al 29 febbraio; la seconda (*e*) vale per il periodo seguente. La successione delle LL. dd. non si ripete ogni 7 anni ma, per la variazione introdotta dagli anni bisestili, ogni 28 anni. Il qual periodo è detto **ciclo solare** (forse perchè la domenica è *dies solis*); tale è, ad es., il periodo 1950-77, in cui le LL. dd. si succedono così: *a*, *g*, *f e*, *d*, *c*, *b*, *a g*, *f*, *e*, *d*, *c b*, *a*, *g*, *f*, *e d*, *c*, *b*, *a*, *g f*, *e*, *d*, *c*, *b a*, *g*, *f*, *c*, *d c*, *b*.

6) **L. lunare.** Nei calendari ecclesiastici e nei documenti medievali fino al sec. XI si usò indicare con lettere anche l'età della luna in un giorno determinato, e quindi la distanza di quel giorno sia dall'ultimo plenilunio sia dal prossimo plenilunio.

All'uopo servivano 59 lettere (A,B,C,... V = 20 lettere senza alcun segno, *litterae nudae;* inoltre, A., B., C., . . . V. = 20 lettere col punto a destra, *litterae postpunctatae* o *subnotatae;* infine, .A, .B, .C, ..., .T = 19 lettere col punto a sinistra, *litterae praepunctatae* o *supernotatae*), la cui successione designava la successione dei giorni di 2 lunazioni consecutive. Negli anni bisestili la L. l. del giorno aggiunto era la stessa del giorno precedente.

LETTERATURA Latina, Greca. v: LATINA (*Lingua e letteratura*); KOINÉ; LINGUE BIBLICHE; PAGANESIMO (*Utilizzazione della L. pagana presso i cristiani*).

LETTERE: — **L. anonime** diconsi le LL. che si inviano al destinatario senza la firma dell'autore (o con firma a bella posta inintelligibile o falsificata, il che in morale e in diritto non fa differenza).

In morale: l'uso dell'anonimo può essere legittimato da proporzionati motivi. Sicchè la moralità delle LL. aa. dovrà giudicarsi dall'intenzione dell'autore e dal contenuto della L. La bontà della L. a. può essere accresciuta, nell'autore, dall'anonimato stesso, se questo è suggerito da umiltà o da altra virtù. La malvagità della L. a. resta aggravata dall'anonimato, se questo, come suol avvenire, è suggerito da vigliaccheria.

In diritto: l'importanza documentaria delle LL. aa. che contengono denunce di un delitto, è pressochè nulla, attesochè l'autore, celandosi nell'anonimo, dimostra di non voler impegnare se stesso sulla verità della testimonianza.

Esse possono servire come occasione o anche come indizi nelle ricerche della polizia e nelle indagini giudiziarie; ma « non possono essere unite agli atti del procedimento, nè può farsene alcun uso processuale » (*Cod. proc. pen.*, a. 141). Beninteso, entrano negli atti del processo quando esse stesse « costituiscano corpo del reato, ovvero provengano comunque dall'imputato » (art. cit.).

Il CJC impone che nella inquisizione processuale « non si devono tenere in alcun conto le denunce... anonime mancanti di quelle circostanze e di quegli elementi che rendano probabile l'accusa » (can 1942 § 2); sicchè le LL aa. che contengono denunce criminali non hanno alcun valore giuridico, ma possono servire a istruire le indagini quando siano talmente circostanziate da dare parvenza di probabilità all'accusa. In generale il can 1645 § 4 sancisce: « Siano distrutte le LL. aa. che nulla conferiscono al merito della causa ». Questo testo non è chiaro, potendosi tradurre: « Siano distrutte *solo quelle* LL. aa. che... », e in questo senso sarebbe lecito utilizzare in qualche modo *quelle* LL. che conferiscono....; oppure: « Siano distrutte *tutte* le LL. aa. *perchè* non conferiscono.... ». In materia matrimoniale la S. Congr. dei Sacramenti (Istruz. 15-VIII-1936, art. 165: AAS 28 [1936] 345) sembra convalidare la seconda interpretazione: « Le LL., che si dicono aa., e ogni altro documento anonimo non possono essere tenuti *neanche come indizio*, tranne quando riferiscano fatti che si possano provare in altro modo ». In conclusione, ferma restando l'irrilevanza « giuridica » delle LL. aa., non si vuole (e non si può) escludere quel vago influsso « psicologico » che la denuncia anonima suol esercitare sul giudice, nè impedire quell'uso estraprocessuale che la discrezione del giudice può farne. — v. DENUNZIA, FALSA TESTIMONIANZA, FAMA.

2) L. **aperte**. v. LL. PATENTI.

3) L. *degli* **Apostoli**. v. EPISTOLE DEL N. TESTAMENTO.

4) L. **apostoliche** o *pontificie*: nome generico con cui si designano tutti i documenti pontificii, autografi o non, che pure sono distinti per contenuto e confezione (BOLLE, BREVI, COSTITUZIONI, ENCICLICA, MOTU PROPIO, RESCRITTI...). v. anche PAPA (*Atti e documenti del*). Negli *Acta Apost. Sedis* oggidì si intitolano **Litterae Apostolicae** gli atti papali che conferiscono titoli e privilegi, a firma del card. Segretario di Stato, e si iniziano così: *Pius papa XII* (ad es.) *ad perpetuam rei memoriam*. Le dichiarazioni di nuovi Santi e Beati si dicono **Litterae Decretales** e iniziano così: *Ego Pius Catholicae Ecclesiae Episcopus*. Le **Epistulae** si compongono così: *Ad Em.um... Pius Pp. XII. Dilecte fili Noster, salutem et apostolicam benedictionem... Pius Pp. XII.* Le **Constitutiones Apost.** iniziano: *Pius Ep. Servus Servorum Dei, ad perpetuam rei memoriam*, e portano la firma dei cardinali competenti.

Il **Breve Apostolico** è scritto in pergamena col titolo: *Pius Pp. XII, Dilecto filio*, oppure *Venerabilis frater, salutem et apost. benedictionem*. Porta la datazione breve, dal 25 dicembre, e il sigillo « sub anulo piscatoris » in cera rossa.

Per la storia di questo genere letterario v. H. LECLERCQ in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, VIII-2, col. 2942-82. — Verso la metà del sec. III nelle LL. dei Papi il greco cessa di essere la lingua esclusiva ufficiale: compare anche il latino nei rapporti con gli occidentali, mentre nei rapporti con gli orientali il Papa continua ad usare il greco. Cf. G. BARDY, *La question des langues dans l'Eglise ancienne*, I (Paris 1948) 111 ss, 157 ss.

5) L. **aspettative** si dicevano quelle LL. con cui il Papa, l'Ordinario, il patrono concedeva una GRAZIA ASPETTATIVA (v. GRAZIA, *Diritto*, 2).

6) L. **chiuse**. v. LL. PATENTI.

7) L. **commendatizie** sono quelle in cui il Superiore dichiara che il sacerdote latore della L. può essere ammesso alla celebrazione della S. Messa non essendo incorso in pene, irregolarità o impedimenti canonici. Il Superiore che rilascia e sottoscrive tali LL. può essere: il vescovo, il vicario generale, il vicario capitolare, l'amministratore apostolico, per il clero secolare; il superiore maggiore e, nei casi urgenti, il superiore locale per i religiosi; per gli officiali delle Sacre Congregazioni, i relativi officiali maggiori; per gli orientali, la S. Congreg. per la Chiesa orientale.

Quando il sacerdote esibisce la L. c., autentica e non ancora scaduta, al rettore della chiesa dove intende celebrare, ha diritto di essere ammesso alla celebrazione della Messa, tranne quando risulti che nel frattempo egli abbia commesso qualche cosa per cui debba essergli impedita la celebrazione (CJC can 804 § 1), ferme restando le altre prescrizioni generiche relative, e, in particolare, le norme peculiari emanate dall'Ordinario del luogo: queste ultime obbligano anche i religiosi esenti, tranne quando si tratta di ammettere alla celebrazione i religiosi in una chiesa della loro religione (ivi § 3).

Se il sacerdote è sprovvisto di LL. cc., può essere ammesso alla celebrazione quando la sua probità sia nota al rettore della chiesa. Quando sia sconosciuto al rettore, può essere ammesso una o due volte, purchè abbia la veste ecclesiastica, non percepisca nulla dalla chiesa in cui celebra e segni sul registro apposito il suo nome, il suo officio e la sua diocesi (ivi § 2).

8) L. **credenziali** sono i documenti coi quali i sovrani e i governi accreditano i loro inviati diplomatici presso i popoli stranieri. Analogamente, i LEGATI ed i NUNZI fanno fede della propria missione mediante le BOLLE ed i BREVI che ricevono dal Pontefice; gli INCARICATI D'AFFARI mediante le lettere di gabinetto. La forma delle LL. cc. varia secondo l'uso degli Stati, il diverso rango degli inviati... Si consegnano al ministro, accompagnate da una copia testuale. Il ministro, entrando nel paese ove è destinato ad esercitare le proprie funzioni, rimette la L. c. al sovrano o ad un suo rappresentante, in una udienza generalmente solenne. Una sola L. può bastare per due o più inviati, purchè siano del medesimo rango; d'altra parte un solo ministro, accreditato presso parecchi Stati, può portare numerose LL. L'efficacia di queste LL. cc. dura per tutto il tempo della missione; cade completamente con la morte o l'abdicazione del sovrano che inviava il ministro o di quello presso cui il ministro era accreditato, eccetto che si tratti del Romano Pontefice o del presidente d'una repubblica. Le bolle ed i brevi dei Nunzi accreditati presso la Francia erano un tempo, da parte di quel governo, soggetti ad un esame rigorosissimo, affinchè essi non contenessero alcunchè di contrario alle leggi dello Stato ed agli usi della Chiesa gallicana. v. CORPO DIPLOMATICO della S. Sede e presso la S. Sede.

9) L. dimissoriali (*dimissorie, dimissionali*). v. DIMISSORIE (*Lettere*).

10) L. ecclesiastiche sono documenti pubblici contenenti decreti, costituzioni, istruzioni.., emanati dall'Ordinario, distinte dalle LL. APOSTOLICHE o pontificie (v.) provenienti dal S. Pontefice. Sono LL. ee., ad es.: le *LL. di aggregazione*, cosiddette perchè aggregano in perpetuo una CONFRATERNITA (v.) o una Pia UNIONE (v.), già canonicamente erette, ad una Arciconfraternita o ad una Unione primaria (cann 721-23); le *LL. di erezione*, con cui l'autorità ecclesiastica non solo «raccomanda» o «approva», ma costituisce ed erige con formale decreto una ASSOCIAZIONE di fedeli (v.), che perciò acquista personalità giuridica di diritto pubblico (v. cann 686, 687); le *LL. aspettative, commendatizie, pastorali, rogatorie, testimoniali*, ecc. (v. le rispettive voci). — Rassegna di LL. ee. antiche presso H. LECLERCQ, *l. c.*, col. 2683-2885. — In PL 221, 91-428, amplissimi indici delle epistole latine.

11) L. edificanti (*Lettres édifiantes et curieuses*), celeberrima e preziosissima collezione di lettere scritte da missionari gesuiti, attinenti alle missioni estere, raccolte e pubblicate (Paris 1702-08, 8 voll.) da C. LE GOBIEN (v.), indi continuate (ivi 1711-43, voll. IX-XXVI) da Giov. B. du HALDE (v.), da L. PATOUILLET e MARÉCHAL (ivi 1749-76, voll. XXVII-XXXIV), riedite e disposte in ordine sistematico da Ivo Maturino M. DE QUERBEUF (ivi 1780-83, voll. 26; Lione 1819, voll. 14; Parigi 1829-32, voll. 40; ivi 1838, voll. 4 in 4°). — A. RÈTIF, *Brève histoire des «L. éd. et cur.»*, in *Neue Zeitschr. f. Missionswiss.*, 7 (1951) 37-50.

12) L. encicliche. v. ENCICLICA; PAPA (*Atti e documenti*). Quando sono dirette ai vescovi di una sola nazione sogliono dirsi non *Litterae* ma *Epistulae encyclicae*.

13) L. esortatorie (*Litterae hortatoriae* o *monitoriae*) si dissero le LL. dei Papi che non avevano forma e contenuto imperativo in materia dogmatica, morale o canonica, ma soltanto esortativo. La prima L. di questo genere è quella di S. CLEMENTE (v.) ai Corinti. Nella maggior parte dei casi il contenuto monitorio si associa al precettorio.

14) L. festali erano LL. di auguri che si mandavano ai propri amici in occasione di feste liturgiche. Se ne hanno celebri esempi in Teodoreto, Basilio, Gregorio Naz., Avito di Vienna, studiati da M. F. A. BROCK, *A propos des lettres festales*, in *Vigiliae christ.*, 5 (1951) 101-10.

15) L. latine (*Segreteria delle*). v. SEGRETERIA (Uffici della Curia Romana).

16) L. *di* pace (*Epistolae pacis*) si dicevano quelle inviate dal Papa per attestare che il destinatario era in comunione di fede e di disciplina e quindi «in pace» con la Sede Romana, cioè nell'ortodossia (cf. S. LEONE M., *Epist. 111, ad Marcianum Augustum*, 1, PL 54, 1021 A).

17) L. pastorali. v. PASTORALE; VESCOVO.

18) L. patenti o *aperte* sono le LL. o i documenti che venivano spediti o consegnati al destinatario senza chiusura. Furono molto frequenti fino al sec. XII, quando cominciarono a prevalere la *L. chiuse* (*Litterae clausae*), così dette perchè erano avvolte con una fascetta di pergamena o con un cordoncino saldati col SIGILLO (v.).

19) L. pontificie. v. sopra, L. APOSTOLICHE.

20) L. postulatorie. v. POSTULAZIONE; BEATIFICAZIONE, CANONIZZAZIONE. v. CJC can 2077 e l'istruzione della S. Congr. dei Riti, 15 I-1935, circa le LL. pp. per introdurre la causa di un Servo di Dio, per ottenere l'ufficio e la Messa di un Santo o Beato, e l'estensione del suo culto a tutta la Chiesa: AAS 27 (1935) 58 s.

21) L. precettorie (*Litterae praeceptoriae*) erano detti i documenti nei quali il Papa emanava qualche prescrizione in forza della sua suprema autorità legislativa e disciplinare. Perciò erano dette anche *Auctoritates* (cf. S. LEONE M., *Epist. 19, ad Dorum*, 1, PL 54, 709 s), *Decreta* (v. DECRETI), *Decretales* (v. CORPUS JURIS), COSTITUZIONI (v.), STATUTI (v.)... Quando imponevano ai collatori di conferire determinati uffici e benefici a persone determinate si dicevano anche *executoriae, compulsoriae*.

22) L. private. È peccato per sè grave contro la giustizia, nonchè contro la carità, aprire e leggere LL. pp. suggellate, oppure anche aperte ma poste in luogo chiuso o privato. Non varca i confini della semplice curiosità veniale il leggere una L. in cui si presume con fondamento non essere che cose di poca entità: così è, ad es., delle notizie affidate a semplici cartoline, e di quelle che risultano da frammenti di LL. lacerate e gettate in luogo pubblico; in quest'ultimo caso, tuttavia, se il raccoglitore venisse a conoscere cosa, la cui manifestazione arrecasse danno a terzi, e la manifestasse, peccherebbe più o meno gravemente secondo il danno che ne verrebbe.

I superiori di comunità, come Collegi, Ordini religiosi, Istituti di educazione..., possono leggere le LL. che vengono spedite dai loro dipendenti, eccettuate quelle inviate a superiori più alti. Possono anche leggere quelle che arrivano ai dipendenti, tolto il caso in cui consti al superiore essere confidato in esse un grave segreto che lo scrivente espressamente avesse dichiarato di volere assolutamente riservato al destinatario; tuttavia, anche in questo caso, il superiore potrebbe, generalmente parlando, o rimandare le LL. allo scrivente, o distruggerle.

23) L. remissoriali. v. LL. ROGATORIE.

24) L. rogatorie. Con esse un TRIBUNALE ecclesiastico (v.) chiede la collaborazione di un altro tribunale per uno o più atti (citazione ed esame delle parti e dei testimoni, esame dei documenti e della controversia, intimazione dei decreti, ecc.) pertinenti allo svolgimento del PROCESSO (v.), giusta il principio del can 1570 § 2 secondo il quale «ogni tribunale... ha il diritto di chiamare in aiuto un altro tribunale». Tali LL. si dicono *imperative, remissoriali, supplicative* secondochè il tribunale richiesto è rispettivamente di grado inferiore, uguale o superiore al tribunale richiedente. Tale collaborazione può stabilirsi, con particolari convenzioni, anche fra tribunali ecclesiastici e civili. Per le *LL. remissoriali* nelle cause dei Santi, v. cann 2087 § 1, 2091 § 1, 2129, 2133.

25) L. testimoniali si dicono le attestazioni degli Ordinari circa le qualità dei promovendi agli ORDINI sacri (v.) degli aspiranti RELIGIOSI (v.). Anche le LL. DIMISSORIE (v.) sono per contenuto LL. tt. ma non viceversa.

Per entrare in religione l'aspirante deve presentare, oltre la fede di battesimo e di cresima, le LL. tt. del proprio Ordinario d'origine e dei luoghi

ove avesse dimorato oltre un anno dopo i 14 anni d'età, e quelle del rettore del Seminario o del Collegio se esce da un Seminario o da un Collegio religioso.

Tali LL. devono essere trasmesse sigillate ai superiori competenti entro tre mesi dalla richiesta, vincolano al segreto e devono contenere, secondo verità, ogni utile informazione in proposito. Cf. CJC cann 544-546; *Instr. S. C. de Rel.*, 1-XII-1931 in AAS 24 (1932) 74-81. Altrettanto si deve dire delle LL. tt. necessarie per la promozione agli Ordini sacri (can 993). — M. CONTE A CORONATA, *Instit. juris can.*, I (Torino 1928) nn. 573-76. — WERNZ-VIDAL, *Jus can.*, III (Roma 1933) nn. 262-65.

LETTONIA (Latvija), repubblica indipendente dal 1918, sul Baltico, comprendente l'antica Livonia, l'ex governatorato russo di Curlandia e parte di quello di Vitebsk. Kmq. 65.791; pop. 1.900.000 (1 milione e mezzo di lettoni, il resto russi, ebrei, tedeschi, polacchi, lituani); rel. prevalente (1 mil.) luterani, 450.000 cattolici, 266.000 ortodossi.

Il cristianesimo fu portato in L. nel sec. XII (c. 1180) da S. MEINARDO (v.), canonico di S. Agostino, che vi si recò con dei commercianti tedeschi di Lubecca e Brema, eresse una chiesa a Yxkull, e fu il primo vescovo di L., in dipendenza dalla dioc. di Brema. Ma l'opera di conversione fu lenta e osteggiata dai pagani, anche sotto il successore Bertoldo di Loccum. Il paese non fu conquistato alla fede che dopo la crociata di Alberto di Buxhövden (v. ALBERTO di Riga), canonico di Brema cons. vescovo dei Livoni 1199), il quale fondò la città di Riga (1201), e istituì l'Ordine cavalleresco dei « Fratelli della Spada », col cui concorso furono assoggettate alla Germania, oltre la Livonia, parte dell'Estonia, poi la Zemgalia e la Curlandia. Riga divenne metropoli, di cui erano suffraganee Dorpat, Curlandia, Oesel e Reval.

Nel 1523 Riga, Dorpat e Reval passarono al protestantesimo. Venuta la L. sotto la Polonia (1561), cominciò l'opera della controriforma, ma, caduta sotto la Svezia (1635) la maggior parte della nazione, la L. divenne tutta protestante. Nel 1709 fu la volta della Russia, che vi dominò fino al 1918; durante il qual tempo la L. fece parte della archidiocesi di Mohilew. Ma risorta indipendente, fu di nuovo eretta la diocesi di Riga, elevata nel 1923 ad archidiocesi; la chiesa di S. Giacomo, innalzata dal fondatore della città nel 1225, fu dai protestanti restituita ai cattolici, ed è la loro cattedrale.

Dal 1932 (30 maggio) gli affari ecclesiastici della L. son regolati da un Concordato, cui seguì l'instaurazione di regolari relazioni diplomatiche colla S. Sede. Nell'agosto 1940 la L. fu annessa alla Russia sovietica. Circa un terzo della popolazione fu imprigionato, deportato, massacrato dal terrore sovietico che mira a denazionalizzare i paesi soggetti e a stroncare ogni opposizione. Del martirio delle nazioni e del cristianesimo lettone, estone, lituano ci dà qualche tragico sentore l'appello angoscioso dei rifugiati baltici nell'Occidente (in *L'Osserv. Rom.*, 15-VIII-1951).

BIBL. — SCHMIDLIN-TRAGELLA, *Manuale*, I, p. 211-12. — LEMMENS, *Die Heidenmission des Mittelalters*, Münster 1919, p. 13-14. — A. ARDUINI, *L'inizio e lo sviluppo della penetrazione catt. in L.*, in *L'Illustraz. Vaticana*, 16 luglio 1935, p. 785-88. — SCHMIDLIN, *Papstgeschichte der neuesten Zeit*, München 1939, IV, p. 180. — Per gli ortodossi di L., v. C GATTI-C. KOROLEVSKIJ, *I riti e le Chiese orientali*, I (Genova-Sampierdarena 1942) 412 s. — A. TUULSE, *Die Burgen in Estland u. Lettland*, Dorpat 1942. — Z. LIGERS, *Histoire des villes de Lettonie et d'Estonie des origines jusqu'à la fin du XVIII^e siècle*, Paris 1946. — ID., *Die Volkskultur der Letten*, I, Riga 1942. — SCHRÖDER, *Riga in Wandel der Zeiten*, Tilsit 1942.

LETTORATO, lettore. Il L. è attualmente il secondo degli ORDINI minori (v.) nella gerarchia ecclesiastica (can 949). Secondo la formula del Pontificale Romano, attribuzioni del l. sono la lettura e il canto, egli può benedire il pane e le primizie dei frutti (cf. can 1147 § 4). Come insegna, il vescovo ordinante dà ai consacrandi ll. un *codex de quo lecturi sunt*, senza ulteriori determinazioni. Praticamente oggi il l. non ha occasione di compiere il suo ufficio, e il L. è solo un gradino verso gli Ordini maggiori.

L'origine del L. è antichissima. Già nelle adunanze sinagogali vi erano dei ll. (Neemia VIII 4-8) e S. Giustino (*Apol.* I, 67, PG 6, 429 B) ne fa menzione per le adunanze cristiane. Al principio del sec. III Tertulliano (*De praescr.*, 41, PL 2, 57) ne parla come di un proprio Ordine sacro; per lo stesso tempo la *Traditio Apost.* di Ippolito (cf. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*[4], p. 534, 545, 546) ci parla dell'ordinazione del l. (ἀναγνώστης), della sua presenza alla liturgia in abiti festivi al posto donde si legge, e della sua partecipazione alla liturgia mattinale del *gallicinio*. Il primo documento ufficiale nel quale i ll. compaiono tra gli altri Ordini sacri è la lettera di papa Cornelio I (251-53) al vescovo Fabio (in Denz.-B., 45).

L'epigrafia cristiana ci ha conservato nomi di ll.: *Favor lector*, e *Claudius Atticianus lector* (sec. II), *Olympius l.* del titolo di S. Eusebio (sec. I). Cf. C. M. KAUFMANN, *Handbuch der altchristl. Epigraphik*, Freiburg 1917, p. 257 ss). Il martire Pollio afferma davanti ai giudici di essere *primicerius lectorum* (RUINART, *Acta martyrum*, Ratisbona 1859, p. 435); nei verbali del processo, redatti a Cirta il 19 maggio 303, il vescovo Paolo e compagni affermano di non possedere le Scritture, chè le hanno i ll. (cf. *Dict. d'Archéol. chrét.*, VIII-2, col. 2246). I ll. spesso erano ragazzi o anche bambini. Si conosce un Vitale l., di 5 anni (KAUFMANN, *o. c.*, p. 269); Epifanio vescovo di Pavia (Ennodio, *Vita B. Epiphanii*, ed. HARTEL, p. 332) a 8 anni era l.; un Augusto era l. al Velabro (Roma) a 12 anni; in giovanile età furono ll. S. Felice di Nola, i papi Liberio, Damaso, Siricio (cf. i loro epitaffi in *Dict. d'Archéol. chrét.*, l. c., col. 2249). Al sec. III S. Cipriano (*Epist. 38*, 2, ed. HARTEL, p. 580) ordina l. un giovinetto Aurelio, perchè meritava, dopo la sua confessione di martire, *Evangelium Christi legere unde martyres fiunt, ad pulpitum post catastam venire.* Nella persecuzione vandalica vi furono *quamplurimi lectores infantuli* tra gli esiliati (*Hist. persecut. vandal.*, V, 9, PL 58, 246).

Già in questo periodo il L. diventa una specie di scuola di formazione ecclesiastica. Del ricordato giovane Aurelio, S. Cipriano (*l. c.*; cf. *Epist. 39*, 5, ed. cit., p. 584) dice che avrebbe avuto diritto ai superiori gradi gerarchici, ma esser bene che cominciasse *ab officio lectionis*; Ennodio (*l. c.*) dice che per il vescovo Epifanio il L fu *caelestis mi-*

litiae tyrocinium; papa Siricio stabilisce che chi è destinato al servizio della chiesa, deve essere battezzato da piccolo ed essere prima ammesso tra i ll. (*Epist.*, I, 9, PL 13, 114), e papa Zosimo prescrive che vi rimangano fino all'età di 20 anni (*Epist.*, IX, 3, PL 20, 672). Sembra che questi ll. fanciulli formino una *schola.* A Tongres (forse a Reims) nel sec. V–VI esiste una *schola clarissimorum lectorum*; ne esisteva una nel sec. V anche a Cartagine, il cui l.–maestro diventò apostata sotto i Vandali ariani (*Hist. persecut. vandal.*, V, 10, PL 58, 248). Probabilmente a una simile scuola allude l'*Ordo Rom.* pubblicato da Andrieu (*Les Ordres mineurs dans l'ancien rit romain*, in *Revue des sciences relig.* 5 [1925] 240), quando richiede che l'ordinando l. sia *sacris apicibus edoctus* sotto la cura di un maestro; ad una scuola fa pensare pure la citata epistola di Siricio Queste scuole spesso furono anche *scholae cantorum:* così in Africa a Cartagine (*Historia persecut. vandal.*, l. c.) e a Regia, dove il l.–cantore venne trafitto da una freccia alla gola, mentre sul pulpito cantava l'Alleluia pasquale (ivi, I, 13, PL 58, 197). A Roma, però, non si può parlare con certezza di scuola per i ll., e sembra che le *scholae cantorum* sorgessero solo con Gregorio M. (cf. M. Andrieu, *l. c.*, p. 234).

Il l., almeno dalla fine del sec. II, riceve un'ordinazione, poichè Tertulliano (*De praescr.*, 41, PL 2, 57), dove parla dei ll., rimprovera agli eretici la confusione negli Ordini. Per il sec. III la *Traditio apost.* di Ippolito (ed. cit., p. 534) prescrive l'ordinazione del l. senza imposizione delle mani, ma solo con la consegna del libro. Questa esclusione dell'imposizione delle mani è rimasta nel puro rito romano, mentre un antico *Ordo Rom.* del sec. VII (Andrieu, *l. c.*), dopo aver riportato il rito romano, che consiste in una semplice benedizione, dà un'altra formula da usarsi dai vescovi *per provincias*, che comporta l'imposizione delle mani. Le *Const. Apostol.*, VIII, 22 (ed. Funk, p. 527) esigono invece l'imposizione delle mani, che si usa anche nel rito bizantino (Goar, *Euchologium*, Venezia 1730², p. 194-195). Al contrario, gli *Statuta eccl. antiqua* (Denz.-B., 156), pur essendo di origine gallicana, al sec. VI seguono ancora l'uso romano e ignorano un'imposizione delle mani per i ll.

Il citato *Ordo Rom.* esige dall'ordinando l. un esame di lettura in chiesa; anche Cipriano (*Epist.* 29, ed. Hartel, p. 548) aveva voluto che il l. Saturo leggesse due volte il giorno di Pasqua.

Bibl. — Duchesne, *o. c.*, Paris 1908⁴, p. 353 ss. — M. Andrieu, *o. c.*, in *Revue des sciences relig.*, 5 (1925) 232 ss. — P. De Puniet, *Le pontifical Romain*, I (Paris 1930) 144 ss. — E. Josi, *Lectores, Schola cantorum, Clerici*, in *Ephemer. liturg.*, 44 (1930) 282 ss. — E. Peterson, *Das jugendliche Alter der Lect.*, ivi, 48 (1934) 437 ss. — H. Leclercq in *Dict. d'Archéol. chrét.*, VIII-2, col. 2241-69. — L. Godefroy in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 117-25.

LETTORE nelle Università (v.) medievali era il professore o « maestro », la cui funzione si esplicava intorno alla *lectio* del testo scolastico (v. Scuole).

LETTURA. — *A*) L'importanza e la dignità della L. nella Pedagogia (v.) quale mezzo di Istruzione e di Educazione (v.) è come quella del Maestro (v.), che fornisce nutrimento di verità, di Esempio (v.) e di buoni sentimenti, o, quanto meno — se il contenuto della L. non venga condiviso, bensì criticato dal lettore — fornisce l'occasione e lo stimolo al pensare. Leggere, come mezzo di « conoscere », è un « connascere » all'uomo universale (secondo il significativo bisticcio di Claudel: « connaître = co–naître »), un appropriarsi sempre più l'umanità come tale, cioè partecipare sempre più agli ideali umani di verità e di bontà, « traversare tutto l'uomo per raggiungere Dio » (Pascal). Per la L. l'uomo, pur rimanendo individuo autonomo, liberamente realizza l'unità dei tempi, la comunione del presente col passato, e, penetrando nelle « antique corti degli antiqui uomini» (Machiavelli), cioè nell'anima dei campioni dell'umanità, partecipa al grandioso privilegio del genio che Dio ha donato all'uomo a vantaggio di tutti gli uomini. Il libro è « l'amministratore del sole », direbbe S. Caterina da Siena, strumento della tradizione per la quale l'umanità è come un uomo unico che sempre vive e continuamente impara (Pascal), è il fuoco dove si concentrano e donde si dipartono, perennemente, i raggi di verità, di bontà e di bellezza accesi nel mondo dallo Spirito di Dio. Perciò è il miglior compagno del pellegrinaggio umano (Montaigne). E non fa meraviglia che nell'antichità pagana avesse un vero culto religioso.

Oggi il libro vede il suo prestigio di molto caduto e raramente trova una fortuna proporzionata al suo valore. Certo, anche le abitudini relative ai modi di L. sono mutate: ad es., per il lettore antico e medievale la L. s'accompagnava, intensificandosi, anche con la pronuncia, e la comprensione con la memoria uditiva (ne fanno fede parecchi testi, come di S. Agostino, di S Benedetto: cf. H. J. Clayton, *The medieval reader and textual criticism*, in *Bulletin of J. Ryland's library*, 26 [1941] 49–56), mentre oggi vi sono impegnati solo gli occhi e la memoria visiva. Soprattutto la sovrabbondevole molteplicità dei libri e il diluvio di libri cattivi hanno invilito il pregio del libro. Nullameno esso esercita ancora potente suggestione ed avviene spesso che si creda al libro anche quando non si crede al suo autore.

Affinchè il leggere sia davvero un « raccogliere », un « assimilare » e si traduca in incremento della vita spirituale, occorre, si sa, che la L. sia, come la nutrizione, sobria nella quantità e nella durata, lenta e inframezzata da silenzi meditativi, condotta in rettitudine e umiltà non già allo scopo di criticare l'autore ma per scoprire il vero e il buono, dosata e scelta secondo le nostre disposizioni e la nostra missione. A proposito della « scelta », si presenta la questione delle

B) **LL. cattive**, circa le quali v. Indice dei libri proibiti, Stampa, Libertà, Moralità, Estetica. Qui si richiamano alcuni principii morali.

1) Non v'è il diritto o la Libertà (v.) di scrivere, di stampare, di vendere tutto ciò che si vuole (v. Stampa, Librai), perchè non c'è la libertà di peccare e di cooperare al peccato altrui. Arrogarsi un cosiffatto diritto significa negare la esistenza di una Verità (v.) e di una legge Morale (v.) trascendente, oggettivamente obbligante. L'etica (naturale, prima ancora di essere cristiana) non ha titubanze. Poichè un libro è opera umana, destinata al pubblico, e poichè è una forza suggestiva che trae il lettore all'adesione interiore e

all'imitazione, si deve dire che: *scrivere* un libro offensivo di una virtù è peccato contro questa virtù; *stampare* e *diffondere* quel libro è inoltre peccato di scandalo e di cooperazione al peccato del prossimo: colpe di cui in varia misura si rendono responsabili lo scrittore, l'editore, il propagandista, il libraio. Se tale principio trova resistenze non avviene già perchè esso sia oscuro e discutibile, ma perchè è spesso arduo, in particolare, decidere se il libro sia « cattivo », offensivo della verità e della virtù, e perchè, in generale, non è facile prevenire e colpire il delitto dei mali libri con una legislazione che raggiunga lo scopo senza violare la legittima libertà di pensiero, di espressione, di stampa.

2) Analogamente, non vi è libertà di leggere tutto, « come non vi è la libertà di mangiare e bere tutto ciò che si ha sotto mano, fosse anche la cocaina o l'acido prussico » (Pio XII, udienza 7-VIII-1940). Già dal tempo apostolico la conversione cristiana si manifestò con l'abbruciamento dei libri perversi, addirittura in forma pubblica, clamorosa (Atti XIX 19); e il « rogo della vanità » che il Savonarola accese nella Firenze rinascimentale non è esempio solitario. La materna pedagogia della Chiesa ha poi segnalato nel catalogo dell'INDICE (v.) quei libri la cui L. è proibita ai fedeli; e « chi potrebbe meravigliarsi di un simile decreto da parte di coloro che sono i tutori della salute spirituale dei fedeli? anche la società civile non si adopera forse con sagge norme legislative profilattiche per impedire l'azione deleteria delle sostanze tossiche nell'economia domestica e industriale, e per circondare di cautele la vendita e l'uso dei veleni? » (Pio XII, ivi).

C) Ebbene: *a*) Quando sa che il libro è condannato in forma generica o specifica dal CJC, dall'Ordinario, per inserzione nell'Indice . . . , il lettore di esso pecca almeno di inobbedienza alla legittima autorità e incorre nelle pene che eventualmente siano connesse alla L., anche se dalla L. non subisce nefaste influenze. Commette colpa pur quando è dubbia l'esistenza della condanna.

b) Quando sa che il libro è immorale o erroneo, pur non essendo condannato, il lettore viola la proibizione del diritto naturale; se dubita fondatamente della perversità del libro, pecca almeno di presunzione in quanto si mette in occasione o in pericolo di peccare.

c) Quando ignora che il libro è condannato o deleterio e se ne accorge a L. avviata, allora cade in uno dei casi precedenti.

d) Quando il libro è buono, magari raccomandato a una classe di lettori, ma si scopre che, almeno in certe condizioni psicologiche, nuoce al lettore, è obbligo di diritto naturale che se ne sospenda la L., a meno che questa sia giustificata da motivi proporzionati (ad es., un trattato di medicina per un medico) e il lettore vi si accosti con retta intenzione e le dovute disposizioni.

D) Contro questi principii si fanno valere obiezioni, in verità tanto comuni quanto fragili e volgari.

a) « Ho la mia età . . . , non sono più un bambino . . . , conosco la vita . . . ». Ma non l'età, bensì la virtù è custode della virtù. E come non c'è un'età esente dall'obbligo di far bene, così non c'è un'età immunizzata contro il pericolo di far male e contro le intossicazioni spirituali. Certo, si vuol dire che si conosce abbastanza la cosiddetta « vita » per non ricevere dalla L. le infauste impressioni che ne subiscono le anime nuove, vergini. Ma ciò non esclude ancora che la cattiva L. possa produrre effetti perniciosi anche nei vegliardi. I quali, del resto, perchè dovrebbero cercar nutrimento alla loro maturità proprio in libri malsani?

b) « A me quel libro non fa niente di male . . . ». Se ciò fosse vero, sarebbe indizio di perversione già consumata, di un lacrimevole mitridatismo morale, acquisito con l'assuefazione alle LL. malvage. Inoltre nell'obiezione c'è un equivoco: si crede che il libro cattivo « faccia male » solo quando induca a « commettere » i delitti e gli orrori morali descritti; invece esso fa male anche solo perchè lascia ricordi dannosi, abitua ad impressioni perverse fugando le impressioni sane e indebolendo le resistenze morali, cosicchè potrà ben avvenire che domani, dinanzi a tentazioni sottili, seducenti, quelle impressioni esplodano in peccato. Ogni idea od immagine depositata nell'anima, specialmente nell'età imitativa della giovinezza, lavora in segreto e riemerge più tardi (a nostro danno o vantaggio); sembra essere entrata nell'anima senza ferita sensibile, ma il suo effetto, dopo un periodo di incubazione, può essere tanto più malefico quanto meno è immediato. Infine si badi che il giudizio sulla nocività di un libro non è affidato al singolo individuo: la legge che proibisce il libro cattivo è una di quelle « latae ad praecavendum periculum generale » (CJC can 21) e obbliga tutti anche se, nel caso particolare, quel pericolo non ci fosse.

c) « Bisogna tenersi aggiornati . . . , conoscere le novità librarie ». Ma la morale è superiore alla moda. Non s'ha da arrossire se agli snobs della cultura salottiera apparissimo non informati circa l'ultimo romanzo e l'ultimo film quando sono in gioco la fede e il costume cristiano. Voler essere i primi a divorare le « novità » di libreria è almeno imprudenza. E non poco sciocchezza: si sa che « novità », « attualità » non è sinonimo di valore e di superiorità, altrimenti Omero, Sofocle, Platone, Aristotile, S. Agostino, S. Tommaso, Shakespeare . . . dovrebbero inchinarsi al romanzetto d'appendice dei giornali. L'attualità che ha pregio è quella che è sempre tale, l'antichità che sopravvive, il « quotidiano » di ogni giorno che dura sempre, cioè l'eternità.

d) « Il libro ha pagine forti, conturbanti, ma si conchiude bene, col trionfo della virtù . . . ». Finir bene è bene, ma non basta a purgare il lettore dalle influenze letali subite nella L. precedente. Che la virtù sia premiata e l'empietà punita al quinto atto del dramma — magari per intervento di un *Deus ex machina* — non basta a cancellare dall'anima le tracce dell'immoralità dei 4 atti precedenti. E se anche la proporzione quantitativa fra la pittura del male e la pittura del bene fosse invertita a vantaggio della seconda, occorre ricordare che il male ha il terribile privilegio di far presa sull'anima più del bene, e riconoscere onestamente che la descrizione del vizio è più ricercata della descrizione del bene.

e) « Bisogna conoscere il male, sia perchè questo fa parte della realtà, sia perchè se ne provi ripugnanza e si combatta ». È il linguaggio di Eva davanti al frutto proibito. Non è evidente che per conoscere e amare la vita occorra proprio scrutarne le deviazioni e gli aspetti deteriori. L'obbligo

di detestare il male non ci impone di andarne in cerca, ma soltanto di avversarlo quando ci si pari innanzi. L'obbligo di combattere il male richiede certamente che il male sia conosciuto; ma, intanto, ognuno già ne conosce quanto basta per alimentare la più eroica vocazione apostolica; e poi, se si studia il male appunto con l'intento santo di contrastarne l'impero, si applicheranno rettamente quelle regole che rendono innocua la L. cattiva (v. sotto).

f) « Il libro non parla d'amore e non desta sensazioni erotiche ». Ma occorre forse ricordare che i vizi capitali sono sette e i comandamenti di Dio sono dieci? Contro un diffuso equivoco va richiamato che l'immoralità erotica non è nè l'unica, nè, per vari aspetti, la più grave delle immoralità; sono moralmente più deprecabili e spesso più micidiali gli scritti che attaccano le verità filosofiche e religiose, che irridono la concezione etica cristiana, che diffondono la menzogna abominevole agli occhi di Dio e dei giusti (Prov VI 17, XIII 5), che spargono la calunnia e seminano l'odio tra i fratelli (Prov VI 19): la parola può uccidere più uomini che la spada (Eccli XXVIII 22).

g) « Il libro è ben scritto, ha valore artistico... ». I giudizi estetici non sono facili, e avviene spesso che si dica « ben scritto » un libro solo perchè si ama leggerlo. Ma posto pure che sia davvero opera d'arte, s'ha a dire che è un « mariolo ben vestito....; lasciamolo alla sua eleganza, disprezzandolo con più forza: è doppiamente biasimevole, per la impudicizia del contenuto e per l'abuso dell'arte bella » (Sertillanges, p. 90). L'esercizio dell'attività artistica e del gusto estetico (v. ESTETICA) non può essere disgiunto dalla MORALE (v.), come un'altra volta ha richiamato Pio XII nel radiomessaggio del 23-III-1952 n. 27-29 (v. *La Civ. Catt.*, 1952-II, p. 86 s).

E) Questi principii si traducono in avvertenze pratiche.

1) Scegliere buone LL. con l'intento di raccogliere attorno a sè, nei libri, la parte migliore dell'umanità, l'*élite* delle idee e dei fatti, che forniscano all'anima il compendio di una creazione purificata e soprannaturalizzata. « A parte il bisogno, con un fine utile, di ricerche speciali, non bisogna mai leggere quaggiù che i capolavori dei grandi uomini. Per il resto non dovremmo nemmeno saper trovare il tempo; molto meno dovremmo trovarne per quegli scritti che sono la cloaca della intelligenza umana » (Lacordaire). « Facciamo ai giganti del pensiero almeno l'onore di misurare la loro ombra proiettantesi sui nostri tempi! » (Sertillanges, p. 93).

2) Informarsi del contenuto dei libri presso persone competenti e sagge o attraverso le pubblicazioni apposite, specifiche o generiche, che abbondano in ogni lingua. Non fidarsi del titolo o della copertina, nè del nome « cattolico » degli autori o delle case editrici, e neppure di certe recensioni dettate dall'omertà, dall'ambizione di gloria o di guadagno. Non si abbandona l'anima al primo venuto, nè si monta sul primo convoglio che passa sul binario.

3) Quando sia « necessario » accostare un libro pericoloso, munirsi della debita licenza se è condannato dall'autorità (v. INDICE). E poi « limitarsi unicamente al *necessario*, cioè alla ragione vera che lo giustifica, sempre prendendo le necessarie precauzioni per salvaguardarsi.... Leggete perchè bisogna leggere, ma leggete cristianamente, con un fine di utile, sotto la difesa di una volontà e di uno scopo buono....; leggete la pagina pericolosa piuttosto nel momento in cui non ne avete voglia: il dovere, e il dovere soltanto, allora ha la probabilità di guidare la vostra L. » (Sertillanges, p. 87 s).

4) In ogni caso, accostarsi al libro con sincero amore per la verità, con piena adesione alla legge morale, come in una liturgia dove il lettore offre a Dio tutta l'umanità pensante in cerca di Dio. Tutto è fomite di corruzione per il corrotto, ma tutto può diventare puro e fecondo per l'occhio puro; e il lettore buono contribuisce a far buono e utile il libro.

F) Il problema delle LL. si pone oggi con particolare gravità ed urgenza a proposito della **stampa per ragazzi**. Questa sforna oggi strabocchevole copia di giornaletti e di opuscoli d'avventura illustrati, le cui forti tirature dimostrano che essi piacciono ai ragazzi, e che sono favoriti o tollerati dai genitori magari per il solo fatto che non sono pornografici. Di essi gli adulti hanno una conoscenza largamente incompleta, vaghissima, quella ottenuta con una L. fugace, frammentaria, distratta. Ma ora pare che finalmente educatori, genitori, poteri pubblici stiano per uscire dalla loro scandalosa inerzia e vadano convincendosi che queste « storie per ragazzi », tranne rare eccezioni (come la letteratura promossa dall'Azione Cattolica, dallo scoutismo cattolico, dalle scuole cattoliche...), è gravemente nociva all'educazione infantile non tanto per la forma di espressione (illustrazioni e fumetti che sopprimono il lavoro mentale, senza educare... all'arte!), quanto per il loro stesso contenuto, soprattutto perchè eccitano gli istinti di violenza ed abituano ad ammirare soltanto la forza coronata da successo, sconvolgendo le valutazioni morali.

Poco male che essi velino nel ragazzo il « senso del reale concreto », presentandogli avventure interplanetarie, retrogressioni nel passato e viaggi nel futuro, raggi nuovi disintegratori, fluidi, bombe, rivoltelle prodigiose, uomini d'acciaio telecomandati e cervelli superelettronici.... e tante « invenzioni » scientifiche che non saranno mai inventate. Poco male, anzi molto bene, che diano al ragazzo il senso eroico, avventuroso della vita. Ma dobbiamo riprovare altri aspetti, prevalenti!, di questa letteratura.

1) Essa fa smarrire ai piccoli lettori il senso del valore della vita e della persona umana. Dinnanzi a quelle storie di agguati, violenze, torture, uccisioni, delitti, dinnanzi a tante immagini mostruose di bruti, di selvaggi, di uomini meccanici, dinnanzi a tanti gesti di forza brutale e di morte, il fanciullo dovrà pensare che l'uomo vale per la sua forza selvaggia, che la vita umana ha scarsissimo pregio, fragile giocattolo in balìa del più forte e del più furbo, che l'umanità è tutta e sempre occupata in violenze e delitti... (e il cinema, la stampa « gialla », la cronaca « nera », di cui si pascono gli adulti e la cui eco trapela anche nei fanciulli, consoliderà in essi questa fallace e sciagurata impressione). È ben vero che alla fine si fa trionfare, solitamente, la buona causa e la giustizia, ma, in generale, si fa trionfare malamente: il giustiziere, l'eroe usa contro il delitto le stesse armi, le stesse violenze, gli stessi accorgimenti di cui usano banditi e gangsters.

2) La «giustizia» che qui si fa valere è soltanto quella operata dagli eroi della narrazione: essi sono la legge e la morale, legislatori, giudici ed esecutori: giudicano ed eseguiscono la sentenza (che è sempre sentenza di morte). Non compaiono quasi mai la legge e l'autorità costituita, nè le istituzioni della giustizia e della sicurezza pubblica. È la vita primitiva barbarica, fuorilegge, che si propone all'ammirazione indiscreta del ragazzo.

3) Non vi hanno luogo i più nobili sentimenti umani e cristiani. Ad es., il colpevole non si converte mai, il suo antagonista non si sforza mai di ricondurlo alla ragione, non gli perdona mai, ma lo abbatte come un tronco d'albero o una bestia.

Questi e tanti altri rimarchi analoghi valgono anche per certi romanzi di avventure, ad es. per buona parte della produzione di Salgari (se ne esimono i romanzi di G. Verne, i racconti missionari di Mioni....). E valgono pure per quella specie, la più numerosa, di romanzi gialli dove il delitto stesso è il soggetto della narrazione (più innocua è l'altra specie, dove il delitto è soltanto il punto di partenza del racconto, mentre vero soggetto è l'abilità del detective che, con osservazioni e deduzioni geniali, risolve un enimma).

È provato che la delinquenza minorile trova in questa letteratura una delle sue cause più feconde. E non s'illudano i genitori che i *loro* figli siano diversi dagli *altri*, che solo gli *altri* commettano delitti, che per commettere delitti occorra una predisposizione morbosa ereditaria... Il bambino è un angelo, se paragonato all'adulto, ma è un mostro, se paragonato all'angelo; e la sua ultima birichinata è il suo primo delitto. In tutti i fanciulli è nascosto un appetito di violenza e di disordine, che si accelera sotto l'influsso delle cattive compagnie, delle cattive LL. (più funeste delle compagnie cattive perchè sanno rendersi proditoriamente più familiari) e si scatena quando venga a mancare la volontà di bene. — Cf. J. RIMAUD, *Tarzan, King-Kong...*, in *Etudes*, juin 1948, p. 368-74. — G. FANCIULLI, *Scrittori e libri per l'infanzia*, Torino, S.E.I. 1949: rassegna della letteratura infantile, ponderata, limpida, utilissima per gli educatori. v. anche INFANZIA, X A. — Presso molte case editrici cattoliche (v. ITALIA, X T) si pubblicano ottimi libri per ragazzi; v., ad es., la «Letteratura infantile» delle Edizioni Paoline, Pia Soc. S. Paolo, Alba.

BIBL. — v. STAMPA, LIBRAI, ROMANZO, INDICE dei libri proibiti, LIBRI (previa censura dei).

A) G. B. RE, *Perchè non posso leggere tutto?* Alba, Pia Soc. S. Paolo 1947[4]. — P. ANGERS, *Le problème des lectures et la foi*, in *Relations* (Montréal), marzo 1941. — O. BENEDICTI, *Arte e pubblicazioni oscene*, in *La giustizia penale*, 1947, p. 149 ss. — A. ed E. JANSSEN, *Het lectuurprobleem*, Antwerpen 1949. — J. KELLER, *Das Geschlechtsliche in Literatur, Theater u. Film*, in *Gesundes Geschlechtsleben* a cura di X. v. HORNSTEIN-A. FALLER, Olten 1950, p. 193-200. — La *Conferencia de metropolitanos españoles* ha emanato una importante *Instruccion pastoral* sopra la critica, la propaganda e pubblicità delle opere letterarie, teatrali, cinematografiche di carattere eterodosso o immorale, in *Razon y fe*, 143 (1951) 76-83, dove, denunciata l'opera corruttrice, il peccato di cooperazione e lo scandalo della stampa cattiva, confutato il pretesto della «bellezza letteraria», si danno le norme morali in materia. — S. MAÑERO Y MAÑERO, *Valoracion etica de la espresion artistica de lo immoral*, in *Revista de filos.*, 9 (1950) 433-60. — P. HAYOIT, *La lecture des mauvais journaux*, in *Rev. dioc. de Tournai*, 6 (1951) 133-38. — ID., *La justification des lois de l'Index*, ivi, p. 232-35. — Il S. Ufficio, in data 17-IV-1943, ha richiamato le leggi ecclesiastica e naturale concernenti la L. dei libri proibiti e, poichè la S. Sede non può tempestivamente esaminare e proibire l'enorme numero di libri malvagi che quotidianamente si stampano e si vendono in tutte le lingue, invita vescovi, abbati, superiori, religiosi, sacerdoti e fedeli a collaborare, secondo i canoni, in quest'opera urgente per la difesa della fede e dei costumi: AAS 35 (1943) 144 s. — A. D. SERTILLANGES, *Vita cattolica*, vers. it., II (Brescia 1939) 73-96. — *Considerazioni e documenti sulla odierna immoralità editoriale*, di D. MONDRONE, in *La Civ. Catt.*, 1941-IV, p. 164-75. — *Libri letti in Italia*, in *Aggiorn. soc.*, 1950, p. 213 s.

B) Per le guide di LL. v. INDICE, 4, 6. Sicure recensioni si trovano nelle riviste cattoliche (per l'Italia, v. ITALIA, X). — v. anche INTELLETTUALI, VI D (Centro Biblioteche per tutti). — Segnaliamo alcuni contributi più recenti. — *Letture. Rassegna critica del libro*, mensile, curata dai Gesuiti, edita a Milano dal 1946: è una rassegna, solitamente ben centrata, diligente e tempestiva, di opere di narrativa, teatro, letteratura e poesia, documenti, religione, scienze (comprese filosofia, pedagogia, etica, sociologia) e varie, delle quali, dopo un riassunto, si fornisce un giudizio morale orientativo per le diverse classi di lettori. — La redazione di «Letture» ha pure diffusa una *Guida alle buone letture*, Milano 1948. — P. DOURNES, *Comment lire. Guide de lectures*, Paris, Ed. de la Proue, 2 voll.: ragionata scelta di libri, rapidamente valutati dal punto di vista cristiano, capaci di introdurre il lettore non specialista alla cultura profana (vol. I) e cristiana (vol. II). — A. SIERRA CORELLA, *La censura de libros y papeles en España y los indices y catalogos españoles de los prohibidos y expurgados*, Madrid 1947. — A. GARMENDIA DE OTOALA, *Lecturas buenas y malas a la luz del dogma y de la moral*, Bilbao 1949 (pp. LVXIII-809): a uno studio sulle «regole della lettura» e a una rassegna delle principali pubblicazioni bibliografiche (libri e riviste), segue un elenco alfabetico di autori spagnuoli e stranieri (circa 8000) con la qualificazione morale delle loro opere (più di 30.000). L'opera monumentale si tiene aggiornata con supplementi: I, ivi 1950 (pp. 168). — ID., *Guiando los lecturas y los espectaculos*, ivi 1948 (pp. 48). — F. BERSINI, *Guida di letture per educatori e ...per genitori;* Milano, Ancora 1951 (pp. 263, 104).

LETTURA. v. Lezione.

LETTURA (*Lectio*), come atto scolastico nelle scuole medievali. v. SCUOLE.

LETTURA della Bibbia in lingua volgare. v. BIBBIA: VERSIONI della Bibbia.

LETTURA spirituale è la L. pia di opere religiose fatta con lo scopo di nutrire e di far progredire la VITA SPIRITUALE (v.).

a) Non è facile distinguerla dalla PREGHIERA (v.), dalla MEDITAZIONE (v.), dallo studio teologico. Con queste manifestazioni spirituali ha difatti in comune alcuni elementi: ad es., l'espansione e l'apertura dell'anima verso Dio, come nella preghiera; lo sforzo di assimilare e di appropriarsi il contenuto della L., come nella meditazione; la penetrazione e l'apprendimento, come nello studio... E per unanime consenso dei maestri di spirito, la L. sp. è diventata una delle pratiche classiche della PIETÀ (v.); come la meditazione e come lo studio religioso, essa comincia e termina con la preghiera, che, all'inizio,

impetri da Dio luce alla mente e forza alla volontà, e che, alla fine, ringrazi Dio dei lumi ricevuti e offra alla sua benedizione fecondatrice i buoni propositi concepiti. Tuttavia la L. sp. si differenzia dalla preghiera perchè in essa il riferimento a Dio (di lode, ringraziamento, propiziazione, impetrazione) non è diretto, come nella preghiera, bensì indiretto, attraverso l'oggetto della L.; si differenzia dalla meditazione e, tanto più, dallo studio perchè in essa ha minor parte l'attività intellettiva e maggior parte la suggestibilità religiosa affettiva: la L. sp. è una specie di conversazione familiare coi grandi esempi e coi grandi motivi della pietà cristiana, dove l'anima, più che indagare ed elaborare il nutrimento della mente, « aspetta », dal contatto con le meraviglie del pensiero e della vita cristiana, impulsi affettivi di ammirazione per la virtù e di orrore per il vizio.

b) Le pie disposizioni sono la condizione indispensabile per la proficuità della L. sp. Perciò, ad es., è nemica di essa la curiosità leggera e capricciosa, che ama scegliere il brillante, l'inconsueto più del vero e del buono; che scorre rapidamente le pagine per conoscere gli sviluppi dell'avventura spirituale senza lasciar tempo alla riflessione e all'assaporamento; che salta i capitoli o muta libro quando la narrazione è povera di fatti drammatici o di leccornie artistiche... Tuttavia le disposizioni del lettore non costituiscono tutto il valore della L., che, ovviamente, è dato anche dal contenuto (se così non fosse, ogni L. sarebbe ugualmente profittevole per l'animo ben disposto). Perciò andrà curata anche la scelta del testo, che, beninteso, dovrà fare posto d'onore alla S. Bibbia, primamente al Nuovo Testamento, con opportuno commento, ai SS. Padri, all'*Imitazione di Cristo* e a solidi trattati di ascetica, alle vite dei Santi (non escluse le leggende agiografiche). Gioverà che la scelta sia guidata da un piano sistematico (preordinato magari col consenso del direttore di spirito) in modo che la L. sp. crei all'anima la consuetudine con le scuole di spiritualità, con gli orientamenti ascetici, coi motivi cristiani e con le forme di santità più adatte alle sue condizioni peculiari (di sesso, di età, di stato religioso, di condizione sociale, di temperamento, di tendenze...).

c) L'utilità della L. sp. è convalidata dalla esperienza quotidiana. Non è qui il luogo di indagare i meccanismi psicologici della sua misteriosa potenza. Essa ci installa in una atmosfera di suggestione religiosa dove l'anima si offre docile alla presa dello Spirito Santo; i buoni pensieri e i buoni sentimenti si respirano quasi spontaneamente, creando un potenziale soprannaturale che si dispiegherà in buone azioni nella vita quotidiana. La storia della santità presenta innumerevoli, talora clamorosi, esempi di conversioni, operate da Dio mediante la L. sp. Perciò essa dai maestri di spirito, dai Papi e dai vescovi è raccomandata a tutti, specialmente ai sacerdoti, ai religiosi e alle anime desiderose di perfezione. Negli Istituti religiosi e nei Seminari è consacrata dalla Regola. Per i sacerdoti non è esplicitamente imposta dal CJC ma è chiaramente implicita nei cann 125, 129, 124. Cf. anche l'encicl. *Menti nostrae* di Pio XII, 23-IX-1950, AAS 42 (1950) 657-702.

d) È lacrimevole che la L. sp., pur largamente intesa come mezzo di CULTURA religiosa (v.), non sia oggi in onore, come dovrebbe, presso i fedeli, specialmente la L. della BIBBIA (v.). Per varie ragioni, anzi equivoci. Da un'inchiesta condotta in Francia negli ambienti cattolici « colti » risulta che: la maggioranza di essi non legge l'Antico Testamento e anzi ne prova una specie di « repulsione », mentre gli altri, pur leggendo la Bibbia non la intendono. E si ha motivo di pensare che questi risultati valgono anche per le altre nazioni.

Per gli uni la Bibbia è addirittura « una L. malsana », contraria al pudore. Altri han « paura » della Bibbia, come di un libro che « facilita l'eresia » per il fatto che la L. individuale di essa è considerata una caratteristica dei protestanti. Per altri è un libro proibito, « all'Indice ». La paura della Bibbia e la pigrizia dei tiepidi cerca scuse tentando di convincersi che, dopo Cristo venuto al mondo per compiere le Scritture, al cattolico basta leggere e vivere il Vangelo: ogni L. di fatti antecedenti al Vangelo è per lo meno superflua. Vero è, invece, che la mentalità moderna vede nell'Antico Testamento solo il racconto della storia, non sempre edificante, di una popolazione remota, insignificante, e non sa avvertire il senso spirituale delle « storie », la presenza di Dio nelle peripezie dell'umanità. I fedeli conoscono non la Bibbia, ma semmai i fatti, gli episodi biblici; i ragazzi studiano la storia sacra, ma aneddoticamente, come una serie d'avventure. Così sfugge il senso integrale della Bibbia e non può sorgere il desiderio di approfondirla.

Coloro che hanno il coraggio di leggere la Bibbia, trovano difficoltà nuove. V'ha chi legge il Sacro Libro come un libro qualunque, senza spirito religioso soprannaturale, giudicando e discutendo come se lo scrittore sacro non fosse « ispirato » e non portasse agli uomini l'eco della verace vivifica parola di Dio.

Altri tentano lodevolmente di immergersi nello « spirito » della Bibbia, ma non riescono a capirla. Il complesso immaginativo dell'intelligenza moderna dominata dalle elaborazioni astratte concettuali, ha perduto la semplicità rappresentativa e sembra sordo alle immagini bibliche: il tuono è un fenomeno meteorologico e ci sentiamo ritrosi a vedere in esso la « voce di Dio »; la peste è una malattia e non già « la mano di Jahwé »... Naturalmente l'ostacolo più forte alla comprensione della Bibbia è la nostra lontananza dallo « spirito » della Bibbia: si è affievolito il senso del peccato, della giustizia divina, della grazia redentrice, del demonio, della comunità umana e cristiana, il sentimento drammatico della vita spirituale, l'ansia dell'aldilà, la visione storica e liturgica della Redenzione e dei sacramenti che ci porti oltre i loro effetti individuali e ci ricongiunga ai misteri capitali della nostra religione e ai fatti centrali della storia ebraico-cristiana... Senza questi concetti la L. della Bibbia non vale davvero la L. di qualsiasi altro libro. Cf. C. CHARLIER, *La lecture chrétienne de la Bible*, Maredsous 1950 (pp. XV-349).

E converso, una forte corrente, quale non si è conosciuta dopo la Riforma, attira i cattolici alla L. della Bibbia. Evidentemente vi è fra i credenti un soffio speciale dello Spirito di Dio, che fu l'ispiratore dei Libri Sacri e, con munificenza ineffabile, ne conserva la potenza di insegnamento e di consolazione. Lo indica Pio XII nella enciclica del 30 sett. 1943 sugli studi biblici (*Divino afflante Spiritu*), terminandola con un pressante appello allo studio delle Divine Scritture.

LEUBA James Henry, n. a Neuchâtel (Svizzera) nel 1868, si trasferì nel 1887 in Pensilvania (Stati Uniti), dove dal 1889 insegnò psicologia nel collegio femminile di Bryn Mawr. Ispirandosi a Will. James, Henri Delacroi, Friedr. von Hugel, W. E. Hocking, James B. Pratt, Jos. Zahn, Pierre Janet. ., trattò quasi soltanto la psicologia religiosa in studi che suscitarono grande interesse anche in Europa, come: *Studies in the psychology of religious phenomena: conversion* (in « American Journal of psychology », VII, 1896, tesi di dottorato); *The psychological origin and the nature of religion* (1909), lavoro ripreso e completato in *A psychological study of religion: its origin, function and future* (New-York 1914; vers. franc., *La psychologie des phénomènes religieux*, Paris, Alcan 1914); *The belief in God and immortality: a psychol., anthropolog. and statistical study* (Chicago 1921²); *The psychology of religious mysticism* (1925: vers. ted., München 1927; vers. franc., Paris 1930²). Il L. è uno di quegli scienziati di mentalità ottocentesca, terribilmente ingenui e tracotanti, che s'impegnarono a sconfiggere col POSITIVISMO scientifico (v.) la RELIGIONE (v.), misconoscendo l'originalità irriducibile del sentimento religioso intellettivo e affettivo, e negando, o almeno sommergendo nel dubbio la realtà di Dio e della vita futura. Ad es., pensava il L.: « Non c'è nè impertinenza, nè empietà a sostenere che i migliori metodi psicoterapici moderni avrebbero risparmiato buona parte delle loro sofferenze fisiche e morali a mistici come Susone, S. Teresa, S. Caterina di Genova, mad. Guyon, S. Margherita Maria, e che sarebbe stato perfettamente possibile condurli più prontamente, con mezzi naturali, a una soddisfazione interiore e a un grado di perfezione che non sarebbe stato inferiore, nè moralmente nè altrimenti, a quello che essi raggiunsero nei periodi attivi della loro esistenza... L'unico mezzo di salvezza che si offra alle Chiese è di iniziare risolutamente una rifusione della loro idea di Dio, che la metta in armonia col pensiero scientifico moderno... È difficile valutare il male causato all'umanità, nel passato, dalla convinzione che il vero destino dell'uomo è il mondo futuro; e non è meno disagevole valutare i deplorevoli effetti dell'idea secondo cui il miglioramento della società dipende da un Dio personale... Gli ideali della religione cristiana sono falliti in maniera evidente, perchè la concezione della Causa sovraumana, implicata dal culto cristiano, è falsa, fa ostacolo al progresso intellettuale e, in seno alla religione stessa, è radicalmente impropria a raggiungere i fini perseguiti... È indispensabile che la concezione troppo primitiva della Causa suprema e i metodi culturali che ne derivano, facciano posto a una dottrina veramente scientifica della causalità e ai relativi metodi. Allora si vedrà che il perfezionamento spirituale starà al passo col progresso in materia di igiene e in longevità, resi possibili e accelerati dalla scienza medica... » (*Psychol. du mystic. rel.*, p. 482, 489, 492, 497). Pensieri che sembrano espressi apposta per farsi confutare da sè, tanto sono evidenti gli erronei presupposti che li comandano.

LEUBUS (lat. *Lubens, Lubus*, polacco *Lubiaś*), abbazia (*S. Giacomo*) nella Slesia, fondata verso il 1050 da Casimiro I, monaco di Cluny. Appartenne, prima, ai Benedettini cluniacensi, poi vi subentrarono da Porte (1175) i Cistercensi per opera di Boleslao il Grande, duca di Slesia (che vi è inumato). Era fiorentissima nel sec. XIII, quando i suoi monaci partivano per nuove fondazioni in Polonia e altrove. Fu molto danneggiata nella guerra degli Hussiti e dei Trent'anni. Sotto il dominio austriaco, rifiorì a nuovo splendore di arti e di studi, ma, succeduto il governo prussiano, decadde e fu secolarizzata nel 1810.

Il monastero di L. è un magnifico monumento. la più grande costruzione d'insieme della Germania, La Chiesa (officiata dai cattolici) è gotica, ma con ornamenti barocchi: vi sono interessanti pitture, tombe di uomini illustri. Ultimamente gli edifici erano adibiti a ospedale. — L. H. COTTINEAU, I, col. 1594. — O. GORKA, *Ueber die Anfänge des Klosters L.*, in *Darstellungen und Quellen zur schles. Gesch.*, XVIII (Breslau 1913). — W. WATTENBACH, *Monumenta Lubensia*, Breslau 1861. — *Annales Lubenses* (dal 1241 al 1315), in *Mon. Germ. Hist., Script.*, XIX, 548. — F. HANUS, *Die ältere Geschichte der Zisterzienser-Abtei L.* fino alla metà del sec. XIV, Breslau-Teutopolis 1947. — P. WELS, *Kloster L. in Schlesien*, Breslau 1908.

LEUCIO, Santo, vescovo di Brindisi. Non si può precisare la sua cronologia. S. GREGORIO Magno, all'inizio del sec. VII, scrivendo a Pietro, vescovo di Otranto (PL 77, 846), per chiedere reliquie del Santo, lo dice martire e venerato nella chiesa di Brindisi. Delle varie *Vite* medioevali, la più antica (VIII-IX sec) e nullameno favolosa lo fa nascere in Alessandria d'Egitto, donde, ordinato vescovo, dopo aver vinto un dragone, sarebbe venuto a Brindisi, vi avrebbe battezzato 27000 pagani e costruita una chiesa alla B. Vergine e a S. Giov. Battista. Sarebbe morto tra il IV e V secolo. Al contrario, secondo il *De episcopis Mettensibus* (PL 95, 711 B), L. sarebbe stato inviato a Brindisi da Roma per disposizione di S. Pietro, (forse l'autore sapeva che L. era il protovescovo della città). Pare che per l'età si può risalire anteriormente al sec. IV e si può ritenere che la prima residenza dei vescovi brindisini sorse fuori della porta occidentale e che il sepolcro del Santo fu presso il mare. Se fosse martire resta dubbio. Con S. Teodoro, è il primario patrono della città. Festa 11 gennaio. — ACTA SS. *Jan.* I (Ven. 1734) *die* 11, p. 667-673. — UGHELLI, IX, 9-11. — CAPPELLETTI, XXI, 114 s. — G. PANSA, *La leggenda del drago di S. L*, Casalbordino 1899 — LANZONI, I, 305-309. — A. DE LEO, *Codice diplomatico brindisino*, I (492-1299) a cura di G. M. MONTI, Trani 1940.

LEUCIO *Charinus*, personaggio conosciuto quale autore d'una raccolta apocrifa di Atti degli Apostoli. S. Agostino (*De actis cum Felice manichaeo*, II, 6) ed Evodio di Uzelum (*De fide contra manichaeos*, 4 e 38) gli attribuiscono degli *Actus Apostolorum* usati da varie sette eretiche (come manichei e priscillianisti). Turibio di Astorga ricorda di lui specialmente gli *Acta Johannis* (*Epist. ad Idac. et Cepon.*, 5); Innocenzo I anche gli *Acta Petri;* Fozio aggiunge gli *Acta* di Andrea, di Tommaso e di Paolo. Sembra che il nome di L. sia diventato, ad un certo punto, una « etichetta » che si applicava a tutti gli atti apocrifi degli Apostoli. Quelli di Tommaso e di Paolo, in particolare, non possono essere attribuiti allo stesso autore degli *Acta Johannis*. Non è forse da re-

spingere l'opinione di Bardenhewer che vede nel Nostro quel L. descritto da Epifanio (*Adv. haereses* LI, 6) come antico discepolo dell' Apostolo Giovanni. Incerta è invece la identificazione di un L. che Paciano di Barcellona dice preteso padre di una setta montanistica. — TH. ZAHN, *Acta Johannis*, Erlangen 1880: notizie dell'antichità su L. (p. 195–218), critica (p. LX-CLXXII). — IDEM, *Geschichte des neutestam. Kanons*, II-2, Erlangen und Leipzig 1892, p. 856-861. — LIPSIUS, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, I (Braunschweig 1883) 44-117. — BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Lit.*, I (Freiburg i. Br. 1902) 373–75, 417, 433, 437 s. — C. SCHMIDT, *Die alten Petrus-Acten*, Leipzig 1903, p. 127 ss. — Cf. anche APOCRIFI.

LEUCOTOMIA (etimologicamente = taglio della sostanza bianca) è un'operazione praticata dalla moderna « psicochirurgia » nei psiconevrotici, che consiste nel tagliare, con varie tecniche, le fibre nervose congiungenti la corteccia dei lobi prefrontali con il talamo cerebrale.

A) Il vocabolario relativo non si è ancora fissato. Zehnder di New-Haven propone di chiamare: *leucotomia*, il taglio traverso della sostanza bianca di un lobo; *lobotomia* (= taglio dei lobi), ogni operazione chirurgica sui lobi frontali; *lobotomia transorbitaria*, il taglio traverso di ambedue i lobi: *lobectomia*, il taglio dei lobi, con asportazione di materia corticale; *girectomia* o *topectomia*, l'asportazione di una circonvoluzione cerebrale o di una porzione di essa.

Questi interventi chirurgici sui lobi prefrontali furono iniziati a scopo psicoterapeutico dal portoghese Egas Moniz (1935), fondato sulle numerose esperienze precedenti di scerebrazioni degli animali, e ormai sono entrati nella terapia psichiatrica, avendo dato una fortissima percentuale di esiti positivi. Le conseguenze della L. e delle operazioni affini sui lobi si potranno adeguatamente valutare solo a lunga scadenza, dopo molte altre esperienze che mettano in chiaro come agisca la L. sull'unità funzionale del cervello (e quindi come reagisca il cervello all'intervento; in particolare la dottrina delle localizzazioni cerebrali ha perduto oggi quasi tutto il suo credito) e ci consentano di fare un esatto bilancio perdita–guadagno. Già sin d'ora è certo che: il tessuto nervoso non si rigenera e la lesione praticata sul cervello è definitiva; che l'operazione modifica profondamente la fenomenologia psichica della personalità del paziente, specialmente nel segmento affettivo, sopprimendo le ossessioni, le agitazioni, la « tensione emotiva » e quindi gli stati depressivi ansiosi, angosciosi, ridando tranquillità, senso di benessere, socievolezza, ma insieme diminuendo nel paziente il senso della responsabilità, il controllo degli istinti e rendendolo apatico, freddo, superficiale, monotono, puerile.

B) Così stando le cose e in attesa degli ulteriori lumi che sarà per recare la scienza su questa recentissima « psicochirurgia », la moralità della L. e di simili interventi va giudicata secondo i principii che regolano la MUTILAZIONE (v. cf. anche CHIRURGIA E MORALE, EUGENETICA), tenendo conto beninteso della speciale gravità delle conseguenze inerenti alla L. Come nello stesso campo medico, essa trovò qualche resistenza anche in campo morale, dove alcuni la giudicarono sempre illecita perchè contraria al diritto naturale e alla dottrina della Chiesa (cf. C. G. JOSIA, *I moderni metodi terapeutici delle malattie mentali dal punto di vista religioso e morale*, in *Perfice munus. Medic. e morale*, 1950, p. 232–36). Ma comunemente si ritiene che essa, illecita *per se*, può essere lecita *per accidens* secondo il principio del « duplice effetto » (cf. O' BRIEN, citato ivi, 1949, p. 25 s). Sicchè la sua liceità va giudicata caso per caso in base al responso di medici esperti non solo nell'eseguire l'operazione ma anche nel valutarne la necessità e le conseguenze.

Poichè la L. è una vera mutilazione anatomica e insieme psichica, è illecita quando non sia almeno probabile la sua efficacia e quando la malattia non sia tanto grave da giustificare un così drastico intervento. Può essere praticata come estremo rimedio quando non sia possibile un altro mezzo meno radicale. Se il malato conserva ancora sufficiente padronanza di sè e capacità di decidere liberamente, tocca a lui scegliere fra il restare nel suo stato e il sottomettersi all'operazione di cui gli saranno rese note le conseguenze; se invece ha perduto il controllo di sè ed è incapace di deliberare, la famiglia e il medico potranno sostituirsi a lui e scegliere la L. se i vantaggi che ne derivano compensino i danni e giustifichino moralmente l' operazione. Il che solitamente si avvera in casi di psicastenie gravi, di schizofrenie, di stati morbidi depressivi a tensione angosciosa.... (sempre supposto, beninteso, che queste affezioni non siano curabili in altro modo meno lesivo della personalità del paziente).

In caso di dolori insopportabili e incurabili, la L. sembra potersi permettere solo quando i dolori stessi impediscano in maniera permanente l'esercizio delle più alte attività umane.

Si crede da alcuni che il sacerdozio o la vita religiosa debbano essere interdetti ai leucotomizzati; ma potrebbero darsi eccezioni giustificate. Dal punto di vista canonico i leucotomizzati possono contrarre matrimonio valido; ma dal punto di vista morale il matrimonio è da sconsigliare, anche con grave obbligo di coscienza; in ogni caso è grave dovere avvertire l'altra parte dell'operazione avvenuta e delle conseguenze psichiche che ne derivano per la vita comune.

C) Secondo informazioni numerose e attendibili la L. e interventi analoghi sono praticati nei processi politici dei paesi sovietizzati dell'Europa per ottenere le confessioni degli accusati. Circa il giudizio morale di questo e di altri espedienti per « conoscere la verità » o semplicemente per strappare una confessione, v. NARCOANALISI.

BIBL. — A. GEMELLI, *La chirurgia chiamata a guarire le malattie mentali*, in *Vita e Pens.*, 32 (1949) 366-72. — E. DE GREEFF, *La leucotomie préfrontale*, in *Saint-Luc médical*, 21 (1949) 132-47. — J. PRICK, *La L. est-elle moralment permise du point de vue des suites post-opératoires?*, ivi, 22 (1950) 101-105. — ID., *La L. et ses suites post-opératoires*, in *Cahiers Laënnec*, mars 1951, p. 20-28. — BERTAGNA, *Modifications psychologiques après les interventions de psycho-chirurgie*, ivi, p. 29-49. — E. TESSON, *L. et morale*, ivi, p. 50-53. — A. MARTINS, *Moral e L.*, in *Broteria*, 1950, p. 507-18 e in *Rev. eccl. Brasileira*, 1950, p. 671-78. — J. DIAMOND, *Prefrontal leucotomy*, in *The Clergy Review*, 36 (1951) 231-39. — Cf. anche, in generale, J. GHOOS, *L'acte à double effets*, in *Ephem. theol. Lovan.*, 27 (1951) 30-52.

LEUFROY (*Leutfredo, Leoffredo*), S. († 21-VI-c. 738), fondatore (c. 690) e primo abbate del monastero di Croix-Saint-Leufroy (a 15 km. da Evreux), detto fino al sec. X Croix-Saint-Ouen, poichè, narra la leggenda, S. Ouen vescovo di Rouen († 686), aveva piantato una croce in quella località auspicando che vi sorgesse un monastero. Secondo la *Vita* di L., non poco leggendaria, scritta nel periodo 818-51 da un monaco di Croix, L., figlio di buona famiglia di Evreux, terminata la sua formazione a Chartres, si consacrò in patria alla educazione dei giovani. Ma per desiderio di maggior perfezione, fuggì nottetempo, provò la vita eremitica e monastica (da ultimo sotto la direzione di S. Saens = *Sidonius*, irlandese). A Rouen fu il confidente del vescovo S. Ansberto. Poi, trovata la sua strada, fondò e diresse il detto monastero.

Questo, riabitato dopo le incursioni normanne del sec. IX, conservò fino al 1740 (quando fu soppresso) la vita religiosa benedettina, senza aggregarsi ad alcuna riforma monastica. Il culto di L. risale all'epoca carolingia. Reliquie di L. si mostrano a Saint-Germain-des-Prés (dove furono riparate nell'851), a Croix, a Suresnes (presso Parigi). Festa 21 giugno. — La cit. *Vita* in ACTA SS. *Jun.* IV (Ven. 1743) *die* 21, p. 105-12 e in *Mon. Germ. Hist. Script. rer. merov.*, VII-1 (1919) 1-18. — J. B. MESNEL, *S. L. abb. de la Croix*, Evreux 1918; cf. *Anal. Bolland.*, 41 (1923) 445 s.

LEUNIS Giovanni, S. J. (1532-1584), n. ed educato a Liegi, ventiquattrenne a Roma entrò nella Compagnia (1556) dopo essere stato esaminato dallo stesso S. Ignazio. Per varie circostanze aveva avuto una formazione ascetica e scientifica insolita e imperfetta. Incontrò spesso le diffidenze di alcuni suoi superiori. La pietà mariana gli suggerì la sua via. Già sacerdote, fondò in Roma, ove attualmente sorge la chiesa di S. Ignazio, la prima Congregazione mariana (1563-64) e un'altra in Parigi qualche anno dopo (1568). L'istituzione fu poi adottata in tutti i collegi dei Gesuiti e approvata da Gregorio XIII (breve 20-XI-1573, bolla 5-XII-1584). Negli ultimi anni di vita ritornò in Italia, ove attese alla conversione dei Valdesi e a dirigere la Congregazione del collegio di Torino. Il L. è considerato fondatore delle Congregazioni mariane, che tanto contribuirono alla restaurazione cattolica della Controriforma, portando nella società un soffio di vita genuinamente cristiana. — La sua biografia, finora poco nota e oscurata da leggende, fu tracciata sui documenti da J. WICKI e R. DENDAL, *Le Père J. L.*, Roma, Instit. hist. S. J. 1951 (pp. XXI-138), con 39 documenti (fra cui le lettere scritte da L. ai generali della Compagnia e dai generali a L.) nella maggior parte in lingua italiana; chiude il libro uno studio sullo sviluppo delle Regole delle Congregazioni mariane a Roma e a Parigi dal tempo di L. fino al tempo dell'Acquaviva. — Questo lavoro fu già utilizzato da E. VILLARET nel cap. II di *Les Congrégations mariales*, Paris 1947.

LEUREN Pietro, S. J. (1646-1723), n. a Colonia, gesuita dal 1663, professore di varie discipline nell'università di Colonia, indi rettore del collegio di Coblenza, ove morì. Canonista celebre per la sua competenza nelle varie procedure ecclesiastiche, versatissimo anche in teologia, filosofia, lingue orientali, matematiche, legò il suo nome alle opere: *Forum ecclesiasticum* (Magonza 1717-20, 5 libri), *Forum beneficiale* (Colonia 1706, 3 voll.), *Vicarius episcopalis* (ivi 1707), che furono più volte ristampate. — SOMMERVOGEL, IV, 1761. — HURTER, *Nomenclator*, IV³, col. 1276 s.

LEUSDEN Giovanni (1624-1699), n. e m. a Utrecht, dove insegnò ebraico all'università (dal 1650), distinguendosi fra i più illustri orientalisti per i suoi contributi filologici all'intelligenza della Bibbia. Lasciò molte opere (v. F. VIGOUROUX in *Dict. de la Bible*, IV, col. 196 s), utili ancor oggi (commenti ai libri del Vecchio Test., spiegazioni dei nomi biblici contenuti nel testo ebraico e nelle versioni della Bibbia, varie raccolte di questioni filologiche, compendii, una grammatica ebreobelga, un manuale ebreo-latino-belga, edizioni di testi talmudici, del Nuovo Test. greco e siriaco, del Salterio ebraico e un'ottima edizione della *Biblia hebraica*, Amsterdam 1666, edizioni delle opere di Sam. Bochart, Mart. Poole, Giov. Lighfoot...). — Bibl. presso VIGOUROUX, *l. c.* Aggiungi J. COST. BUDDE, *Joh. L.*, in *Nederlandsch archief voor Kerkegeschiedenis*, 34 (1943) 163-86.

LE VACHER Giovanni, lazzarista (1619-1683), n. ad Ecouen (presso Parigi), uno dei primi discepoli di S. VINCENZO de' Paoli (v.). Dopo l'ordinazione (1647), ebbe affidata dal Santo come residenza Tunisi. Si recò missionario nella Berberia: fu vicario generale di Cartagine (1650), vicario apostolico di Algeri e di Tunisi (1668) e di Cartagine (1671), console di Francia (1648-1653, 1657-1666, 1673-1683). Si prodigò eroicamente, tra mille difficoltà, per la difesa e la diffusione della fede, a sollievo degli schiavi cristiani in mano ai Turchi. Essendosi rifiutato di rinnegar la fede e di mettere il turbante, fu dal bey di Algeri, presso il quale era caduto in ostaggio, legato alla bocca di un cannone e barbaramente martirizzato, con 16 compagni. È introdotta la sua causa di beatificazione. — R. GLEIZES, Paris 1914. — L. MISERMANT, ivi 1935. — L. VILLE, *Missionnaire, consul, martyr*, ivi 1936. — J. TOURNIER, *J. Le V., prêtre, consul de France, martyr*, Rabat, Edit. de la Porte 1947.

LE VAYER de la Mothe Fr. v. LA MOTHE.

LEVI, LEVITI. — Levi fu il terzo dei figli che GIACOBBE (v.) ebbe da LIA (v.): Gen XXIX 34. Di lui personalmente la Bibbia ci narra un solo episodio: come provvide, con Simeone, a vendicare l'onore della sorella Dina (Gen XXXIV). Per la crudeltà dimostrata dai due fratelli in quella occasione, Giacobbe, sul punto di morire, predisse loro che sarebbero stati divisi e dispersi (Gen XLIX 7). In realtà i discendenti di L., che formarono la tribù omonima, in confronto delle altre tribù ebbero una sorte materiale sfavorevole, non essendo stato loro assegnato alcun territorio proprio nella spartizione della terra di Canaan. Tuttavia, grazie alla fedeltà verso Dio da loro dimostrata in diverse occasioni (cf. Es XXXII 21-29), meritarono di essere scelti da Dio (Num I 47-54) come ministri del culto in mezzo al popolo ebraico.

Per questo il nome di **Leviti**, in origine soltanto patronimico, dopo la vocazione della tribù di Levi, nella Bibbia ricorre spesso per designare coloro a cui era affidato il servizio religioso. Erano distinti in due gruppi: i SACERDOTI (v.) e i L. propriamente detti. Mentre i primi appartenevano esclusivamente alla famiglia di ARONNE (v.), che discendeva da Levi attraverso la linea di Caath, i

secondi risultavano divisi fin dall'origine in tre grandi famiglie facenti capo ai tre figli di Levi: Gerson, Caath e Merari.

Le loro attribuzioni nei tempi più antichi si limitavano al trasporto del TABERNACOLO (v.) e di tutto il suo arredamento. Ad essi inoltre spettava la vigilanza sul Santuario e la presentazione degli oggetti ai sacerdoti durante l'esercizio del loro ufficio. Coll'andar del tempo, le loro incombenze aumentarono di numero e di importanza.

Sotto David, li troviamo divisi in quattro classi: 1) i custodi del materiale e del tesoro del Tempio (1 Par XXIII 4; XXVI 20-28); 2) i giudici (I Par XXIII 4; XXVI 29-32); 3) gli ispettori (I Par XXIII 5; XXVI 1, 19); 4) i cantori (I Par XXIII 5). Questi ultimi poi erano suddivisi in tre gruppi, ciascuno sotto la direzione di un capocoro (Asaph, Ethan, Heman). Le varie classi, eccettuata quella dei giudici, si alternavano nel servizio del TEMPIO (v.). L'obbligo di prestare tale servizio cominciava a 30 anni e terminava a 50 (Num IV 3); ma ai servizi di minore importanza potevano essere ammessi anche a 25 (Num VIII 24) e a 20 anni (I Par XXIII 24). Dall'ufficio di Levita erano escluse le donne.

I primi L. cominciarono il loro servizio dopo essere stati consacrati da Aronne (Num VIII 5-26): non si sa se quella consacrazione si sia ripetuta anche per i loro successori.

Il periodo più fiorente della storia dei L. fu quello dei Re. Al ritorno dall'esilio, i L. furono incaricati di sorvegliare i lavori nella costruzione del nuovo Tempio (I Esdr III 8-9). Negli ultimi due o tre secoli della storia giudaica i L., spesso costretti a vivere nella miseria, andarono sempre più diminuendo di numero e perdendo di importanza religiosa e sociale fino a perdersi nell'oscurità.

Nei Vangeli, dove il ricordo dei sacerdoti e degli SCRIBI (v.) è tanto frequente, i L. sono menzionati solo due volte (Lc X 32; Giov I 19).

BIBL. — A. LEGENDRE in *Dict. de la Bible*, IV, col. 199-213. — A. VAN HOONAKER, *Le sacerdoce lévitique*, Louvain 1899. — H. GRIMME, *Der südarab. Levitismus u. sein Verhältnis zum Lev. in Israel*, in *Muséon*, 1924, p. 169-99. — A. EBERHARTER, *Des israel Levitismus in der vorexil. Zeit*, in *Zeitschr. für kath. Theol.*, 1928, p. 392-518. — Cf. LEVITICO.

LEVI (*Lewi*) **ben Gerson** (*Gereshon*), detto anche *Gersonide*, *Leone di Bagnols* (luogo di nascita, in Provenza), *Ralbag* (abbreviazione di Rabbi L. ben G.), *Leone ebreo*, uno dei più interessanti pensatori ebrei del medioevo (1288-1344). Visse in Orange, Avignone, Perpignan. Trattò varie discipline con potenza e originalità, non disgiunta, in campo filosofico e religioso, da temerarietà, lasciandoci: un trattato di astronomia, dove, tentando di conciliare l'astronomia tradizionale con la fisica di Aristotile, vuol dare ad essa rigore scientifico; — scritti di matematica (il più importante, *Ma'aseh Hosheb*, edito da G. LANGE, Frankfurt a. M. 1909) e di scienze (egli è conosciuto anche come inventore di nuovi strumenti d'osservazione); — responsi giuridici (saggio nell'ediz. dei responsi di Y. LATTES, Wien 1860, p. 97-103); — commenti vari ad opere di Averroé e di Aristotile nell'interpretazione di Averroé; — la grande opera filosofico-religiosa *Milhamot Adonai* = le guerre del Signore (Riva di Trento 1560, Lipsia 1866; vers. ted. incompleta di B. KELLERMANN, Berlin 1914-16, 2 voll., che non merita fiducia), dove si trattano, in 6 parti, l'anima e l'immortalità, la profezia, la conoscenza divina, la prescienza divina e i miracoli, la cosmologia, l'origine dell'universo; — commenti alla Bibbia (per le edizioni, v. ENC. IT., XXI, 23; *Comm. al Pentateuco*, Venezia 1547; gli altri commenti del Gersonide sono pubblicati nelle grandi Bibbie rabbiniche, ad es. in quella di Amsterdam 1724-27; il *Commento a Giobbe* è stato recentemente tradotto in inglese dall'originale ebraico, con introduz. e note, a cura di A. L. LASSEN, *The commentary of L. b. G. on the « Book of Job »*, New-York 1946), dove con analisi minuziose tenta di enucleare il senso non solo religioso ma anche filosofico e morale dei testi biblici.

Il pensiero. Il *Milhamot* è una somma, condotta con metodo scolastico (circa ogni questione si pongono le opinioni anteriori, si discutono le obiezioni, si elabora la tesi propria dell'autore), dove il Gersonide abbozza una sintesi della filosofia e della religione ebraica (con particolare rilievo al problema degli intelletti), fondandosi sull'aristotelismo di Aristotile e dei suoi commentatori (Temistio, Alessandro di Afrodisia e soprattutto Averroé), e utilizzando con vigorosa penetrazione Maimonide, Avicenna, Al-Farabi, i neoplatonici.

Il neoplatonismo, per non compromettere la trascendenza di Dio e la sua perfetta unità, ha costruito una teologia « apofatica » (negativa), accettata anche dalla scolastica sotto la forma di dottrina degli attributi « negativi » (v. TEODICEA), per cui Dio è diventato un'entità inaccessibile, un ignoto. Al contrario, è del tutto legittimo predicare di Dio gli attributi positivi, che per noi rappresentano perfezioni concettualmente diverse, ma in Dio s'identificano nell'unità dell'essenza. Tali perfezioni, nella teologia apofatica ad es. di Avicenna e di Maimonide, avevano un senso totalmente diverso (pura omonimia od equivocità) nelle creature e in Dio, il quale dunque restava al di là di ogni concetto positivo, mentre per L. esse hanno lo stesso senso (univocità), benchè abbiano, per così dire, diversa ampiezza ed intensità in quanto Dio le possiede allo stato pieno, « proprio », e la creatura allo stato finito, « partecipato ». (La dottrina della « partecipazione » cancella il pericolo panteistico insito nella dottrina dell'« univocità » di L., la quale, dunque, doveva presentarsi, scolasticamente, come dottrina dell'« analogia »). La nozione di Dio acquista in L. maggior contenuto positivo.

Dio è il « pensiero del pensiero », pensiero supremo, principio supremo (solo formale, come si dirà); e L. s'accosta alla nozione di Dio fortemente personalistica (spesso sotto immagini antropomorfiche) fornita dalla Bibbia.

Il mondo è creato nel tempo. Contro Maimonide e il pensiero più comune della scolastica cristiana, L. crede di poter dimostrare la non eternità del mondo. La tesi secondo cui gli esseri sono insieme « eterni » e « creati » è contraddittoria. Infatti essa implica (perchè?) che la creatura sia costantemente creata ad ogni istante: con che verrebbe negata la permanenza della sostanza, la finalità e il conseguente ordine delle cose. Del resto, se il mondo è eterno, il tempo passato è infinito, il che è impossibile. Aristotile, fautore dell'eternità del mondo,

pensava che impossibile è soltanto l'infinito in atto, mentre un passato infinito sarebbe un infinito in potenza, e quindi resterebbe possibile; invece per L. un passato infinito sarebbe infinito in atto, reale successione infinita di istanti, e quindi, in nome stesso di Aristotile, impossibile. Infine Aristotile provava l'eternità del mondo dal divenire attuale, dove si osserva che nessuna cosa viene dal nulla; ora, obietta L. generalizzando una critica già fatta da Maimonide, l'osservazione di Aristotile, valida per il mondo attuale, non necessariamente è valida quando si ha da spiegare l'inizio del mondo stesso.

È vero tuttavia che ogni divenire suppone un substrato stabile, eterno, sul quale si inseriscano le forme mutabili. Tale è la « materia », la quale, dunque, è eterna, coesistente con Dio. E Dio crea il mondo solo in quanto crea delle « forme », non già dal nulla, ma dalla materia eterna. Si badi che questa materia, presupposta allo speciale divenire della creazione, non è la « materia prima » sostanziale, nè, tanto meno, la « materia seconda » o sostanza dei peripatetici, presupposta al divenire attuale: non è infatti « disposizione a ricevere le forme », poichè questa stessa disposizione alle forme è, per L., prodotto della creazione, ma è semplicemente corporeità pura, senza forma, senza estensione, senza figura, totalmente indifferente e indeterminata, anteriore a qualsiasi determinazione. Così nuda, senza alcun riferimento alla forma, non ha alcuna azione limitativa sull'atto creatore e non sembra che ne comprometta la totalità e la libertà. La novità introdotta da L. consiste nell'averle dato una esistenza reale, che invero è forse appena concepibile per astrazione. (Si noti che anche per Duns Scoto, Dio, *con un miracolo, potrebbe* far sussistere una materia prima priva di ogni forma).

Dio creatore si dimostra volontà libera, consapevole, principio formale supremo come supremo pensare e volere. Ma poichè la scienza divina differisce solo per grado dalla scienza umana, e poichè questa coglie soltanto l'universale delle forme, bisogna concludere che Dio non conosce il particolare ma soltanto l'universale. Per Maimonide e per la teologia cristiana, Dio conosce anche i particolari come l'artefice conosce i suoi prodotti, poichè il particolare, per tutto quello che è, materia e forma, è prodotto da Dio; invece per L. (e per Aristotile) la produzione divina, e quindi la conoscenza, si estende soltanto alle forme universali. Caso tipico: le decisioni libere dell'uomo sfuggono alla scienza divina, e la libertà umana resta da questo punto salvaguardata.

L'azione creativa di Dio non termina direttamente agli esseri particolari del mondo materiale, e neppure si esaurisce nella emanazione di un solo essere (la « nous », come pensava il neoplatonismo), ma produce immediatamente molteplici esseri spirituali (« intelligenze separate », « angeli »), ciascuno dei quali presiede alla formazione e al governo di una « sfera » dell'universo, distribuendo e regolando le forme che ciascuno ha ricevuto da Dio.

Al mondo terrestre presiede l'*Intelletto agente*. Questo possiede e conosce tutte le forme del nostro mondo; e poichè il nostro mondo è soggetto alle influenze di tutti i mondi celesti, l'Intelletto deve conoscere anche le forme di quelli. È dunque l'intelligenza di tutto l'universo, che conosce la totalità delle forme. E pur si distingue da Dio, perchè in esso le forme sono allo stato di molteplicità, mentre in Dio sono e sono conosciute allo stato di unità assoluta. Al pari di Dio, esso non conosce i particolari. Come dunque può compiere la sua funzione di reggitore del mondo? L'Intelletto agente dispone e conosce l'ordine generale determinando le combinazioni delle influenze astrali e l'avvicendarsi delle forme: in quest'ordine generale, di cui esso possiede tutte le leggi anche le più minute e recondite, si inseriscono i fatti particolari degli individui e delle società, i quali, dunque, possono essere previsti dall'Intelletto agente non già come particolari ma come anelli della catena universale.

Il *profeta* partecipa a questo sapere dell'Intelletto (in misura diversa secondo la sua perfezione profetica): egli, dunque, prevede e predice il particolare non già per « visione » del particolare in se stesso, ma deducendolo dalla sua conoscenza dell'ordine generale, e quindi per « congettura »: tant'è vero che le sue profezie potranno anche ricevere scacco dalla libertà umana che non soggiace totalmente alle determinazioni astrologiche sfuggendo alla conoscenza congetturale dell'Intelletto agente e, molto più, del profeta. Ogni carattere di ispirazione soprannaturale resta così cancellato dalla Profezia (v.). L. l'avvicina alle predizioni degli indovini e dei maghi, le quali però hanno una certezza ancor minore, perchè gli indovini partecipano con una facoltà inferiore, l'immaginazione (non già con l'intelletto come i profeti), alla sapienza di esseri inferiori, le « anime degli astri » (non già dell'Intelletto agente come i profeti). E ogni uomo è dotato di una certa preveggenza, ossia è in certo grado profeta, e precisamente secondo il grado della sua partecipazione alla conoscenza dell'Intelletto agente, come già aveva insegnato Maimonide.

Anche il Miracolo (v.) viene degradato a fatto naturale. Esso procede non da Dio ma dall'Intelletto ed è previsto nel piano della creazione, come già presso Maimonide; presso L. esso è previsto dall'Intelletto non come avvenimento particolare in se stesso, bensì nell'ordinamento generale delle cause che determineranno quel fatto particolare; in altre parole, il miracolo è un'imprevista rottura dell'ordine conosciuto dagli uomini, ma, rispetto all'ordine vero conosciuto dall'Intelletto (e dai profeti), esso non è nè rottura nè imprevista.

S'è già avvertito che la conoscenza umana è una partecipazione all'Intelletto agente. Come? L. accetta, quale dottrina indiscutibile di Aristotile, che l'Intelletto agente non è una facoltà naturale immanente in ogni anima individuale, ma è unico per tutti gli uomini, separato (v. Intelletto). L'individuo possiede soltanto un intelletto passivo o materiale (ilico), ossia una disposizione a conoscere le forme. Queste vengono elaborate a partire dal contenuto fantastico; quando sono ricevute dall'intelletto passivo, questo da passivo diventa « attivo », cioè dalla pura « disposizione » a conoscere passa all'« atto » del conoscere. Ebbene, cosiffatta elaborazione delle forme e attualizzazione dell'intelletto passivo individuale è opera dell'Intelletto agente unico, trascendente. L'intelletto passivo, poi, non è anch'esso unico per tutti gli uomini, come insegnava Averroé, ma è rigorosamente personale, perchè la conoscenza è fenomeno strettamente personale.

Nel grande dibattito sulla natura dell'intelletto passivo L. accetta la dottrina di, Alessandro d'Afrodisia: esso non è un'entità immateriale (come

voleva Temistio), ma è una disposizione dell'anima, la quale è materiale (e quindi perisce col perire dell'anima); tuttavia, pur dipendendo dall'anima materiale quanto alla sua *esistenza*, non dipende da essa quanto al suo *agire*. Con questa distinzione L. crede di salvare le esigenze dell'intelletto, il quale per essere disposto a conoscere tutte le forme deve essere privo di tutte le forme e in primis deve essere esente da ogni corporeità.

V'è un modo di salvare l'immortalità personale insegnata dalla tradizione e di giustificarla filosoficamente. L'intelletto umano funziona *nell'anima*, ma *senza l'anima*, raccogliendo una somma di concetti intelligibili più o meno ricca secondochè più o meno ricca è la vita interiore dell'individuo. Ora questa somma di concetti come s'è costruita indipendentemente dall'anima durante la vita corporea, così non è colpita dalla morte dell'anima e dell'intelletto umano: essa costituisce un terzo tipo d'intelletto, *l'intelletto acquisito*, dotato di immortalità personale, e segna l'ultimo destino, la beatitudine dell'uomo. La quale, dunque: è pura contemplazione delle forme intelligibili; è un esito naturale, opera esclusivamente umana senza intervento di una rimunerazione soprannaturale di Dio; è « guadagnata » e anticipata in questa vita, senza possibilità di essere arricchita dopo morte; è proporzionata soltanto alla attività intellettiva: l'uomo si salva ed è felice solo in quanto è filosofo.

« Nelle sue intenzioni più profonde [razionalismo, immanentismo], il Gersonide è uno dei pensatori ebraici più lontani dallo spirito della Bibbia e della tradizione » (G. Vajda, p. 169). E le sue « Guerre del Signore » risultano davvero delle « Guerre contro il Signore ».

Bibl. — M. Joel, *L. b. G. als Religionsphilosoph*, Breslau 1862. — Is. Weil, *Philosophie relig. de L. b. G.*, Paris 1868. — N. H. Adlerblum, *A study of Gersonides in his proper perspective*, New-York 1926, 1930². — J. Husik, *Studies in Gersonides*, in *Jewish quarterly Review*, 7 (1916-17) 553-94, 8 (1917-18) 113-56, 231-68 — J. Teicher, *Studi preliminari sulla dottrina della conoscenza di Gersonide*, in *Rendiconti* dell'Accad. dei Lincei, 8 (1932) 500-510. — J. Karo, *Kritische Untersuchungen zu L. b. G. s Widerlegung des aristotelischen Zeitbegriffs*, Leipzig 1935. — J. Guttmann, *Die Philosophie des Judentums*, München 1933, p. 220-37. — G. Vajda, *Introduction à la pensée juive du moyen-âge*, Paris 1947, p. 159-69 (bibl. p. 233 s).

LEVI Israel (1856-1939), ebraista, n. e m. a Parigi, docente nel Seminario israelita, dal 1894 professore dell' « Ecole pratique des hautes études », dal 1917 gran Rabbino di Francia. Suo campo preferito di studi fu la storia religiosa ebraica, specialmente la letteratura midrashica e talmudica ed il relativo folklore. Quando nel 1933 si scatenò la persecuzione antisemita in Germania, L. ricevette una nobile lettera di solidarietà dal card. Verdier. E pochi giorni dopo dichiarava: « Se i cristiani, Dio non voglia, saranno perseguitati per la loro religione, noi saremo con essi contro i persecutori ». Buoni contributi egli portò anche alla storia dei giudei in Francia. Dal 1880 al 1914 fu redattore della *Revue des études juives*. Tra le sue numerose pubblicazioni, elencate in *Mélanges offerts à M. Israël Levi* (Paris 1926), è da ricordare soprattutto: *L'Ecclésiastique* (Paris 1898-1901; Londres 1904).

LEVIATAN, traslitterazione della Volgata (v.; in Giob III 8, XL 20; Is XXVII 1) di un termine ebraico che nella Bibbia ricorre sei volte con significato non sempre uniforme di: 1) *coccodrillo*, in Giob XL 20, XLI 25 (ebraico XL 25, XLI 28), e in Salm LXXIV 14 dove simbolizza il faraone d'Egitto; 2) *mostro marino* (balena?) « che si diverte nei flutti », in Salm CIII 26 (ebr. CIV), e in Is XXVII 1 (2 volte), dove è l'emblema del re di Babilonia; 3) *costellazione celeste* (il Dragone), in Giob III 8 (secondo alcuni interpreti; cf. Knabenbauer, *Comment. in Job*, Romae 1886, p. 62; altri vi vedono ancora il coccodrillo).

L'etimologia ebraica è incerta, ma sembra riportare al senso generico di animale « sinuoso », « tortuoso ». La traduzione dei Settanta (v.) lo rende quasi sempre per δράκων.

L'immagine del dragone deriva dalle mitologie fenicie e babilonesi (i testi di Ras Shamra, in particolare, conoscono il nostro L.), dove la creazione del mondo ha luogo dopo un combattimento tra Marduk e Tiamat (= mare). La significazione simbolica si conserva ancora nei Padri, dove tale mostro è, in genere, il principio del male.

T. Hobbes (v.) intitola L. una sua famosa opera dove lo Stato assoluto è presentato appunto come mostro divoratore dei diritti individuali.

LEVINNA (*Lewina, Lewan*), Santa, secondo la leggenda, vergine e martire in Inghilterra, forse nel sec. VII. Le sue reliquie sarebbero state trasportate in Belgio nel monastero di Berghen-St-Winoc nel 1058, se si presta fede alla narrazione di Drogone, monaco di questo monastero e testimonio oculare, che riferisce anche molti miracoli operati durante la traslazione — Acta SS. *Jul.* V (Ven. 1748) *die* 24, p. 608-627. — Cf. Ja, S.

LEVIRATO (dal lat. *levir* = « cognato »): legge che imponeva al cognato, sia sposato che celibe, di impalmare la vedova del fratello morto senza successione. Da Deut XXV 5-10 si deducono le due condizioni che facevano sorgere tale dovere: *a*) la coabitazione del cognato con la vedova, che imponeva la permanenza della proprietà nella medesima famiglia; se i due interessati fossero invece vissuti lungi l'uno dall'altro in due proprietà distinte, non ci sarebbe stata la stessa necessità di mantenere nella medesima famiglia i possedimenti dispersi: *b*) la mancanza di un figlio (non importava nulla se già sussistevano delle figlie), il quale potesse perpetuare il nome paterno; il primogenito che gli fosse nato, non doveva perciò assumere il nome del padre reale, bensì quello del defunto, evitandone così la scomparsa in Israele. Se la proprietà del defunto marito fosse già stata in possesso d'altri, il cognato secondo marito aveva l'obbligo di riscattarla (cf. Rut).

La legge del L. non era rigorosamente obbligatoria. Il cognato che se ne fosse sottratto era soggetto a sanzione d'ordine morale: di fronte agli anziani del paese la vedova, sputando addosso al cognato, gli toglieva un sandalo, sicchè la sua posterità sarebbe stata per sempre denominata, in segno di sprezzo « la famiglia dello scalzato ». (Il porre il proprio sandalo su un terreno indicava prenderne possesso; il togliere questo sandalo significava invece la rinuncia al diritto del L.).

Tale uso già praticato al tempo di Giuda (cf.

Gen XXXVIII), fu poi esteso anche ai parenti più prossimi, che assumevano così il nome di *gô'el* = « riscattatore » (cf. Booz nel caso di Rut). La pratica, che ha paralleli anche in legislazioni pagane, era ancora vigente all'epoca evangelica, come risulta dalla richiesta posta a Gesù dai sadducei circa la vedova che aveva successivamente impalmato 7 fratelli (Mt XXII 23–28; Mc XII 18–23; Lc XX 27–33). Il trattato mishnico *Yebamôt* è un minuzioso commento al L. — H. Lesêtre in *Dict. de la Bible*, IV, col. 213-16. — P. Cruveilhier, *Le lévirat chez les Hébreux et chez les Assyriens*, in *Rev. bibl.*, 34 (1925) 524–46. — C. H. Gordon, *Parallèles nouziens aux lois et coutumes de l'Anc. Test.* ivi, 44 (1935) 34-41 (specialmente p. 37).

LEVISON Guglielmo (1876–1947), n. a Düsseldorf da famiglia israelitica, m. a Durham. Addottoratosi a Bonn (1898), un suo articolo sulla storia di re Clodoveo (1898) lo fece conoscere a Bruno Krusch, che lo chiamò a collaborare con lui nella edizione dei *Mon. Germ. Hist. Scriptores rerum merovingicarum* (dal 1899 al 1920, tomi IV–VII). Insegnò storia medievale e moderna all'università di Bonn (1903 libero docente, 1912 professore straordinario, 1920 ordinario). Dal 1925 era membro della direzione centrale dei *Mon. Germ. Hist.* e della direz. della *Société d'hist. du pays rhénan.* La persecuzione nazista contro gli Ebrei gli tolse ogni incarico. L'università inglese di Durham, che già gli aveva conferita la laurea *ad honorem* (1931), lo chiamò a Durham (1938) e lo nominò « fellow » onorario. Fece suo il motto di Beda: « Semper aut discere, aut docere, aut scribere dulce habui ». Il nome di L. rimarrà come quello di un grande maestro di storia dell'alto medioevo, poderosamente informato sulle fonti dirette, solido, acuto, attento sia nelle ricerche particolari che nelle interpretazioni d'insieme. Sulla storia merovingia, carolingia, renana, anglosassone e in particolare sull'agiografia e sulla storia ecclesiastica ha lasciato potenti, numerosi studi: v. *Rev. d'hist. eccl*, 42 (1947) 624 s, e *W. L. A bibliography*, compilata dallo stesso L., edita a cura della vedova, Oxford 1948.

LEVITAZIONE. È un fenomeno di sollevamento parziale o totale, di spostamento, di sospensione nell'aria di un corpo (specialmente del corpo umano), non provocato da un'azione muscolare apparente e senza appoggi controllabili, dando così l'impressione che il corpo abbia perduto il suo peso e le sue resistenze diventando « leggero » (donde il nome di L.).

È fenomeno eccezionale fra quelli di « telecinesi » e di « ectoplasmi », presentati dai grandi mediums. È stato studiato dal lato scientifico particolarmente dal fisiologo italiano L. M. Patrizi nel medium Zuccarini.

Sono noti parecchi casi di L. nei mistici e nei Santi (S. Giuseppe da Copertino, S. Pietro d'Alcantara, S. Francesco Saverio, S. Andrea Fournet, S. Stefano di Ungheria, Franc. Suarez . . .). Si ricordano anche celebri LL. dell'Ostia consacrata (« miracolo del SS. Sacramento » di Torino in seguito al quale fu costruita la chiesa del Corpus Domini; il « miracolo di Favernay », dove l'ostensorio, durante l'incendio della chiesa, 26-27 maggio 1608, rimase sospeso in aria per quasi due giorni...), di crocifissi, di statue e immagini sacre... Un clamoroso caso di L. potrebbe essere il trasporto della S. Casa di Loreto. Si segnalano anche LL. che il contesto storico assegna ad influenze demoniache.

Circa l'interpretazione di questi fatti inabituali, attendiamo ancora la luce sufficiente, specialmente dalla Metapsichica (v.). Si sa che l'interpretazione preternaturale (sia divina o angelica, sia demoniaca) non si presume, ma si prova. E crediamo che potrà venir gran luce dalla metapsichica scientifica, la quale, pur quando dovrà inchinarsi a una spiegazione preternaturale, potrà ancora indicare quali mezzi naturali sono eventualmente posti in atto dagli interventi di Dio o del demonio nei « rapimenti » mistici o pseudomistici (v. Mistica) o negli spostamenti extranormali degli oggetti. — H. Bon, *Medicina e religione*, vers. it., Torino 1940, p. 259-67. — O. Leroy, *La lévitation*, Paris 1928: esposizione dei fatti ricordati dalle tradizioni religiose e specialmente dall'agiografia cattolica; critica storica dei fatti; critica delle interpretazioni. Il bel lavoro è da completarsi, per le vedute moderne, con la letteratura sulla Metapsichica (v.).

LEVITI. v. Levi; Sacerdoti.

LEVITICO, titolo del terzo libro del Pentateuco (v.), già usato dai Settanta (Λευειτικόν o Λευιτικόν) e passato poi nella Volgata. Gli Ebrei lo chiamano *Wajjikrā*, dalla parola con cui inizia.

È una specie di rituale che tratta principalmente dei doveri e degli uffici dei sacerdoti. Soltanto due tratti storici (VIII–X, XX 10-23) interrompono il monotono susseguirsi delle leggi rituali. La materia è molto varia, pur avendo sempre a sfondo il mondo dei sacrifici e della purità rituale. I gruppi principali di leggi concernono: 1) i *sacrifici* (I-VII): specie di sacrifici (olocausto, oblazione di vegetali, sacrificio salutare, espiatorio, di ammenda) e loro riti, compiti e diritti dei sacerdoti; 2) *la mondezza legale* (XI–XVI) delle cose (cibi, case, vesti) e delle persone (la puerpera, i lebbrosi); rito del giorno solenne dell'Espiazione (v.); 3) *le disposizioni di santità* (XVII-XXIII), così chiamate per la singolare frequenza con cui la santità di Dio è invocata come motivo della santità dei sacerdoti e del popolo (nel linguaggio dei critici: *H* = Heiligkeitgesetz). Hanno un carattere di collezione chiusa, parallela a quella del Codice dell'Alleanza (v. Legge Mosaica) nell'Esodo. Celebri sono le disposizioni sull'uccisione degli animali, l'uso del sangue, l'unità del santuario (quest'ultimo punto è considerato molto importante dai critici wellhauseniani per ricostruire la storia dell'origine del Pentateuco), le impurità ed irregolarità cerimoniali dei sacerdoti, le solennità annuali e il sabato; 4) *argomenti vari* (XXIV–XXVII): le leggi più interessanti riguardano i pani di presentazione, l'anno sabbatico e il giubileo, i voti e le decime.

L'assegnazione della data d'origine del L. è strettamente connessa con la soluzione di altri problemi più generali, riguardanti, ad es., la parte avuta da Mosè (v.) nel Pentateuco (v.) e l'origine del popolo ebraico. Per la critica recente, il L. fa interamente parte del documento *P* (= Priestercodex), sorto globalmente dopo l'esilio, ma contenente anche parti più antiche, tra cui sarebbero le leggi di santità (*H*). Poichè le recenti scoperte (ad es. le tavolette di Ras Shamra) tendono a stabilire un'origine comune molto antica dei sacrifici presso i popoli semiti, si va facendo strada l'opinione che le leggi cerimoniali del L. abbiano in realtà un sostrato molto antico sul quale potè ben esercitarsi un largo intervento ordinatore di Mosè.

BIBL. — v. PENTATEUCO, LEVI. — Commenti particolari al L., di H. L. STRACK (München 1894), B. BAENTSCH (Göttingen 1903), HUMMELAUER (Paris 1897), D. HOFFMANN (Berlin 1906), D. EERDMANS (*Alttest. Studien*, IV, Giessen 1912), B. UBACH (Montserrat 1927). — BAENTSCH, *Die Heiligkeitgesetz*, Erfurt 1893. — J. DÖLLER, *Die Reinheits-und Speisegesetze des A. T.*, Berlin 1917. — R. DUSSAUD, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*, Paris 1921. — A. MÉDEBIELLE, *L'expiation dans l'Anc. et le Nouv. Test.*, Roma 1923. — F. X. KORTLEITNER, *Formae cultus mosaici*, Tongerloo[3] 1933. — A. CLAMER in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 462-98.

LEVKIN (soprannome di *Pietro Evorovič Danilov*, assunto quando fu ammesso all'Accademia di Mosca), nella vita monastica (dal 1758) **Platone** (1737-1812), famoso teologo e oratore russo. Nato da umile famiglia nel distretto di Mosca, per felicità d'ingegno, per virtù e anche per ambizione di eccellere in tutto, percorse rapidamente la carriera ecclesiastica. Monaco nella laura di S. Sergio presso Mosca (1758) e ordinato prete (1759), coprì nella laura diversi uffici di insegnamento e di governo, fino a che passò a Pietroburgo (1763) precettore del principe ereditario (il futuro zar Paolo I) e predicatore alla corte di Caterina II. Favorì la politica religiosa di Caterina intesa a conquistare, con la tolleranza, gli scismatici russi («i rascolnici»). Nel 1766 L. diveniva archimandrita di S. Sergio e membro del S. Sinodo, indi (1770) vescovo di Tver, trasferito poi (1775) alla sede di Mosca, col titolo onorifico di metropolita dal 1787. Dispiegò grande zelo nel restaurare la disciplina del clero, i costumi dei fedeli, la dignità del culto divino, gli studi ecclesiastici. Riuscì a costituire la nuova «Chiesa unita dei vecchi riti» (cui diede gli statuti approvati nel 1801 dal S. Sinodo), dove venivano accolti anche i partigiani dei «vecchi riti» (gli «starovieri») che erano stati scomunicati nel sinodo di Mosca del 1667. L'iniziativa del L. non ebbe lungo successo.

Dopo il 1781, affidato il governo della diocesi a un vicario, si ritirò nel romitaggio di «Betania» presso la laura di S. Sergio per prepararsi alla morte. Quivi morì, dopo lunga malattia. Quando Napoleone entrò in Mosca (1812), era ancora vivo ma incapace di pensare a una resistenza.

Le sue opere a stampa comprendono una ventina di volumi, in maggioranza discorsi e sermoni, che gli guadagnarono il titolo di «Crisostomo» o di «Bourdaloue russo». Fra le altre si segnalano: una *Autobiografia* (1807) edita più tardi a Mosca nel 1887; una *Piccola storia della Chiesa russa* (primo tentativo del genere, Mosca 1805, 1821[2], 1834 compendio); soprattutto il celebre *Catechismo* (*Dottrina ortodossa o teologia cristiana in compendio*) dedicato al discepolo Paolo Petrovič, poi, zar Paolo I (Pietroburgo 1765), tradotto in latino (ivi 1774), in francese (ivi 1776), in tedesco (Riga 1770), in greco (da Adam. Corais, Lipsia 1782; da Giorgio Vendotis, Vienna 1782, e da altri), in inglese (Edimburgo 1814), in olandese, in armeno, in georgiano: in esso è evidente ma moderato l'influsso delle idee luterane (ad es., sul concetto di Chiesa, sull'efficacia delle buone opere). — M. JUGIE, *Theologia dogm. christianorum orientalium*, I-IV (v. indici dei nomi, sotto «Plato»). — ID. in *Dict. de Théol. cath.*, XII, col. 2256-58, con bibl. — M. FRICHODJKO, *Die Lehre von der Kirche* nelle opere catechetiche di L., Brixen 1943 (pp. XIV-97).

LEVY-BRUHL Luciano (1854-1939), n. e m. a Parigi, professore di storia della filosofia alla Sorbona (dal 1899), membro dell'Istituto, direttore della *Revue philosophique*, filosofo e sociologo di larga fama, dovuta non tanto ai suoi lavori di filosofia e di storia filosofica e politica (*La morale et la science des moeurs*, Paris, Alcan 1927[9]; *L'idée de responsabilité*, ivi, Hachette 1885; *La philos. de Jacobi*, ivi, Alcan 1894; *Lettres inédites de J. Stuart Mill à Aug. Comte*, con le risposte del Comte, ivi 1899; *La philos d'Au. Comte*, ivi, Alcan 1921[6]; *Jean Jaurès* con lettere inedite, ivi, Rieder 1924; *L'Allemagne depuis Leibniz*, saggio sullo sviluppo della coscienza nazionale, ivi, Hachette[2]; *History of modern philosophy in France*, Chicago-London 1899[2]; *La conflagration européenne*, cause economiche e politiche, Paris, Alcan 1915), quanto ai suoi studi sulla mentalità dei primitivi (*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, P.U.F. 1910, 1951[9]; *L'âme primitive*, sulla concezione dell'individuo, ivi[4]; *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, ivi[3]; *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, ivi; *La mythologie primitive*, ivi[3]; *La mentalité primitive*, ivi 1922, 1947[14]; *Les carnets de L. L. B.*, a cura di M. Leenhardt, ivi 1949; tutti nella «Bibliothèque de philos. contemporaine» fondata da F. Alcan).

Passato dal POSITIVISMO (v.) di Comte a quello sociologico evoluzionistico di E. Durkheim (del quale peraltro superò il rigido esclusivismo, tenendo conto non solo del fattore sociale ma anche del fattore individuale), ne applicò i canoni allo studio della mentalità dei PRIMITIVI (v.). Questa, per L. B., è «mistica prelogica» (come egli stesso la chiamò per alcun tempo), cioè non regolata dal ragionamento logico causale (il quale è una tappa ulteriore dell'evoluzione): è un modo di intuire la realtà (e quindi di operare) che nasce da una concreta, vissuta «partecipazione» del primitivo al mondo circostante, al di qua degli schemi razionali e delle teorie. Ond'è che il primitivo ha un senso magico del mondo: vede nei fenomeni l'azione di forze invisibili, ignorando le cause seconde, e quindi cancella la distinzione fra il naturale e il preternaturale, fra il possibile e l'impossibile, non sente la contraddizione, vive di abitudini, di rappresentazioni collettive... In particolare, l'idea di Dio nel primitivo non sarebbe costruita dall'attività razionale.

Per le critiche che furono mosse a questa posizione nei suoi presupposti filosofici, nel suo metodo e negli sviluppi particolari, specialmente da parte della scuola «storico culturale» di p. Schmidt, v. PRIMITIVI; O. LEROY, *La raison primitive. Essai de réfutation de la théorie du prélogisme*, Paris 1927; G. SCHMIDT, *Manuale di storia comparata delle religioni*, vers. it., Brescia 1934, p. 218 ss. I *Carnets* postumi provano la lealtà del L. B., che senza posa rifletteva sulle sue tesi e non si peritava di modificarle quando gli apparivano difettose. Ma provano anche la cecità intellettuale di uno spirito confinato nell'astrazione e tra i libri. L'eterogeneità radicale che egli, contro il postulato tradizionale della omogeneità, pone tra primitivi e «civilizzati», gli sarebbe apparsa molto meno radicale: se avesse più accuratamente definito il significato di «primitivo» in confronto di «civi-

lizzato»: se, anzichè notare le differenze fra l'uno e l'altro, ne avesse notate le affinità: se non avesse inconsciamente identificato il non-primitivo con l'europeo «colto», anzi con se stesso, e avesse badato che anche tra i «nostri» civilizzati il comportamento di numerosi individui e gruppi e, in particolare, il comportamento infantile riproduce quella stessa psicologia che egli attribuisce al «primitivo». Ma è giusto osservare che questa eterogeneità, tesi centrale del L. B., forse non era per lui un'asserzione dogmatica bensì soltanto una ipotesi di lavoro. Del resto il fatto del progresso tecnico, che si osserva in certa misura anche nelle società più basse e che implica una qualche nozione di causalità meccanica, primo germe dell'intelligenza geometrica e della razionalità, lo indusse a confessare che l'asserita inettitudine del primitivo al ragionamento non è assoluta (cf. R. Allier, *Le non-civilisé et nous*, Paris, Payot 1927, p. 29 ss e passim). — A. Rivaud, *Notice, sur la vie et les travaux de L. L. B.*, Paris 1950. — E. Bréhier, *Originalité de L. B.*, in *Revue philos. de la France et de l'étranger*, 74 (1949) 385–88.

LEWI ben Gerson. v. Levi b. G.

LEX DEI (come è intitolata nei codici), o *Mosaicarum et Romanarum legum collatio* (come si preferisce oggi chiamarla) è una compilazione latina, probabilmente della fine del IV sec., opera di un cristiano, forse chierico (si fecero i nomi di S. Girolamo, S. Ambrogio, Isacco giudeo, Rufino d'Aquileia), dove sono messe appunto a «confronto» alcune leggi mosaiche con analoghe leggi romane. In realtà questo «confronto» è soltanto un accostamento di testi mosaici (posti in apertura di ogni titolo con la formula: *Moyses dicit;* una volta, anche *dixit*, tit. IV; una volta, *Lex divina sic dicit*, tit. VI, c. 7, e una volta *Scriptura divina sic dicit*, tit. XVI) con le autorità dei giureconsulti romani allora più citati (Gaio, Papiniano, Paolo, Ulpiano, Modestino), dei codici Gregoriano ed Ermogeniano e, una volta (tit. V, c. 3), con la costituzione di Teodosio Magno del 390. Le osservazioni personali dell'autore sono rare e assai parche.

Non si può ammettere che il compilatore intendesse con quest'opera invitare i magistrati romani a giudicare i cristiani non solo secondo la legge romana ma anche secondo la legge divina; infatti la legge di Mosè, ignota ai giudici romani, è esposta molto più succintamente della legge romana, notissima a quei giudici, e certamente in modo inadeguato per servire in un processo; del resto un cristiano avrebbe, semmai, proposto la nuova legge evangelica, non già la vecchia mosaica, dalla quale non si sentiva obbligato (v. Legge mosaica).

Il vero scopo dell'opera era apologetico: mostrare che le disposizioni della tanto esaltata sapienza giuridica romana erano state precedute di parecchi secoli dalle leggi divine consegnate nel Pentateuco (cf. tit. VII, c. 1: «scitote, iurisconsulti, quia *Moyses prius hoc statuit*»). Metodo caro agli Apologisti (v.). Nello stesso senso S. Leone M. (*Epist.* 167): «multo prius hoc ipsum Domino constituente quam initium romani juris existeret.... ». Tertulliano (*Apolog.*, 45), seguito da altri, affermò addirittura la «dipendenza» del diritto romano da quello biblico: «sciatis ipsas quoque leges vestras, quae videntur ad innocentiam pergere, de divina lege ut antiquiore forma mutuatas esse».

A documentare questo asserto il compilatore scelse, si direbbe a semplice titolo di esempio, alcune materie ordinandole sotto 16 titoli. Si mostra molto informato del diritto romano, e generalmente preciso. Cita i testi biblici (Es, Deut, Lev, Num) a memoria o a senso, talora distorcendoli (v. tit. IX, inizio), amplificandoli (v. tit. VI, fin.) o adattandoli ai tempi (v. tit. XV, c. 1).

Bibl. — Il testo è trasmesso da 3 codici indipendenti; il migliore e più completo è quello di Berlino (sec. VIII o IX), edito dal Pithou (1573); gli altri due (di Vercelli, di Vienna) sono del sec. XI. — Buona ediz. è quella del Blume, Bonn 1833; migliore è quella di Huschke in *Jurisprudentia antejustinianea*, Lipsia, Teubner[4], p. 629-86, con introduz. (p. 627-29) — F. Triebs, *Studien zur « L. D »*, Freib. i. Br. 1905-07, 2 voll — K. v. Hohenlohe, *Ursprung und Zweck der « Collatio . . . »*, Wien 1935. — N. Smits, « *Mosaicarum et rom. legum coll* », Gröningen 1935.

LEYS Leonardo. v. Lessio L.

LEYSER Policarpo (1552–1650), teologo protestante, n. a Winnenden, m. a Dresda. Quivi fu predicatore di corte e consigliere concistoriale. Scrisse molte opere di teologia, nelle quali dimostra perspicacia di ingegno, non meno che fervido zelo per la causa della riforma luterana. Lavorò assiduamente perchè venisse accolta dalle varie sette protestantiche la formula cosiddetta della « Concordia ».

Altri dotti di questo nome vengono ricordati, e tra essi un L. Policarpo (1630–1728), editore di poeti latini medievali.

LEZANA (*de*) Giov. Battista, carmelitano (1586-1659), n. a Madrid, m. a Roma, assai celebrato per dottrina filosofica, teologica, ascetica e specialmente canonistica, per erudizione storica, per prudenza e santità. Entrato fra i Carmelitani di Alberca (1600) e compiuti gli studi di filosofia e teologia nelle università di Salamanca e di Alcalà, spiegò Aristotile e S. Tommaso nei conventi dell'Ordine, finchè si trasferì a Roma (1625), quivi professore di teologia e di metafisica, assistente e consigliere dei generali, consultore delle SS. Congregazioni dell'Indice e dei Riti, esaminatore dei benefici, nominato da Alessandro VII (1658) procuratore generale dell'Ordine.

Della sua cospicua eredità letteraria, che ebbe molto credito e diffusione e ancor oggi si consulta con vantaggio, segnaliamo: *Summa quaestionum regularium*, questioni canonico-morali di vita religiosa (Roma 1637–47, 5 voll): *Consulta varia theologica, juridica et regularia* (Venezia 1651): *De regularium reformatione* circa la disciplina monastica secondo i modelli dei SS. Padri e degli antichi monaci (Roma 1627 e spesso ancora); *De patronatu* circa il singolare patrocinio della Vergine a favore dei Carmelitani (Roma 1648, Bruxelles 1651); *Summa theologiae sacrae* secondo la dottrina degli scolastici, specialmente di S. Tommaso e dei Carmelitani (Roma 1651-58, 3 voll., incompleta); *Apologeticus liber* in difesa dell'immacolata concezione di Maria (Madrid 1616); *Annales* dell'Ordine dalle origini (elianiche) fino alla nascita di S. Teresa (1515), condotti senza intenti critici secondo le tradizioni dell'Ordine (Roma 1645-56, 4 voll.; un altro vol. rimase incompiuto). — Cosma de Villiers, *Biblioth. carmel.*, I (Orléans 1752)

772-79. — P. ANASTASE de S. Paul in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col 502 s, con altra bibl. — HURTER, *Nomenclator*, III³, col 924 s.

LEZINIANA Matteo Alfonso, B., martire nel Tonchino. v. sotto HERMOSILLA GIROL.

LEZIONARIO, uno degli antichi libri liturgici latini, contenente le LEZIONI (v.). Vi sono LL. per la Messa e per l'Ufficio.

A) **L. della Messa**. Comprendeva due serie di lezioni: Epistole (*Apostolus*) e Vangeli (*capitula Evangeliorum*), e, in tempi più antichi, anche, come prima lettura, una lettura del V. Test. (v. LEZIONI; EPISTOLA). Al principio le letture si facevano direttamente sul testo biblico. Vigendo il metodo della *lectio continua*, per cui un libro sacro si leggeva dal principio alla fine, la durata delle singole letture era determinata dal presidente dell'assemblea. Il desiderio di dare alle feste una lettura appropriata portò presto alla scelta di brani (*pericopi*) adatti e alla scelta di libri che avessero punti di contatto col mistero della festa (cf. S. AMBROGIO, *Epist.* XX, 14 e 25, PL 16, 998, 1001; Ps. AGOSTINO, *Sermo* VI, PL 39, 1749). Il determinare le pericopi dipendeva dal vescovo, come da lui dipendeva interrompere la «lectio continua» (S. AGOSTINO, *Sermo* 362, PL 39, 1611: «congruas etiam ex Evangelio et Apostolo fecimus recitari lectiones»). La scelta di tali pericopi si segnava sul testo biblico, e l'indice di riferimento si chiamava *capitulare* (come si può vedere ancora dall'*Ordo Rom.* I, 28, PL 78, 950). Presto però si fecero degli estratti, sia per comodità, sia per ovviare alla povertà di certe chiese («paupertatis necessitate», *Epist.* Ps. HIERONYMI *ad Constant.*, PL 30, 487), poichè un volume dell'intera Bibbia costava troppo. Questi estratti portarono per lo più il nome di **Lectionarium**. Si dissero pure *Comes* (perchè «accompagnava» gli addetti al culto nello svolgimento dei sacri riti?), *Liber comitis* (e, per corruzione?) *Liber comicus*.

I primi esempi conosciuti di LL. (semplici indici con il principio e la fine della lezione) si hanno al sec. V con CLAUDIANO e MUSEO: «hortatu s. Venerii episcopi excerpsit ex Sacris Scripturis lectiones totius anni festivis apta diebus» (GENNADIO, *De scriptor. eccl.*, 79, PL 58, 1104). Come testimonio più antico pervenutoci va ritenuto il *Comes di Würzburg*, che sembra riferirsi a una liturgia anteriore a S. Gregorio Magno (G. MORIN, in *Revue bénéd.*, 27 [1910] 55-58, 72-74; cf. *Dict. d'Archéol. chrét.*, VIII-2, col. 2284 ss). Altro esemplare importantissimo, di non inferiore antichità, è il *Comes di Capua* («Codex fuldensis»), che contiene le Epistole e i «capitula Evangeliorum» (G. MORIN, *Anecdota maredsolana*, I, 426-436; cf. *Dict. d'Archéol. chrét.*, l. c., col. 2277 ss). L'attribuzione di un *Comes* a S. GIROLAMO, fondata su una lettera che dal Santo sarebbe stata inviata a un certo (vescovo) Costanzo (cf. BERNO AUG., *De quibusdam rebus*, 1, PL 142, 1057), non è accertata.

Il *Comes* di ALCUINO (ed. in THOMASII, *Opera omnia*, V, 297 ss) fu compilato «imitando ac sequendo libellum papae Gregorii sacramentorum» (come dice Helisachar nella prefazione *Hunc codicem*), con intento liturgico e insieme letterario. L'opera però non è originale, supponendo un L. a noi sconosciuto. Dopo Alcuino, il suo *Comes* fu rivisto e ampliato, con un supplemento (ed. THOMASII, o. c., p. 319, con la prefaz. *Hunc codicem*), da un HELISACHAR, cancelliere di Lodovico il Bonario (819). Cf. MORIN, in *Revue bénéd.*, 29 (1912) 345. Una nuova recensione del *Comes* di Alcuino, senza il supplemento di Helisachar, è pubblicata da A. WILMART, *Le lectionnaire d'Alcuin*, in *Ephemer. liturg.*, 51 (1937) 136 ss, «come la forma autentica del L. di Alcuino».

Altro *Comes* del sec. VIII è quello di *Murbach* (A. WILMART, in *Revue bénéd.*, 30 [1913] 25 ss; cf. *Dict. d'Archéol. chrét.*, V, col. 316), che ci dà già un'ordine di Epistole e Vangeli quasi in tutto simile a quello fissato poi nel Messale Romano.

Oltre questi tipi di L. romano, tra i più importanti sono da segnalare: 1) Il *Liber Comicus* (sec. VII) edito dal MORIN (*Anecdota Maredsolana*, Maredsous 1893) da un cod. del sec. XI, rappresentante di una liturgia mozarabica quasi ignorata (quella della provincia di Toledo, tra il 657 e il 667), al quale bisogna aggiungere i mss mozarabici pubblicati dal FÉROTIN, *Liber Mozarabicus Sacramentorum*, Parigi 1912, p. 678 ss (cf *Dict. d'Archéol. chrét.*, V, col. 263 ss); 2) il L. di *Luxeuil* (sec. VII-VIII) e quello del Messale di *Bobbio* (sec. VII), due esemplari di L. gallicano (cf. *Dict.* cit. V, col. 274 ss); 3) il *Capitulare* (sec. VII) per il rito ambrosiano, del cod. Reginensis (ed. in THOMASII, o. c., p. 424; una nuova recensione in *Dict.* cit., V, col. 281).

B) **L. dell'Ufficio**. Anche nelle ore canoniche (v. UFFICIO divino) la LEZIONE (v.) era ed è una delle parti costitutive. Il modo di leggerla usato nella Messa (v. sopra) valeva anche per l'Ufficio. Il principio della «lectio continua» qui fu applicato con molto più rigore, perchè la Scrittura vi si leggeva tutta, e ancora oggi, fatta eccezione delle feste, vi viene letta di seguito. I LL. scritturistici per l'Ufficio si resero quindi meno necessari. Ma con l'introduzione della lettura dei commentari, sermoni e omelie dei SS. Padri, che bisognava radunare da diverse fonti, un L. si rese anche qui necessario.

Come primo esempio di tale L. si suole addurre quello di ALANO di Farfa († 770): v. E. HOPS, *Il Sermonario di Alano di Farfa*, in *Ephemer. liturg.* 50 (1936) 375 ss, 51 (1937) 210 ss. Questo L. però, come si può vedere dalla prefazione ora pubblicata per intero e dalla composizione, non è previsto per l'ufficio corale, ma per la predicazione, come i LL. di S. Gregorio e di Beda (E. HOPS, l. c., p. 211). Carlo M., che non voleva «in divinis lectionibus inter sacra officia inconsonantes perstrepere solecismos», affidò a Paolo diacono il compito di comporre un *Homiliarius* (PL 95, 1159: questo non è l'originale ma solo un rimaneggiamento dell'opera di Paolo, redatto nel sec. XV in Germania, ed edito dal Migne su una stampa di Colonia del 1539). I LL. dell'Ufficio portavano discorsi e omelie per intero, non escluse le lunghe *Passiones* e *Vitae* dei Martiri e dei Santi. Ma a partire dal sec. XII, l'introduzione dei primi Breviari, accorciate le lezioni, rese meno necessari i LL., come aveva reso inutili gli altri libri dell'Ufficio, fino a farli cadere del tutto in disuso, con la diffusione del *Breviarium Curiae* avvenuta per opera dei Frati Minori nei sec. XIII-XIV.

BIBL. — RANKE, *Das kirchliche Pericopensystem*, Berlin 1847. — S. BÄUMER, *Histoire du Bré-*

viaire Romain, vers. franc, I (Paris 1905). — S. von Beissel, *Geschichte der Evangelienbücher*, Freiburg 1906. — Id., *Entstehung der Pericopen der röm Messbuches*, Freiburg 1907. — F. Cabrol, *Les livres de la liturgie latine*, Paris 1930. — T. Klauser, *Das römische Capitulare Evangeliorum*, Münster 1935-40, 2 voll. — M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, I (Milano 1945). — W. Caspari, *Pericopen*, in *Realencyclop. f. protest. Theol.*, XV, 131 ss. — G. Godu, *Epîtres*, in *Dict. d'Archéol. chrét*, V-1, col. 245 ss. — H. Leclercq, *Lectionnaire*, ivi, VIII-2, col. 2270 ss. — B. Capelle, *Note sur le Lectionnaire romain de la Messe avant S. Grégoire*, in *Rev. d'hist. eccl.*, 35 (1939) 22-34. — A. Dold-A. Baumstark, *Vom Sakramentar, Comes u. Capitulare zum Missale*, Beuron 1943. — Altre indicazioni sotto Epistola, Evangeliario, Messa, Ufficio divino.

Alcuni studi particolari più recenti. P. Salmon, *Le lectionnaire de Luxeuil* (Paris, ms. lat 9427), ediz. e studio comparativo, Roma 1944 (pp. CXXXIII-238). Per le sue origini, v. anche Id., *Le L. de Luxeuil. Ses origines et l'Eglise de Langres*, in *Rev. bénéd.*, 53 (1941) 89-107: non era il L. di un monastero, bensì di una chiesa secolare, probabilmente di Langres (non già di Parigi come sostennero Duchesne e Morin). — Per H. Philippeau, invece, il celebre, misterioso L. è « una raccolta completa di lezioni domenicali e festive della Messa e dell'ufficio, compilata dall'abbazia ad uso di una parrocchia del borgo servita da monaci celebranti in essa secondo il rito comune della diocesi » (in *Revue du moyen âge latin*, 2 [1946] 183-89). — Per F. Masai il L. era destinato a una chiesa di monache della regione parigina (Morigny, presso Etampes), che aveva per patrono S. Giuliano d'Antinoe (*Pour quelle eglise fut exécuté le L. de Luxeuil?* in *Scriptorium*, 2 [1948] 37-46). — C. Charlier, *Notes sur les origines de l'écriture dite de Luxeuil*, in *Revue bénéd.*, 58 [1948] 149-57) fissa come origine e destinazione del L. una regione del sud-est della Francia.

G. Battelli, *Il L. di S. Sofia di Benevento*, in *Miscellanea G. Mercati*, VI (1946) 282-91. — M. H. Laurent, *Un antico L. cassinese: il cod Vat. lat. 1202*, in *Benedictina*, IV (1950) 327-41. — J. Perez de Urbel-A. Gonzalez y Ruiz Zorrilla, *Liber commicus*, I, Madrid 1950 (pp. CLI-354), edizione critica (che migliora quella di G. Morin, 1893, grazie al confronto di 4 nuovi codici) con importante introduzione paleografica e liturgica (notevole lo studio sul vocabolo *Comicus* e similari). — Fr. Rivera Recio, *El « liber commicus » de Toledo*, secondo il ms. 35.8 (sec. IX-X) della bibliot. della cattedrale di Toledo, in *Estudios biblicos*, 7 (1948) 335-59, con studio della nomenclatura dei libri liturgici mozarabici e segnalazione dei principali mss. di Spagna e d'Europa contenenti « libri comici ». — A. Dold, *Ein Vorläufer des Comes von Murbach*, in *Ephem. lit.*, 65 (1951) 137-52 (frammenti di un L. completo affine ma più antico di quello di Murbach).

LEZIONE (Liturgia). La L. o lettura nella liturgia rappresenta una delle parti più importanti e più antiche. Già nel servizio divino sinagogale si leggeva la S. Scrittura, che poi il presidente o uno dell'assemblea (Lc IV 16-30; Atti XIII 15, 27; XV 21; II Cor III 14-15) commentava. L'uso passò alla Chiesa (I Tim IV 13; Col IV 16; I Tess V 27). S. Giustino (*Apol.* I, 67, PG 6, 429 B) parla della lettura delle « memorie » degli Apostoli (N. Test.) e degli scritti dei Profeti nell'adunanza domenicale (cf. Clem. Aless., *Cohortatio ad gentes*, 12, PG 8, 240 s; *Strom.*, VII, 7, lettura prima dei pasti, PG 9, 469; Tertull., *De anima*, 9, PL 2, 660; *De praescr.*, 36, PL 2, 49; *Adv. Marc.*, IV, 6, PL 2, 366; *Apologet.*, 39, PL 1, 468; S. Cipriano, *Epist.* XXXVIII, 2, XXXIX, 4-5, ed. Hartel, II, 580 s, 583 s). La *Trad. apost.*, di Ippolito, 22, PG, 1, 1117 ss, vuole che il clero, e tra questo i lettori (οἱ ἀναγνῶσται), si radunino ogni giorno col popolo per la preghiera e la lettura delle Scritture.

La L. liturgica comprende la Bibbia del Vecchio e Nuovo Test.; talora anche altri libri che entrano in qualche modo nel Canone, quali la lettera di papa Clemente I (v.) [v. Kirch, *Enchiridion fontium hist. eccl.*, n. 50], il *Pastore* di Erma (v.) come testimonia il Fragm. Murator. (Kirch, *o. c.*, 140), oppure le opere dei Padri e gli Atti dei Martiri (conc. III di Cartag., an. 395, can. 47, Mansi, III, 891: Gelasio I, *Epist.* 42, 3, PL 59, 159: a Roma degli Atti dei Martiri si leggono solo quelli di cui si conosce l'autore).

La L. si faceva nella Messa (v. Messa, Epistola) e nelle Ore canoniche. LL. nel Breviario sono in uso solo nella liturgia latina, perchè nella liturgia greca l'Ufficio non comporta LL. Nell'attuale Breviario Rom. tutte le Ore canoniche hanno una (Ore minori, Lodi e Vespro) o più (Mattutino) LL. Anticamente, data la diversità e la libertà nella preghiera liturgica, non sempre e non dappertutto le Ore canoniche avevano LL. È certo che i monaci egiziani avevano due LL. dopo i 12 Salmi delle vigilie, e ai Vespri (Cassiano, *De Instit.*, II, 4, ed. Petschenig, p. 20); gli orientali avevano 3 LL. alle vigilie. Eteria (ed. Geyer, *Itinera Jerosolym.*, C.S.E.L. XXXIX, 76, 80, 83, 84, 86...) menziona spesso letture nelle vigilie, specialmente descrivendo la liturgia del periodo pasquale, mentre le tace parlando della liturgia settimanale (l. c., 71-75). Al monte Sinai nel sec. V, nelle vigilie, dopo i primi 50 Salmi si recitava una L. (l'intera epistola di S. Giacomo), dopo altri 50 Salmi un'altra L. (epistola di S. Pietro), e dopo altri 50 Salmi una terza L. (epistola di S. Giovanni). S. Cesario di Arles (*Reg. ad monachos*, 20-21, PL 67, 1102) ordina per le vigilie 3 LL. che chiama *missae*, di tre fogli l'una, e Aureliano, poco tempo dopo, stabilisce più precisamente quali LL. debbano recitarsi alle singole Ore. Ugualmente la *Regula Magistri* (VII sec., PL 88, 1006 ss) per tutte le Ore minori prescrive due LL., una apostolica e una dal Vangelo (sempre riservata all'abbate).

Il *cursus* regolato da S. Benedetto prescrive 3 LL. alle vigilie feriali d'inverno, una breve in quelle estive, 12 nelle domeniche e feste; nelle Lodi, a Vespro e nelle Ore minori la L. deve essere una, breve e recitata a memoria. Il *cursus* benedettino, che era fondamentalmente romano, si affermò con la propagazione della Regola in Occidente (Bäumer, *Histoire du Brév.*, I, 393 ss).

Le LL. si conservarono sempre lunghe. S. Cesario e Aureliano di Arles avevano prescritto che fossero di 3-4 fogli (*Regula ad monachos*, l. c.). Una analoga misura dava S. Benedetto (*Regula monast.*, 42) per la lettura di Compieta, che deve essere considerata come L. corale. A Cluny si leggeva in due notti la epistola *ad Romanos*, in una settimana il *Genesi*, in sei notti tutto *Isaia*.... (*Consuetud. Clun.*, I, 1, PL 149,6 43 ss.).

Col sec. XIII comincia una forte tendenza ad abbreviare le LL. Si manifesta nell'*Officium capellae papalis*, che s'impone presto per la sua co-

modità: nasce il *Breviarum*, diffuso specialmente per opera dei Frati Minori, che spesso sostituiscono le LL. scritturistiche con le *Legendae* allora molto in fiore. Con i moti umanistici del sec XV vengono altre riforme Alessandro VI e Giulio II permettono LL. che finallora non erano nel Breviario, ma che sono latinamente migliori. Nella riforma proposta da Quiñonez (sec. XVI) si hanno nel Breviario 3 sole LL. (dal V. Test., dal N. Test., dai Padri), che però ridiventano lunghe; il N. Test. si legge quasi per intero. Nuove riforme si introducono con Pio V, e poi sotto Clemente VIII con Gavanti–Bellarmino.

Finalmente Pio X pone mano alla riforma delle LL., come di tutto il Breviario: le LL. scritturistiche ricevono un posto in ogni Ufficio, essendosi data una nuova distribuzione del materiale delle LL.

BIBL. — S. BÄUMER, *Histoire du Bréviaire*, vers. Biron, Paris 1905. — C. CALLEWAERT, *Breviarii Rom. liturgia*, Bruges 1939. — M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturg.*, II (Milano 1946). — MARTÈNE, *De antiq. monachor. ritibus*, I-2 (Anversa 1765). — v. sotto LEZIONARIO.

LEZZOLI Raimondo, O.P. (1655-1705), n. a Milano, entrò nell'Ordine domenicano a Roma. Partito pel Tonchino (1678), fu nominato vescovo di Oleno e vicario apostolico del Tonchino Occ. (1698), dove morì. Lasciò parecchi lavori di morale in lingua annamita. — STREIT-DINDINGER, *Bibl. Miss.*, VI, n. 1471, p. 424. — GENTILI, *Memorie di un domenicano in Cina*, Roma 1887, 405 ss. — *Misiones Dominicanas*, 2 (1919) 299-300.

L'HÔPITAL o *L'Hospital* (*de*) **Michele**, uomo politico francese (c. 1505-1573), n. nel castello di La Roche presso Aigueperse, m. nel castello di Bellevat. Compì gli studi a Padova e, tornato in Francia, fu avvocato (1533), consigliere al Parlamento. Rappresentò la Francia al conc. di Trento (1547-48), divenne sovrintendente delle finanze (1554) e finalmente cancelliere di Francia (1560), succedendo all'Olivier. In questa sua carica, durante i regni di Francesco II e Carlo IX, collaborò colla reggente Caterina de' Medici per trar profitto a favore della monarchia dalle lotte tra cattolici e ugonotti. L'editto di tolleranza e la mancata promulgazione dei decreti tridentini sono dettati da questa politica suggerita da Caterina de' Medici. A L'H è dovuto l'editto del 1561 che sospendeva le persecuzioni per motivi religiosi, e il colloquio di Poissy (agosto 1561) tra teologi cattolici e protestanti, che non ebbe risultato. Non passò mai al protestantesimo, benchè la moglie, la figlia e il genero fossero ugonotti, ed egli stesso fosse accusato di fare il doppio gioco. Nel 1568, vigilia della terza guerra civile, L'H. lasciò la corte; qualche mese dopo la notte di S. Bartolomeo, fu costretto a dare le dimissioni da cancelliere.

Fu oggetto di aspre critiche, ma più ancora di altissimi encomii. Già Montaigne e Brantôme, lui vivente, lo collocarono accanto ai sapienti più famosi dell'antichità e lo proposero come modello a tutti gli uomini di Stato; si ammirò in lui l'eroe della prudenza politica, della tolleranza, del buon senso.

Negli ozii, si applicò alla poesia latina, non senza gusto. — *Oeuvres*, a cura di DUFEY, Paris 1824-25, 5 voll.; importanti per la sua biografia e per la storia del tempo sono le *Lettere*, le *Memorie*, il *Testamento*. — LEVESQUE DE POUILLY, Londres (Paris) 1764. — BIOGRAFIA UNIV., XXXII (Ven. 1826) 381-92. — DUPRÉ-LASALE, *M. de L'H. avant son élévation au poste de chancelier de France*, Paris 1875-99, 2 voll. — ENC. IT., XXI, 27. — A. SEITTE, *Un apôtre de la tolérance*, Montauban 1891. — C. F. ATKINSON, London 1900. — A. E. SHAW, ivi 1905. — H. HAMPHOUX, Paris 1900. — A. BUISSON, Paris 1950.

LIA, figlia maggiore di LABANO (v.), fatta fraudolentemente entrare nel talamo nuziale di GIACOBBE (v.) al posto di RACHELE (v.). Era di venustà inferiore alla sorella minore avendo gli occhi languidi, privi di quella vivacità di colore tanto gradita agli orientali. Condotta in Canaan, pur essendo meno prediletta di Rachele, superò la rivale nella fecondità regalando al marito 7 figli: Ruben, Simeone, Levi, Giuda, Issacar, Zabulon e Dina. Alla sua morte, fu sepolta nella caverna di Abramo (Gen XXIX 16-35; XXX 17-21; XLIX 31).

LIAZARI Paolo († 8-II-1356), canonista bolognese « dei più serii che si trovassero al mondo » (Muratori). Insegnò nello studio di Bologna (1321), dove era membro (dal 1319) del « collegium judicum », e disimpegnò brillantemente ardui e onorifici incarichi. Nel 1325 lo troviamo a Perugia, nel 1333 di nuovo a Bologna; fu anche ad Avignone, capo di una ambasceria inviata da papa Benedetto XII. Lasciò *Repetitiones* su alcuni capi delle Decretali (Siena 1493; Venezia 1495), *Quaestiones* (Venezia 1496) e vario opere manoscritte. — J. F. VON SCHULTE, *Gesch. der Quellen u. der Literatur des kanon. Rechts*, II (Stuttgart 1877) 246 s, con bibl. — ENC. IT., XXI, 29. — TIRABOSCHI, *Storia della letter. ital.*, V-2 (Ven. 1795) 337-39.

LIBANESE (*Congregazione di S. Antonio*). v. ANTONITI, MARONITI.

LIBANIO, n. e m. ad Antiochia (314-393), famoso retore che insegnò (dopo il 340) a Costantinopoli, poi (344-48) a Nicomedia, e (354) ad Antiochia. Dalla sua scuola uscì S. Giovanni Crisostomo. Gli fu condiscepolo ad Atene S. Gregorio Nazianzeno. Scrittore copioso e polito, lasciò, in greco, una cinquantina di declamazioni (Μελέται), 64 orazioni (Λόγοι), parecchie esercitazioni (Προγυμνάσματα), notizie su Demostene, 1544 lettere. « Più che interesse letterario l'enorme opera di L. presenta importanza storica, essendo un'ottima fonte per la vita privata e politica del sec. IV; ma in molta parte è vanità retorica o puro esercizio scolastico, di quella retorica che non offre interesse neppure per l'erudito » (ENC. IT., XXI, 30 *a*). Per la sua eloquenza godette immenso prestigio, anche presso i cristiani, che apprezzavano la sua urbanità e signorile tolleranza, non temendo ormai più le sue difese della cultura pagana.

Con Simmaco, Macrobio, Claudiano e pochi altri, L. rappresenta il pallido crepuscolo della classicità pagana soverchiata dallo splendore d'arte e di pensiero del cristianesimo. È documento notevole dell'ambiente culturale contemporaneo e della malinconica reazione sofistico-illuministica pagana contro la nuova religione.

Fu ammiratore, amico e apologista del suo discepolo GIULIANO Apostata (v.). Questi ne aveva letti tutti gli scritti durante il forzato soggiorno di Nicomedia, e, conosciuto personalmente L. ad

Antiochia nell'estate del 362, quivi aveva vissuto familiarmente con lui per otto mesi. Con Giuliano L. fu in assidua corrispondenza, dopochè Giuliano era stato innalzato al grado di Cesare; di lui possedeva numerose lettere, che amava come suo unico conforto e che mostrava a tutti con orgoglio: forse si deve appunto a L. la prima collezione dell'epistolario di Giuliano. Gli era legato da intima affinità spirituale per il culto entusiastico della paganità. L. non ebbe la trista taccia di « apostata », perchè non fu mai « fedele »; forse fu meno fanatico di Giuliano e più sincero; in compenso, fu anche più « retore » di lui, ossia meno appassionato e più superficiale. Brillante e vuoto, alieno dalla meditazione profonda, privo di sensibilità per i problemi del pensare e del fare, stette pago di quella fede che l'educazione esclusivamente letteraria gli aveva trasmesso, in una con l'ammirazione per l'ellenismo classico. Che un uomo, d'altronde colto e fine, ancora nel IV sec. dopo Cristo, presti fede all'Olimpo greco, senza avvertirne, o, quanto meno, senza purgarne le grossolane incoerenze, non costituisce problema, quando quest'uomo è soltanto un dilettante artista della parola, una mediocrità mentale vestita di splendori letterari.

Naturalmente, l'adulazione per la pazza politica di Giuliano gli creò spesso dei guai; come quando poco mancò che non finisse nell'Oronte, perchè, nel 362, ebbe l'improntitudine di difendere l'operato della corte imperiale durante la carestia di Antiochia.

Talora ebbe anche l'encomiabile coraggio di giovare alla causa cristiana, quando la persecuzione di Giuliano raggiunse disgustosi effetti; insistette presso le autorità pagane per ottenere ai cristiani protezione e trattamento equo, intercedette per i cristiani perseguitati e invocò la tolleranza. Forse era soltanto buon gusto e senso estetico dell'eleganza liberalistica, che si sentiva offeso dagli orrori della persecuzione: ma era pur sempre un atteggiamento simpatico.

BIBL. - Edizioni delle *Opere*. MORELL, Paris 1606, 2 voll.; REISKE, Altenburg 1791-97, 4 voll.; G. C. WOLF, Amsterdam 1738 (corrispondenza); R. FÖRSTER, Leipzig 1903-27, 11 voll., con gli indici a cura di RICHSTEIG (ivi 1923) che curò anche l'ediz. postuma (1927) del vol. IX: è l'ediz. migliore; O. SEECH, *Die Briefe*, in ordine cronologico, Leipzig 1906. — La corrispondenza tra L. e S. Basilio, anche in PG 32, 1077-1100.
Studi: v. ENC. IT., XXI, 30 *b*. Aggiungi J. MISSON, *Recherches sur le paganisme de Libanios*, Louvain 1914. — A. LAUBE, *De litterarum Libanii et Basilii commercio*, Breslau 1913. — P. DE LABRIOLLE, *La réaction payenne*, Paris 1942[3], p. 428-33. — G. BARDY, *La question des langues dans l'Eglise ancienne*, I (Paris 1848) 138.

LIBANO. Regione sud-occidentale della Siria, comprendente il gruppo montagnoso del L. e parte dell'Antilibano, costituitasi in repubblica autonoma (*Republica Libanese*) il 26-XI-1941. Capitale, Bairut.

I. Nella Bibbia, L. designa il famoso monte della Siria media (in ebraico *Lĕbānōn* = « il bianco », e in arabo *Gebel Libuan* = « m. bianco » per l'aspetto biancastro delle sue rocce di calcare e anche per le nevi che coprono le sue cime per buona parte dell'anno). Il L. si estende per una lunghezza di circa 175 km. dalla regione di Tiro fino sopra Tripoli, ed è separato dai monti della Galilea dal fiume Nahr el-Kārimiyye. Si divide in due catene: l'*occidentale* o L. propriamente detto, e l'*orientale* o *Antilibano* che termina verso Damasco. Le vette principali sono: *Gebel Makmal* (m. 3052), *Naba el Miskîzeh* (m. 3059), *Dahr el Qodib* (m. 3063). Di fronte a questa ultima vetta s'erge il *Gebel el Arz* = « la montagna dei cedri » (m. 2348) dove ancor oggi si può ammirare la più bella foresta di cedri del L. Nel V. Test. il L. è ricordato appunto per la grande abbondanza dei suoi cedri (I Re X 27; II Par I 15; IX 27); le proprietà di questi alberi — altezza, bellezza, maestosità, profumo, ecc. — servono agli autori sacri per innumerevoli confronti e simboli.

Fra le due catene del L. e dell'Antilibano si estende una fertile vallata percorsa dal fiume Leonte. Quasi tutta la zona del L. è pittoresca, diligentemente coltivata, con campi disposti a terrazze. Vigne con vini squisiti e cereali abbondanti costituiscono la ricchezza del paese. — Cf. A. LEGENDRE in *Dict. de la Bible*, IV, col. 227-234.

II. La storia religiosa e politica del L. si inserisce in quella della SIRIA (v.) e dei FENICI (v.) e, si può dire, è costituita dalla somma delle storie parziali delle sue città e dei suoi innumerevoli gruppi etnico-religiosi. Questi vi affluirono e vi si conservarono perchè in quelle regioni impervie trovarono le condizioni migliori per difendere le loro autonomie. La compagine nazionale fu sempre molto lassa e fragile. Sicchè, dopo il periodo in cui fiorirono Sidone e Tiro, il paese cadde facilmente in preda a popoli stranieri: Assiri (sec. VIII a. C.), Babilonesi, Persiani, Macedoni (Alessandro Magno), Egiziani (Tolomei), Seleucidi, Romani (64 a. C.) che lo incorporarono nella provincia di Siria, Arabi (dal 634 d. C.) di varie dinastie (Umayyadi, Fatimiti, Selgiucidi, Ayyubbidi...) e di varie sette religiose, Crociati, Malemucchi, Turchi (1516)... Nullameno le unità interne del L. conservarono sempre una larga autonomia organizzandosi in piccoli Stati sotto dinastie locali. Durante il dominio ottomano, prevalsero i Banu-Ma'n della setta islamica dei Drusi, dalla fine del sec. XVI al 1679 quando subentrarono i Sihab, sunniti. Dopo una breve occupazione egiziana (1831-40), la Turchia governò direttamente la regione, dividendola in due circoscrizioni: quella dei drusi musulmani e quella dei maroniti cristiani. Tra questi due gruppi maggiori scoppiarono lotte sanguinose (eccidio dei maroniti nel 1860), che provocarono l'intervento francese: la Porta fu indotta a concedere al L. l'autonomia amministrativa sotto un governatore cristiano.

Nel 1920 fu costituito lo Stato del « Grande L. » affidato in mandato alla Francia (1922) dalla Società delle Nazioni. Esso nel 1926 si diede una costituzione repubblicana, spesso modificata e anche sospesa (1932-36, 1939-43). Nel 1941 il L. veniva occupato da truppe degaulliste e britanniche e proclamava la sua indipendenza (già promessa entro 3 anni nel 1936 in un trattato con la Francia che non venne da questa ratificato). Dopo l'adesione del L. alla « Lega dei paesi arabi » (1945) e in forza dell'accordo franco-inglese per l'evacuazione del Levante (1945), le truppe francesi abbandonavano il territorio (31-XII-1946).

Conquistata così una effettiva indipendenza, il L.

si trovò di fronte a gravissime difficoltà, come la resistenza contro le ambizioni arabe di costituire la « Grande Siria », la guerra contro lo Stato d'Israele (conclusa con l'armistizio del 13-III-1949), e soprattutto l'organizzazione interna ostacolata dall'estremo frazionamento in gruppi non solo religiosamente ma anche etnicamente e storicamente assai diversi e spesso ostili fra loro.

III. Statistiche. Superficie, kmq. 10.170. Popolaz. (nel 1950), 1.241.598 ab.

Religioni. I cristiani (di varie confessioni) sono 672.888 (i più della metà), così divisi: A) Cattolici 445.379, di cui 355.182 *maroniti*, 65.850 *melkiti*, 13.310 *armeni catt.*, 6420 *siri* (con alcuni *caldei*), 4607 *latini*; B) Cristiani non cattolici 227.509, di cui 133.130 *ortodossi*, 59.120 *armeni non catt.*, 25.954 *protestanti*, 9305 *giacobiti* o *siro-monofisiti*. — Non cristiani, 568.710, di cui 555.827 *musulmani* (252.240 sunniti, 224.388 sciiti, 79.219 drusi), 6677 *ebrei*, 6226 di *altre religioni*.

IV. Circoscrizioni ecclesiastiche cattoliche. *A*) Per gli Armeni. Sede *vescov.* Bairut o Berito (23-VI-1928 e 25-I-1928), diocesi patriarcale del patriarca di Cilicia degli Armeni.

B) Per i Latini. *Vicariato apost.* di Aleppo o Berea, Halab (1762), resid. in Bairut.

C) Per i Maroniti. *Patriarc.* di Antiochia, con Gibail e Botri o Batrun (1848), diocesi patriarc., resid. in Bekorki. *Arciv.* Bairut (serie episcopale dall'anno 1577). *Vesc.*: Eliopoli o Baalbek (sec. XVII), resid. anche in Aramun al Monte Libano: Sidone o Saida (unita a Tiro nel 1838, separata il 18-II-1900), resid. in Beit-Eddin; Tiro (1838); Tripoli del Libano o Tarabulus al-Garb (sec. XVII), resid. anche in Karm Sada.

D) Per i Melchiti. *Patriarc.* Antiochia con Damasco dioc. patriarc., resid. in Damasco. *Metrop.* Tiro o Tir o Sur (sec. II, vescovi cattolici dal 1683), con *suffrag.* Cesarea di Filippo o Paneade o Baniyas (sec. IV, ristabil. 25-II-1886), Sidone (vescovi cattol. dal 1683), Tripoli del Libano (secolo IV, ristab. 21-III-1897).

E) Per i Siri. *Patriarc.* Antiochia. *Vesc.* Bairut, dioc. patriarc.

F) Per i Caldei. *Ammin. apost.* per il Libano e per la Siria. — v. ORIENTALI, ARMENIA, MARONITI, MELCHITI, SIRIA, CALDEI, PATRIARCATI.

Dal 22-III-1947 i cattolici del L. hanno un *Nunzio apost.* con sede in Bairut: AAS 39 (1947) 233. Il 17-III-1947 il primo inviato straordinario e ministro plenipotenziario del L. presso la S. Sede presentava al Papa le credenziali: v. ivi p. 124-27.

V. Attualità. La Chiesa cattolica, come le altre religioni, godono nel L. ampia libertà, garantita anche dalla nuova legge sulla competenza delle giurisdizioni religiose (11-IV-1951). Cf. *L'Osserv. Rom.*, 23-VIII-1951. La struttura del Parlamento libanese è schiettamente confessionale: ogni confessione vi ha un numero di seggi proporzionale alla sua entità numerica.

La maggioranza cristiana è ora seriamente minacciata dai musulmani, favoriti dall'incremento demografico e dalle emigrazioni. Una fortissima percentuale di Libanesi è oggi costituita da emigranti, in America, in Africa, in Australia, assistiti da sacerdoti libanesi; solo negli Stati Uniti vi sono 49 parrocchie di rito maronita e 35 di rito greco-cattolico. Ora, la maggioranza degli emigrati è formata da cattolici. Perciò i cristiani del L. hanno accolto con gioia la decisione del governo (1949) di riconoscere la nazionalità libanese agli emigranti che hanno optato per essa secondo il trattato di Losanna del 24-VI-1923; il loro diritto di cittadinanza è stato riproposto anche nel primo congresso degli emigrati libanesi (Beirut, 7-VIII-1950), ma il problema non è ancora risolto.

La vita cattolica nel L. ha fatto in pochi anni grandi progressi, grazie all'apostolato dei sacerdoti locali, delle Congregazioni religiose europee e indigene. Segnaliamo alcune di queste ultime e qualche iniziativa caratteristica.

1) La *Società dei Missionari di S. Paolo* (Paolisti melchiti) fu fondata (15-VIII-1903) da mons. Germano Muàccad, nel convento di S. Paolo, che sorge in Harissa (a 28 km. da Beirut) all'ombra della « Vergine del Libano » svettante sulla sommità del monte. Conta oggi c. 200 membri. Grande impulso diede ad essa l'ultimo superiore generale (dal 1922), P. Antun Habib († 1951), che aprì lo scolasticato per gli studi filosofici e teologici (1931), indi fondò il Seminario minore (1938) e il maggiore (1941), e poté veder costituite due missioni. Le sue benemerenze vennero riconosciute anche dal governo libanese, che gli conferì la « medaglia del cedro ». Con mons. Sayegh patriarca melchita di Beirut (già suo confratello), aveva fondato (1936) anche la Congregaz. femminile melchita delle *Suore di N. Signora del perpetuo soccorso*. Gli scopi dei Paolisti sono: la predicazione, l'unione delle Chiese orientali a Roma, la buona stampa. Hanno una tipografia (di S. Paolo, ad Harissa), che stampa il mensile *Al-Mascarrat* da essi redatto e diretto (dal 1910), organo del patriarcato melchita di Beirut, libri liturgici e religiosi arabi e francesi, studi unionistici, classici arabi, molto diffusi.

2) Le *Suore dei SS. Cuori di Gesù e Maria*, dette volgarmente *Gesuite* o *Maryamat* (Marie), nacquero dall'unione (agosto 1874) di due Congregazioni affini per spirito e per scopi: le *Maryamat* fondate a Bikfaya (1853) dai gesuiti Paolo Riccadonna e Raimondo Estève, e le *Povere Figlie del S. Cuore* fondate dallo stesso Riccadonna a Muallaqat Zalhé (Bekaà).

La comunità interrituale, le cui costituzioni furono approvate nel 1931 dalla S. Congreg. per la Chiesa orientale, conta più di 400 religiose (368 insegnanti, 32 novizie nel 1949), che attendono alla istruzione ed educazione della gioventù femminile, nonchè all'insegnamento del catechismo nei villaggi. Possiede 62 scuole dove insegnano più di 200 suore (e laici). Esse collaborano, tra l'altro, all'opera di P. Cortbawi (v. sotto), dirigono il collegietto dell'univers. cattolica di Beirut e alcuni dispensari. Hanno scuole anche in Siria. Nel 1948 alcune si trasferirono in Canadà per assistervi i figli degli emigrati libanesi. La casa madre è a Bikfaya.

3) Le *Suore francescane della Croce* formano una Congregazione fondata (1926) dal cappuccino Giacomo da Ghazir, a Jall-el-Dib (5 km. da Beirut), di fatto inaugurata l'8-XII-1930 quando mons. Giannini, allora delegato apostolico e vicario apostolico del vicariato latino di Aleppo, autorizzò le suore a portare pubblicamente l'abito delle Terziarie francescane e ad aprire un noviziato.

L'istituto è affiliato all'Ordine dei Cappuccini e segue la Regola del Terzo Ordine regolare di S. Francesco. Lo scopo iniziale: assistere sacerdoti, malati, poveri, in una col fiorire delle fondazioni,

venne mirabilmente allargandosi a tutte le opere di misericordia corporale e spirituale. La Congregazione, approvata e canonicamente eretta dall'amministratore del vicariato apostolico latino di Aleppo (1949), nel 1949 contava 111 religiose, con 9 novizie e una trentina di postulanti (di diversi riti, in prevalenza maronite, anche una drusa), che a Jall-el-Dib, Biakut, Deir-el-Qamar, Beirut... attendono all'assistenza di sacerdoti, infermi, malati, alienati, fanciulli anormali, mendicanti di ogni rito e religione in 2 asili, 1 mendicicomio (Beirut), 1 orfanotrofio, 2 scuole, 1 ospedale (Antelias, dal 1946). La casa madre col noviziato è a Jall-el-Dib, e il postulandato a Biakut (Saydat-el-Bir). Cf. *L'Osserv. Rom.* 22-X-1949, 12-IV-1951.

4) Per promuovere l'unità di apostolato e quindi fecondare l'azione, fu costituita (6-XII-1942, nel presbiterio di S. Marone in Beirut) l'*Association amicale du clergé*, ove si raccolgano i sacerdoti cattolici di ogni rito, allo scopo di « conoscersi, di amarsi, di coordinare gli sforzi sacerdotali per meglio servire la Chiesa ». La differenza di riti e di razze, la diversa educazione clericale impartita nei diversi Seminari e Collegi religiosi, favoriscono divergenze o isolazionismi rituali, che ritardano l'azione pastorale. Attraverso una seria formazione interiore e culturale, per l'attuazione della quale vengono forniti agli iscritti libri e riviste, la Associazione vuole liberare i sacerdoti dalle preoccupazioni che nutrono l'egoismo, e procura loro, in pari tempo, i mezzi di cura nelle malattie e di riposo nella vecchiaia.

Essa, oltre all'approvazione dei vescovi, ricevette la benedizione di Pio XII. Per il futuro sono in progetto una casa per le vocazioni, che faciliti il reclutamento seminaristico; la creazione, in varie regioni del L. di centri di vita comune; l'edizione di opere varie di ascetica, di catechismo e di agiografia, destinate al clero.

5) « La *scuola* è per il missionario la porta d'ingresso ai villaggi fedeli o infedeli, e la sorgente d'ogni bene. Con la scuola v'è tutto un apostolato di conversioni da organizzare e da sviluppare nei villaggi scismatici e infedeli, numerosi nel L.

L'apostolato diretto è difficile e pericoloso. L'apostolato indiretto per mezzo della scuola è facile, sicuro, efficace ». Così scriveva in un rapporto del 1931 il gesuita P. Joseph Delore di Lione (1873-1944). Il quale, stabilitosi a Ghazir, consacrò quasi tutta la sua vita sacerdotale alle piccole scuole primarie delle montagne libanesi. Le scuole governative mancavano durante l'epoca ottomana fino al 1914; quelle aperte durante il mandato francese erano poche, mal curate e d'intonazione laica. Già prima del Delore, altri Gesuiti avevano aperto una dozzina di scuole presso i centri più importanti. Il Delore si consacrò invece alle scuole nei villaggi perduti tra le montagne. Dopo la guerra 1914-18, che distrusse gran parte della sua opera, riaprì 38 scuole, col concorso di benefattori francesi e dell'alto commissariato francese nel L.; alla sua morte ne lasciava 47 in piena attività. Una sessantina di villaggi beneficiarono delle sue scuole, nella regione di Junieh, Ghazir, Jebail, Batrun, quasi tutti maroniti, troppo piccoli perchè una comunità religiosa vi si potesse installare. Gli alunni erano in gran maggioranza maroniti, con alcuni greci uniti e qualche infedele metuali. Oggi, per ristrettezze finanziarie sono ridotte a 25; ma cattolici e acattolici del L. supplicano che altre se ne riaprano. Le scuole di P. Delore, affidate a insegnanti accuratamente selezionati e preparati, sono anche scuole di catechismo, focolai di vita cristiana per fanciulli e adulti. Cf. *L'Osserv. Rom.*, 7-VII-1949.

6) Nel campo della scuola notevole concorrenza ai cattolici fanno i protestanti. Nell'agosto 1951 si avevano: 921 alunni nelle scuole elementari cattoliche, e 217 nelle scuole elem. protestanti; 1120 nelle scuole medie catt., e 1599 in quelle protestanti; 1387 nella università cattolica S. Joseph di Beirut (68 teologia, 449 medicina e farmacia, 672 giurisprudenza, 31 scienze politiche, 112 ingegneria, 55 lingue orientali), e 735 nella univers. protestante di Beirut.

Fin dal 1843 i Gesuiti si erano stabiliti a Ghazir per fondarvi il Seminario, cui fu presto aggiunto il Collegio, destinati a preparare i sacerdoti di tutti i riti dell'Oriente. Rifiorendo l'opera dopo i massacri del 1860 (anche i Gesuiti vi lasciarono 5 vittime), il Seminario e il Collegio vennero trasferiti a Beirut (1875), che andava affermandosi come centro intellettuale, religioso, commerciale. (La sede di Ghazir fu adibita a noviziato dei Gesuiti, a scuola, e dal 1934 a Seminario centrale maronita diretto dai Gesuiti). A Beirut l'istituzione si sviluppò e nel 1881 riceveva da Leone XIII il titolo canonico di università col diritto di conferire i gradi accademici, la laurea in filosofia e teologia. Si aprirono in seguito le facoltà di medicina (1883), di farmacia (1889), di lettere orientali (1902) e poi di odontoiatria, ostetricia, diritto, scienze politiche, ingegneria, corsi di specializzazione... per studenti di tutte le confessioni. Grande fama si meritò la sua tipografia (già fondata da un gruppo di missionari nel 1853). Ad essa si deve il primo giornale di lingua araba, *Al-Bashir* (dal 1875), grammatiche, dizionari (come il notissimo *Munjed*), l'edizione della Bibbia, la « Biblioteca araba scolastica », l'enciclopedia libanese, un recente « Codice cristiano del lavoro » (di mons. Sav. Caracciolo, 1950), gran numero di opere religiose, letterarie, scolastiche, scientifiche, artistiche, pregiate anche fuori del mondo libanese, tanto è vero che parecchie istituzioni di altri paesi ricorrono ad essa per avere edizioni orientali di sicuro valore scientifico. Volendo assicurare la esatta scrittura araba dei testi, con felice innovazione adottata da tutte le tipografie arabe, creò un tipo di caratteri in cui gli accenti vocalici sono fusi col corpo della lettera.

L'università protestante è una fondazione americana (1866), filiazione del « Syrian protestant college ».

All'elevazione culturale libanese attendono anche: (dal 1943) una Accademia di Belle arti (musica, drammatica, architettura, pittura, lettere); il Cenacolo libanese (centro di conferenze culturali per un pubblico scelto); il Conservatorio di musica (fond. 1910).

7) La *Città degli apprendisti libanesi* è una fondazione del P. Antonio Cortbawi, sorta (in Hazmié, sobborgo di Beirut) per preparare i ragazzi abbandonati d'ambo i sessi alla vita con una appropriata educazione morale e istruzione professionale. L'opera, cui collaborano sacerdoti maroniti e (dalla fine del 1945) le Suore dei SS. Cuori (v sopra), comprende: l'*artigianato* (fondato il 17-III-1942), che prepara i piccoli operai, a gruppi di tre

sotto la direzione di un maestro, ai vari mestieri (meccanica, falegnameria, tipografia, legatoria...); le ragazze apprendiste, guidate dalle dette Suore, si esercitano nel cucito e nei lavori domestici; il *dispensario* (fond. 1946), diretto da una suora diplomata, offre ai malati l'assistenza di medici specialisti e medicine, in attesa di trasformarsi in un vero ospedale; l'*Opera delle piccole operaie* (fond. 1947), con due rami (uno a Hazmié nell'interno della «Città», l'altro a Beirut) dà una formazione cristiana e sociale alle ragazze che lavorano nelle officine, e pubblica il bollettino «La jeune ouvrière»; la *tipografia* (fond. 1948), già affermatasi nel L., pubblica, oltre il citato bollettino e «A-Chira» (organo ufficiale della gerarchia cattolica dell'Oriente), una serie di opere cattoliche religiose e sociali da diffondersi a basso prezzo in tutto l'Oriente.

Il geniale istituto ha una rivista settimanale: «Noi operai del paese». In esso regnano carità, onestà, lealtà e serenità. Ogni ragazzo ospitato, dopo una certa istruzione fino a circa 13 anni, viene indirizzato all'apprendistato del mestiere per il quale si sente più adatto. Dopo un tirocinio di 6 mesi, diventa «operaio», e vien considerato uomo: porta calzoni lunghi, guadagna da sè il proprio mantenimento, risparmia, si dirige, sia pure sotto l'affettuosa vigilanza del direttore. Il senso della responsabilità e della lealtà divengono sue guide: quando uscirà, oltre la somma che avrà risparmiato, avrà un tesoro di abilità, di pratica, di onestà da renderlo prezioso elemento della società cristiana libanese.

8) Un segno della vitalità cattolica nel L. si ebbe anche nell'assistenza prestata ai profughi palestinesi. Quando, col ritiro anticipato delle truppe britanniche dalla Palestina, quivi si scatenarono lotte sanguinose tra Arabi ed Ebrei, molti Palestinesi di ogni razza e confessione (più di 150.000), a partire dalla primavera 1948 cercarono rifugio nel L. ospitale, che, pur essendo povero, scarso di industrie, afflitto dalla disoccupazione, si prodigò generosamente. In quest'opera si distinsero particolarmente i cattolici, guidati dallo stesso Nunzio apostolico, che ricevettero dal Papa, raccolsero da altre parti e distribuirono viveri (le «cucine del Papa»), vestiti, medicine in gran copia e collaborarono con altre istituzioni (U.N.I.C.E.F., O.N.U., Croce Rossa intern...), nella sistemazione dei profughi. In 2 anni i cattolici spesero in quest'opera 930.000 lire libanesi (203 milioni di lire ital.). Cf. *L'Osserv. Rom.*, 13-VII-1949, 18-VI-1950 (con significative statistiche).

9) Le doti del popolo libanese fanno sperare un prospero avvenire. Ha il culto della libertà, fierezza democratica, generosità, eccellenza di intelletto, gusto dell'arte e di tutte le cose nobili. Ha dato alla civiltà eccelsi artisti, giuristi, filosofi, pedagoghi, storiografi. Ha conosciuto una magnificenza superiore spesso a quella delle più grandi nazioni della storia. Ha il merito di aver conservato nei secoli il proprio spirito di indipendenza, ma anche una tolleranza generosa che gli ha permesso di adottare elementi ed uomini di ogni civiltà, e un elevato senso della propria dignità che lo ha spinto a rifugiarsi sulle montagne, a vivere una vita sobria e dura piuttosto che piegarsi a gioghi indegni. Ha fatto della montagna un giardino a forza di lavoro e di amore ed ha custodito nella solitudine, eroicamente mantenuta, le sue virtù, delle quali è segno e pegno il suo culto alla Vergine Maria.

Bibl. — H. Lammens, *La Syrie. Précis historique*, Beirut 1921, 2 voll. — A. H. Hourani, *Syria and Lebanon. A political essay*, Oxford 1946. — P. Rondot, *Les institutions politiques du Liban*, Paris 1947. — Enc. It., XXI, 30 32; Append. II-2, 192. — G. Jarlot, *Paradoxes libanais*, in *Etudes*, avril 1947, p. 47-60. — Ph. K. Kitti, *History of Syria* (compreso il L. e la Palestina), London 1951.

G. de Vries, *Cattolicismo e problemi religiosi nel prossimo Oriente*, Roma 1944, p. 7-24. — L. Cheikho, *L'hagiologie du Liban*, Beirut 1914. — v. anche le opere di P. Raphaël, *Le rôle des maronites dans le retour des Eglises orientales* e *Le rôle du Collège maronite romain dans l'orientalisme aux XVII et XVIII siècles* (in quest'ultima opera si studiano 43 dotti libanesi alunni del detto Collegio, specialmente i famosi Hecchelensis, Sionista, Hesronita, Assemani). — J. Nasrallah, *L'imprimerie au Liban*, Beyrouth 1948. — v. Siria, Maroniti, Melchiti

LIBAZIONE (dal lat. *libo* = greco σπένδω = ital. *verso*) è termine prevalentemente cultuale. Indica il rito col quale si versava del vino: sulla vittima sacrificata, sopra o intorno all'altare, durante i sacrifici; oppure per terra, durante i banchetti in onore degli dei. È conosciuta nel V. Test. come rito nel Sacrificio (v.) mattutino e vespertino (Es XXIX 40) e S. Paolo (Filip II 17; II Tim IV 6) ne parla figurativamente, alludendo al suo possibile martirio come a una L. di sangue che viene a santificare e perfezionare il sacrificio dei fedeli, cioè la loro vita cristiana. — Bibl. in Enc. It., XXI, 32.

LIBELLATICI, LIBELLI *pacis* o *dei Martiri, dei Confessori*. v. Lapsi.

LIBER Canonum. v. Corpus juris canonici; Diritto canonico. — H. Leclercq in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, IX-1, col. 85-159 e («L. c. Africae») col. 159-178.

LIBER de causis (*Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae*), celebre trattato che fu uno dei precipui veicoli del neoplatonismo nell'Occidente latino (v. Platonismo). Tra il 1167 e il 1187 Gerardo di Cremona a Toledo lo traduceva dall'arabo in latino; questa versione conobbero e commentarono Alano di Lilla, Guglielmo d'Auvergne, Alessandro di Hales, Roberto Grossatesta, S. Bonaventura, S. Alberto M., S. Tommaso, che non risparmiarono all'opera le loro lodi.

Alberto M. in un primo tempo e due mss. attribuiscono lo scritto a un certo Davide Giudeo: opinione ripresa da Steinschneider (1852), poi da D. Kaufmann (1883), J. Guttmann (1902), che identificarono questo Davide col celebre Avendauth (v. Ibn Dawud), autore, con Dom. Gundisalvi (v.), di molte versioni arabo-latine, al servizio dell'arcivescovo Raimondo di Toledo (c. 1126–c. 1151); Avendauth avrebbe composto l'originale arabo, tradotto poi da Gerardo. Senonchè più tardi Alberto M. attribuì l'opera ad Al Farabi (v. Farabi). Un ms. lo dà a Gilberto Porretano (v). S. Tommaso (che nel commentario, lez. IV, ne riconosce l'origine platonica) ed Egidio Romano parlano in modo dubitativo o guardingo; altri lo ritenevano di paternità aristotelica. Il che prova l'incertezza delle opinioni nel sec. XIII. Fr. Pelster nel 1933 ripose la questione critica (*Beiträge zur Aristote-*

Pagina 36 del *L. c.* (cod. Paris. N. A. L. 2171). Da *Analecta Maredsolana*, 1893.

68

SUBSCRIPTIO

Ego qui supra ill indignus prbr
dei gratia electus huius apos
tolicae sedis romanae ecclae
hanc pfessionem meam sicut supra
continet fecimus & iusiurandũ
corporaliter offerens tibi be
ate petre apostolorũ prin
ceps pura mente et conscien
tia oprali [illegible]

Fidei rat ill eps scae catholicae
& apostolicae eccle urbis ro
mae reuerentissimis fratri
b; et dilectissimis filiis seu uni

141

69

uersae plebi di adhoc apostolicae
sedis officiũ dilectissimi filii
ut quod supna gra ita puiden
te ac suffragante puenimus
cũ tanto cordis stupore & hu
militate nos suscepisse debere
ppendimus quantũ ad eius
accessũ nrãm possibilitatem
Incõparabiliter inparem esse
cognoscim(us) · quia neq; p meri
tis pcedentib; hoc nobis con
latũ aduertimus · neq; ppr
sollicitudinẽ gubernandi cõmis
sũ [illegible] : sed clem

142

69

tissimi di nri misericorditer
Inclinata sublimitas hoc fieri
uris obseruationib; annuit · &
diligentiũ nos atq; concurren
tiũ feruitũ · tamquã iugum
pu nob dispensationis inpsser ·
Idcirco kmi pusillitatẽ quam
innob aspicitis crebris oratio
nib; adiuuate pnob apud dm
clementiã cũ flexib; interce
dite ut lnpotentia quae lnno
b ẽ di nri omnipotentia ro
boret · & qui omis filii sui pci
oso sanguine dignatus ẽ re

143

70

dimere etiã nrae fragilitatis
officiũ placatus dignetur
aspicere · uerũ etsi uirtutũ
indoles nequaquã innob ẽ e
uangelicae · tũ atq; aposto
licae fidei salutaris integri
tas inlibata atque secta
xpo annuente etnunc innob
ẽ et eadem fine tenus pma
net · quamquã ergo meri
ta pontificum pdecessorum
nec imitari possumus nec
condigne pensare · horum
tam spiritales regulas &

144

Fac-simili del *L. d.*, da *Analecta Ambrosiana*, 1921.

lesbenutzung Alberts d. Gr., in *Philosoph. Jahrbuch* 46 [1933] 450-63). H. Bédoret, dopo un ampio studio della letteratura manoscritta, così conchiude: « Resta molto probabile che il L. d. c. . ., tradotto dall'arabo in latino da Gerardo di Cremona, è l'opera di Al-Farabi e che quest'ultimo ha utilizzato la *Elementatio Theologica* di Proclo, che si presentava a lui come opera di Aristotele » (*L'auteur et le traducteur du L. d. c.*, in *Rev. néoscol. de philos.* 41 [1938] 519-33, passo citato p. 532). Con che veniva a confermarsi e precisarsi la tesi già emessa da Bardenhewer (*Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute*, Freib. Br. 1882), che riteneva l'opera composta tra l'800 e il 950 in arabo (non già greco tradotto poi in arabo) da un musulmano, che sfruttò la *Teologia* di Proclo. — Cf. anche M. Alonso, *Las fuentes literarias del L. d. c.*, in *Al-Andalus*, 10 (1945) 345-82; cf. J. Doresse, in *Rev. de l'hist. des religions* 131 (1946) 234-38. — Id., *Domingo Gundisalvo y el « De causis primis et secundis »*, in *Estudios ecles.*, 21 (1947) 367-80. — A. Mellone, *Emanatismo neoplatonico di Dante per le citazioni del L. d. c.?*, in *Divus Thom.* (Piac.), 54 (1951) 205-12.

LIBER Censuum *Romanae Ecclesiae*, è il registro dei censi (v. Censo) che chiese, monasteri, vescovati, città, castelli, principati, regni . . . dovevano per vario titolo alla Chiesa Romana. Fu compilato (1192) da Cencio Savelli, « camerarius » di Celestino III (1191-98), poi cardinale diacono e infine papa Onorio III (1216-27), che utilizzò la *Collectio canonum* di Anselmo junior di Lucca, la *Collectio canonum* del card. Deusdedit (1083-87), il *Polypticus* del canonico Benedetto (1140-43), i registri dei censi dei papi Eugenio III (1145-53) e Adriano IV (1154-59), i *Gesta pauperis scholaris Albini* (1189). Si conserva il ms. originale del L. c. (Vat. lat. 8486), copiato per ordine del Savelli da Guglielmo Rollo di St-Jean-d'Angély copista della Cancelleria apost. Il Savelli intendeva offrire alla Curia Romana un registro che servisse « sino alla fine dei secoli » e perciò lasciò tra le varie voci larghi spazi che dovevano essere riempiti dai censi futuri. Il che avvenne: il L. c. ebbe numerose addizioni (già sotto Onorio III), correzioni, aggiornamenti, che indussero a rifondere il testo primitivo, del quale si hanno diverse recensioni fino a Bonifacio VIII. Il L. c. era ancora in uso alla fine del sec. XV.

E' una fonte storica di grande importanza, perchè, informandoci sulle entrate della Chiesa Romana, ci informa in pari tempo sulla estensione e distribuzione dei beni temporali da essa posseduti in proprietà (« *in proprietatem* B. Petri consistentes ») e anche sui monasteri, chiese, regni (Sicilia, Aragona, Castiglia e Léon, Polonia, Boemia, Croazia, Inghilterra . . .) che, pur non essendo vere « proprietà » della Chiesa Romana, erano « *in jus* B. Petri consistentes » e suoi « censuales », essendosi affidati alla sua alta supremazia e protezione (*defensio, tuitio*) e perciò pagavano ad essa tributi, oboli, a vario titolo. Il pagamento del censo offriva ai « censuales », specialmente ai monasteri, immunità temporali, esenzioni, diritti di vassallaggio. — Ediz. critica a cura di P. Fabre-L. Duchesne, Parigi 1889-1910, 2 voll. — P. Fabre, *Etude sur le L. C.*, ivi 1892. — H. Leclercq in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, IX-1, col. 180-220. — M. Michaud in *Dict. de droit can.*, III, col. 233-53.

LIBER Comicus, *Commicus*, Comitis; Comes o Comicus. v. Lezionario. In particolare questo titolo indica il lezionario in uso nella Chiesa di Toledo, che sembra rappresentare l'uso liturgico di tutto il regno visigoto prima dell'invasione araba. L'editore G. Morin (Maredsous 1893) così lo intitola: *L. C., sive Lectionarius Missae quo Toletana Ecclesia ante annos mille et ducentos utebatur*. È preceduto da alcuni pezzi, tra cui un *Orelegium* (orario) e un *Martirumlegium* (calendario). v. l'analisi di H. Leclercq in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, IX-1, col. 220-43.

LIBER Diurnus *Romanorum Pontificum* (titolo ricavato dalla *Collectio canonum* di Deusdedit, il quale sembra a sua volta fondato sull'errata supposizione di un *Diurnum B. Gregorii*), è una raccolta di formule usate e da usarsi nella redazione di alcuni atti pontifici e vescovili, conservataci in tre mss. diversi, non posteriori al sec. IX: 1) il *Vaticano* (= V), il più antico (fine del sec. VIII o inizio del sec. IX), già appartenente al monastero di Nonantola, passato poi a Roma nel monastero di S. Croce in Gerusalemme (dove fu scoperto nel 1646 da Luca Holste), indi all'Archivio Vaticano; contiene 99 formule, ed è mutilo in fine; 2) il *Claromontano* (= C), cioè del collegio gesuitico di Clermont, dove lo portò dall'Italia (1608) il p. Sirmond; si fa risalire alla metà del sec. IX; scomparso con la soppressione dei Gesuiti dopo il 1746, fu recentemente rintracciato e dal 1937 è nel monastero O. S. B. di Egmont (Olanda); contiene 100 formule, 8 delle quali sono nuove rispetto al *V*; 3) l'*Ambrosiano* (= A), della metà del sec. IX, proveniente da Bobbio, donato dal card. Feder. Borromeo alla Bibliot. Ambrosiana; contiene 106 formule, 3 delle quali (le ultime) non comprese nel *V* e nel *C*.

L'origine, la natura, la destinazione della collezione sono tuttora discusse. Si può dire quanto segue:

a) La compilazione non è anteriore al 795 (anno della formula più recente riportata) e non è posteriore all'età dei mss. (sec. IX). Beninteso, essa raccoglie documenti di età diverse; buona parte di essi, forse il nucleo originario che venne via via arricchendosi e modificandosi, è tratta dal *Registrum* di Gregorio M.; non è improbabile che alcune formule risalgano a tempi anteriori.

b) La formazione del L. d. avvenne in tappe successive. Riferendoci all'ediz. critica di Th. von Sickel, *L. d. RR. Pontificum* (dal cod. *V*), Vienna 1889, si ritiene col dotto editore che nel L. d. siano confluite 4 raccolte: *1*) collez. I (formule 1-63 del *V*) costituitasi verso il 625; *2*) appendice I (form. 64-81) della fine del sec. VII; *3*) collez. II (form. 82-99) formatasi sotto Adriano I (772-95); *4*) appendice II (le 8 formule nuove del *C*, ediz. Garnier) dell'inizio del sec. IX.

c) Il L. d. è un manuale, per così dire, di retorica curiale, cioè di schemi letterari, o formule, o moduli generici, in uso e da usarsi nella redazione di atti pontificii o vescovili. Infatti il disbrigo degli affari ecclesiastici si era fissato secondo schemi uniformi per ogni categoria di atti: il redattore trovava già pronte le formule generali da usarsi e non doveva far altro che completarle di volta in volta con la inserzione dei dati particolari di persona, di tempo, di luogo, attinenti al caso. Ad es., per la lettera del Papa all'imperatrice è dato uno

schema con questo indirizzo: « Dominae piissimae filiae *Ill.* [= il nome della destinataria] Augustae, *Ill.* [= il nome del Papa] episcopus servus servorum Dei », e con questa chiusura: « Vestrae pietatis imperium gratia superna custodiat, domina filia », oppure con quest'altra: « Incolumem serenitatem vestram divina conservet majestas, domina filia ». Ora, si credette per lungo tempo (anche dal Sickel) che il L. d. fosse stato compilato nella Cancelleria papale per uso della Cancelleria stessa; se fosse stato destinato ad altri usi, non si capisce perchè vi appaiano, ad es., formule relative alla elezione e alla professione di fede del Papa, che, ovviamente, possono essere utilizzate soltanto dalla Curia Romana. Senonchè già Pitra notava che non tutte le formule sono date per atti pontificii, ma molte sono date per atti vescovili e monastici; di fatto, poi, solo poche formule del L. d. (meno di una decina) risultano usate nei documenti storci pontificii; e di fatto gli atti pontificii sono molto più numerosi e vari di quelli contemplati nel L. d.; del resto i mss. *C* e *A* sono di origine monastica. Sicchè oggi si fa strada l'opinione che il L. d. non è il formulario ufficiale della Cancelleria papale. Non è che una raccolta privata, compilata in Italia, forse nella stessa Roma, probabilmente un manuale di retorica, ad uso delle scuole monastiche per lo studio canonistico-letterario.

Ma poichè i testi raccolti sono storicamente autentici, il L. d. conserva grande importanza per la conoscenza della disciplina ecclesiastica nei secoli VII–IX.

BIBL. — L'ediz. preparata a Roma da HOLSTE sul *V* e *C*, che doveva uscire nel 1650, non fu approvata dai censori; ancora incompiuta alla morte di Holste († 1661), venne sospesa; i fogli stampati furono diffusi soltanto nel 1685 (con le indicazioni: Roma 1658) Ragioni di prudenza consigliarono quel divieto: essendo il L. d. allora considerato testo ufficiale della Cancelleria papale, di veneranda antichità (VII-VIII sec.) e di altissima autorità, si temette che la condanna di papa ONORIO I (v.), contenuta nel formulario della « professio fidei » del Papa, fornisse armi ai nemici della Chiesa e dell'autorità pontificia, specialmente al GALLICANISMO (v.) allora in fase polemica acuta. Tali preoccupazioni seguirono anche l'ediz. condotta da J. GARNIER S. J. sul *C* e annotata (Parigi 1680; Lipsia 1733, Vienna 1762, PL 105,9-120 con dissertazioni, col. 119-173; completata con un *Supplementum* di 8 formule tratte dal *V*, a cura di MABILLON in *Museum italicum*, I-2 [1687] 32 s e in PL 105, 179-82), e durarono fino al secolo scorso. Oggi le citazioni del L. d. si fanno sull'ediz. critica del *V* curata dal SICKEL (v. sopra). — L. GRAMMATICA e G. GALBIATI hanno riprodotto in facsimile il cod. *A*, *Il cod. Ambrosiano del L. d*, Milano 1921.

H LECLERCQ in *Dict. d'Arch chrét. et de Lit.*, IX-1, col. 243-344, con ampia bibl. — L. SANTIFALLER, *Zur L.-D.-Forschung*, in *Hist. Zeitschrift*, 161 (1940) 532 38. — ID., *Zur äusseren Gesch. der Vatik. Handschrift des L. d.*, in *Anzeiger der philol.-hist. Klassed. Akad. der Wissenschaften in Wien*, 17 (1946) 172-212 — W. M. PEITZ, *Methodisches zur Diurnusforschung*, in *Miscellanea historiae pontif.*, II-3 (Roma, Univ. Gregoriana 1940) contro le critiche di Mohlberg e Altaner (1939) sostiene ancora che il L. d. è il formulario ufficiale della Cancelleria pontificia, antichissimo, spesso rielaborato dalla Cancelleria stessa; i nostri tre codici non sono quelli usati in Curia, ma copie di essi. Con questi presupposti il Peitz, trova nel L. d. (formule 73, 83, 84, 85) le testimonianze di un simbolo preefesino nella Cancelleria papale: *Das vorephesinische Symbol der Papstkanzlei*, ivi, 1-1. — J. HUYBEN, *Een verloren gewaand handschrift van der « L. d. RR. Pontificum »*, in *Miscell. hist. A. de Meyer*, I (1946) 255-65. — T. RODAO, *Las formulas de fe pontificias en el L. d.*, in *Miscellanea Comillas*, 2 (1892-1942) [edito 1943] 337-65. — ACHILLE RATTI, *La fine di una leggenda ed altre spigolature intorno al L. d. RR. Pontif.*, Pavia 1913. — R. RITZLER, *Intorno al L. d.*, in *Miscellanea Francescana*, 42 (1942) 77-82.

LIBER Floridus. v. LAMBERTO di S. Ouen.

LIBER Gradualis v. GRADUALE; H. LECLERCQ in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, IX-1, col. 344-54.

LIBER Maiolichinus *de gestis Pisanorum illustribus*, poema epico, in esametri, di 7 libri, composto da Enrico, diacono dell'arcivescovo di Pisa Pietro II (1103-20), per celebrare la vittoria delle armi cristiane, guidate da Pisa, contro i pirati saraceni di Maiorca (1114-15). Il verso è sonante, classico, vibrante di esaltazione della religione cristiana, di Pisa, di Roma. La poesia è scarsa, ma in compenso è rispettata la verità storica dei fatti a cui l'autore era contemporaneo. — Ediz. in PL 163, 513-76 (da UGHELLI, *Italia sacra*, X, 127 ss), col titolo: *Laurentii Veronensis diaconi pisani, De bello balearico, sive rerum in Majorica Pisanorum ac de eorum triumpho Pisis habito a. sal. 1115;* anche in MURATORI, *Rer. It. Script.*, VI (Milano 1725) 111–62 (da Ughelli). L'ediz. migliore è quella di C. CALISSE, in *Fonti per la storia d'Italia*, XXIX (Roma 1904). — Sull'autore, v. *Archivio Muratoriano*, 3 (1906) 125–28 (P. PECCHIAI) e 19–20 (1917) 513–15 (L. A. BOTTEGHI). — G. VOLPE, *Medioevo ital.*, Firenze 1928², p. 65 ss.

LIBER Pontificalis, è la collezione delle vite dei Papi, disposte in ordine cronologico, da S. Pietro († 64 o 67) a Pio II (1458–1464): per solito però il nome si riserva alla parte più antica, da S. Pietro a Nicolò I (858–867).

A) Lo schema delle biografie è semplice, generalmente uniforme nonostante il variare dei redattori: nome del Papa, con qualche particolare, luogo di origine, famiglia, qualche volta il sincronismo di imperatori, re e consoli; note varie che interessano l'archeologia, la liturgia, la storia; ordinazioni fatte dal Papa, data di morte, luogo della sepoltura e durata del pontificato. Molto brevi fino a papa Silvestro, i profili si allungano poi fino a raggiungere, per alcuni Papi del sec. IX, l'aspetto di accurate biografie

B) Edizioni. La « princeps » è quella curata sul Cod. Vat. lat. 3764 da G. BUYS, *Anastasii S. R. Eccl. bibliothecarii Historiae de vitis Romanorum Pontificum a b. Petro Apostolo usque ad Nicolaum I, numquam hactenus typis excussae. Deinde vita Hadriani II et Stephani VI, auctore Guilelmo bibliothecario. Ex bibliotheca Marci Velseri Augustanae rp. II viri* (Magonza 1602). Tra le molte edizioni che seguirono ricordiamo quella di E. SCHELSTRATE (1692) nel primo volume della *Antiquitas Ecclesiae illustrata* presenta in sinossi su tre colonne il catalogo liberiano, il compendio feliciano e il L. P. nel testo di Magonza, colle varianti raccolte da L. Holsten specialmente dal ms. Farnesiano, oggi perduto. Altra edizione pubblicò F. BIANCHINI in 4 voll. (Roma 1718-1735) riprodotta in *Rerum Italicarum Scriptores* (III-

I, Milano 1723) di MURATORI e nella PL del MIGNE (127-128). Degli stessi anni sono le edizioni di G. VIGNOLI (3 voll., Roma 1724-1755), FABROT (Venezia 1729), ECCARD (Lipsia 1723)...

Vere edizioni critiche si ebbero solo con DUCHESNE (*L. P., texte, introduction et commentaire*, 2 voll., Parigi 1886-1892) e MOMMSEN (*Gesta Pontificum Romanorum*, in *Mon. Germaniae Hist. L. P., pars prior*, 1898): ne vedremo le conclusioni. Nel 1925 padre J. M. MARCH pubblicò a Barcellona il testo del L. P. da un ms. scoperto nella biblioteca capitolare di Tortosa (*L. P. prout exstat in codice manuscripto dertusensi textum genuinum complectens hactenus ex parte editum Pandulphi scriptoris pontificii*): la scoperta risale al 1911 e il testo è più antico, più completo e migliore di quelli noti a Duchesne e Mommsen.

C) Problemi critici. Molte e gravi discussioni sorsero tra gli studiosi circa l'epoca, l'autore, le fonti, lo scopo, la cronologia, il valore delle notizie.. del L. P., attesa anche la singolare importanza dell'opera, così descritta dal Duchesne: « L'influenza del L. P. sulla letteratura storica del m. e. è paragonabile all'influenza del papato nel mondo politico dello stesso tempo. Fu subito imitato. Quanto ci rimane dei libri episcopali, dei *Gesta episcoporum* o *abbatum* è stato scritto sul suo modello... È uno dei tre o quattro libri storici che formavano il fondo indispensabile di ogni biblioteca episcopale o conventuale ».

La questione più grave resta quella dell'epoca di composizione del primo nucleo di vite, e conseguentemente la questione del suo autore o compilatore: le soluzioni modernamente proposte (Duchesne, Mommsen) sono tutt'altro che concordi. Siccome nessuno, oggi, risale oltre gli inizi del sec. VI, s'è imposta con quella dell'autore la questione delle fonti scritte.

Fonti. Essendo il L. P. un catalogo dei vescovi di Roma, più o meno arricchito di notizie, aveva un precedente nei cataloghi pontificii. Il più antico (sec. II) tra i noti è quello di EGESIPPO (conservato da Eusebio, *Hist. eccl.* IV, 22, PG 20, 377 ss): un nudo elenco di nomi. Qualche breve notizia compare invece già in quello di IRENEO (Eusebio, *o. c.*, V, 24, PG 20, 505 ss). All'inizio del III sec. la *Cronaca* di IPPOLITO portava un catalogo dei Papi; il testo originale della cronaca è perduto, però se ne conservano due versioni latine: una è nel *Cronografo del 354*, l'altra è premessa alla *Cronaca* di Fredegario. Il catalogo manca in tutte due le versioni della cronaca. Perchè? Per ciò che riguarda il *Cronografo*, certamente perchè era già sostituito dal CATALOGO LIBERIANO (cosiddetto perchè giunge fino a papa Liberio 352-366). Nel IV sec. EUSEBIO per scrupolo di storico conserva due cataloghi diversi nella *Storia eccl.* e nella *Cronaca*. Dello stesso secolo interessano S. OTTATO, S. AGOSTINO, il *Poema contro Marcione* (data discussa), S. GIROLAMO, S. EPIFANIO, gli *Atti* siriaci dei martiri Sciarbil e Barsamia. Importantissimo è il CRONOGRAFO del 354, che contiene tra l'altro la *Cronaca* di Ippolito, il *Catalogo Liberiano* e la *Depositio episcoporum* di Roma: il Catalogo Liberiano è la continuazione del catalogo di Ippolito (mancante) che giungeva fino a Ponziano (230-235). Siamo al primo abbozzo del L. P.: il confronto tra i due testi indica chiaramente che l'estensore del L. P. lo tenne presente nel suo lavoro.

Nel V sec. offrono cataloghi PROSPERO, l'anonimo *Chronicon imperiale*, IDACIO, RUFINO, SOCRATE, SOZOMENO, TEODORETO: nel *Cronografo del 447* la lista papale venne perduta.

Agli inizi del VI sec. è da collocarsi il frammento della biblioteca capitolare di Verona, detto *Laurenziano* perchè scritto da un partigiano dell'antipapa Lorenzo (498–c. 505).

Furono studiati cataloghi, cronache e storie posteriori al sec. VI, perchè, pur dipendendo forse dal L. P., potevano rivelare anche fonti anteriori. Cataloghi latini dei secc. V-VII (malamente pubblicati dai monaci di Solesmes nel 1856), cataloghi greci, inseriti in collezioni del sec. IX ma certamente anteriori, cataloghi orientali che riflettono nell'informazione l'incertezza o la rottura dei rapporti dell'Oriente con Roma. Tra i cronisti hanno importanza per questo studio MARCELLINO, VITTORE di Tunnuna, GIOVANNI di Biclar e il continuatore di Prospero. Di particolare interesse sono le serie dei ritratti esistenti nelle basiliche romane: quelli di S. Giovanni andarono distrutti per gli incendi del 1308 e 1360, quelli di S. Pietro scomparvero nella edificazione della nuova basilica (il Grimaldi, che li vide, ne lasciò la descrizione: risalivano con tutta probabilità all'epoca di Formoso). Restano quelli, sia pur ritoccati, di S. Paolo, che iniziano indubbiamente al sec. V.

Lo studio delle fonti ha portato alle seguenti

D) Conclusioni. a) La Chiesa di Roma, come, del resto, le altre Chiese, ebbe fin da tempi remotissimi il catalogo dei suoi vescovi in forma di *Index*, come userà dire il Mommsen.

b) Per quanto noi possiamo accertare, la tradizione che confluisce nel L. P., inizia da Ippolito, continuato e rielaborato dal Catalogo Liberiano.

E) Autore (del primo nucleo). Per molti secoli la prima parte (da S. Pietro a Liberio) fu attribuita a papa Damaso, sulla scorta delle due lettere di Girolamo e di Damaso, che, a guisa di prefazione, introducono nei codici il nostro libro. Veramente, nonostante le lettere, i codici non danno nel titolo il nome di Damaso fino al sec. XIV, che invece compare comunemente dalla fine di tale secolo (MARTINO POLONO, † 1278, aveva già espressa questa opinione). ONOFRIO PANVINIO, nei suoi *Faustorum libri V a Romulo rege usque ad imperatorem Carolum V* (Venezia 1558), così assegnò le parti del L. P.: *1*) a papa Damaso, da S. Pietro a Liberio; *2*) ad Anastasio bibliotecario, da Damaso a Nicolò I; *3*) a Guglielmo bibliotecario, da Adriano II ad Alessandro II; *4*) a Pandolfo da Pisa, da Gregorio VII a Onorio II; *5*) a Martino Polono, da Innocenzo II a Onorio IV; *6*) a Teodorico di Niem, da Onorio IV a Urbano VI; *7*) a un ignoto, da Bonifacio IX a Martino V.

La designazione di ANASTASIO bibliotecario fu accolta unanimemente, benchè non avesse appoggio di prova alcuna: combattuta poi fin dal sec. XVII, cadde quando si scoprì che la seconda parte del L. P. era nota anteriormente ad Anastasio.

F) Il primo studio veramente critico fu quello del DUCHESNE che ad esso dedicò molti anni di lavoro. Era già acquisito che: *a*) il L. P. è da collocarsi prima di Beda, il quale lo usa nelle sue opere (c. 724); *b*) il Pertz nel 1882 aveva scoperto a Napoli un ms. del L. P., il quale è mutilo alla fine, ma l'*Index* premesso arriva fino a Conone († 687): da qui il nome di « compendio cononiano »,

Il ms. fu giudicato della fine del sec. VII; c) noto era un altro compendio, detto « feliciano » perchè termina con Felice IV († 530): i dotti tuttavia ritenevano che si trattasse d'un testo utilizzato dal L. P. e perciò ad esso anteriore.

Il Duchesne dimostrò invece che il compendio feliciano è un maldestro riassunto del L. P. nella sua prima redazione (scomparsa), per cui il L. P. doveva trovare posto prima del 530. Ad ogni modo, non si doveva andare oltre il 552, anno del ristabilirsi del dominio bizantino in Italia, poichè di nessuno dei gravi mutamenti amministrativi connessi con quel fatto vi è traccia nel L. P.: si veda, ad es., l'inconcepibile (inconcepibile se la data dovesse essere spostata oltre il 552) silenzio circa Liberio a proposito del concilio di Costantinopoli del 381.

Stabilito il termine *ad quem*, il termine *a quo* è dal Duchesne fissato al 500: i silenzi, le confusioni e gli errori, che abbondano nel L. P. fino al 500, sono tali da escludere la mano d'un contemporaneo. Dunque il L. P. apparve tra il 500 e il 530.

Ed ecco l'ultima ricerca, ingegnosissima, di Duchesne. Nel 498 alla morte di papa Anastasio era stato eletto a succedergli il diacono Simmaco La lotta, che la Chiesa Romana aveva iniziato coll'imperatore Zenone a causa dell'*Enotico* (482), sfociò allora nella creazione da parte del patrizio Festo d'un antipapa nella persona dell'arciprete Celio Lorenzo. Nella contesa, Teodorico sentenziò in favore di Simmaco. Ma non cessò l'opposizione accanitissima: l'una e l'altra fazione pubblicava in suo favore libelli e documenti (v. i falsi simmachiani e il frammento laurenziano). Lorenzo riuscì a far collocare il proprio ritratto nella serie dei Papi a S. Paolo, mettendosi nella tradizione della legittimità. I fautori di Simmaco allora avrebbero risposto col L. P. L'ipotesi, giustificata dalla necessità di trovare una ragione dell'opera, è avvalorata da un fatto notevole: le imprecisioni e gli errori nelle notizie dei primi 5 secoli sono quelli stessi che si ritrovano nei libri polemici della fazione di Simmaco. All'età di Simmaco, dunque, Duchesne riporta la prima redazione del L. P.

Lo stesso redattore aggiunse poi le vite di Ormisda (514–523), Giovanni (523–526) e Felice IV (526–530); si noti che a questo momento è da assegnarsi il « compendio Feliciano ». Lo stesso o un altro compilatore, ma contemporaneo, continuò l'opera con le vite di Bonifacio II (530–532), Giovanni II (533-535), Agapito (535-536) e con la prima parte di Silverio (536–37). A riprova, basti il fatto che le annotazioni consolari, interrotte dopo Liberio (cioè dal momento fino al quale le aveva prestate il catalogo Liberiano), riprendono con Ormisda.

G) Agli studi del Duchesne tennero dietro quelli del Mommsen. Per la verità, molti anni prima delle pubblicazioni del Duchesne, il Pertz aveva incluso il L. P. nel piano dei *Monumenta Germaniae Historica* e i Tedeschi sentirono come un'appropriazione indebita l'indagine del francese. Il lavoro era stato affidato al Pabst, che però morì nella guerra del 1870-71 prima di concludere gli studi. La sua fatica fu ripresa dal Mommsen, che nel 1898 pubblicò la prima parte (la seconda, affidata a W. Levison † 1947, non è ancora comparsa). Il Mommsen potè migliorare il testo attraverso un paziente lavoro di sistemazione dei codici, che distribuì in tre famiglie. Convenì sul valore ad essi attribuito dal Duchesne, tolte alcune variazioni che val la pena di rilevare: l'*Index*, che si ritrova nei codici del L. P., non è posteriore ma anteriore al catalogo Liberiano (il Duchesne convenne poi col Mommsen a questo proposito): il compendio Feliciano e quello Cononiano derivano da due testi diversi (derivano dalla prima redazione, diceva il Duchesne). Il Mommsen ebbe a suo vantaggio la possibilità di utilizzare le varianti del codice napoletano IV A 8, raccolte dal Pertz prima che il Mai le raschiasse (poichè si trattava d'un palinsesto); e, ancora, il Mommsen valorizzò le varianti del codice Farnesiano (scomparso, ma le varianti conservate da L. Holsten sono alla biblioteca Vaticana), che il Duchesne aveva trascurato.

La divergenza maggiore tra i due studiosi riguarda la data di composizione: per il Mommsen la prima redazione del L. P. sarebbe posteriore a S. Gregorio Magno, e la seconda redazione sarebbe della prima metà del sec. VII: la vita di S. Pietro gli sembra infatti influenzata dalla lettera di Gregorio M. al patriarca Eulogio. Al Mommsen rispose il Duchesne con *La nouvelle édition du L. P.*, in *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 18 (1898) 381–417, impugnando particolarmente le argomentazioni ricavate dal silenzio di Gregorio di Tours († 594) e di Isidoro di Siviglia († 636).

H) *Importanza*. Come s'è già detto, per i primi 5 secoli non mancano nel L. P. imprecisioni ed errori. Il compilatore per quasi un secolo e mezzo di storia (dalla morte di Liberio alla fine del 400) dovette avere poche e malsicure informazioni: le vacanze della sede pontificia e le durate dei pontificati son tutt'altro che sicure; fittizie le cifre delle ordinazioni; non attendibile l'indicazione del luogo di sepoltura dei Papi. Dal sec VI si ha più sentore di precisione e di sicurezza. Naturalmente, il giudizio non può essere generale, perchè tra tanti redattori e compositori bisognerà badare alla capacità, informazione e serenità personali: per es., lo scrittore della vita di Silverio (536-537) è certamente avversario del Papa e favorevole a Dioscoro, l'antipapa dei tempi di Bonifacio II (530-532). La stessa conservazione d'un unico schema induce facilmente a forme retoriche.

Tenuti presenti questi ed altri ovvii rilievi, resta il fatto che il L. P. rappresenta la più antica storia dei Papi, compilata per lo più da contemporanei; per alcuni Papi è addirittura fonte unica di informazione. Le notizie topografiche, in particolare, lo rendono indispensabile a chi studi la città di Roma nel m. e.: R. Valentini e G. Zucchetti nell'opera *Codice topografico della città di Roma*, II (Roma 1942) 209–340 hanno riunito tali notizie fino a Onorio II (1124–1130).

Bibl. — Oltre le opere citate nell'articolo, cf. l'elenco delle opere del Duchesne in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, IX, col. 354-460, con altra vasta bibliogr. — F. Caspar, *Die älteste Römische Bischofsliste*, Berlin 1926. — M. Buchner, *Zur Ueberlieferungsgesch. des L. P. und seiner Verbreitung im Frankenreich um das IX Jahrh.*, in *Röm. Quartalschr.*, 34 (1926) 141-66. — R. Vieillard, *Les titres romains et lex deux éditions du L. P.*, in *Riv. d'arch. crist.*, 5 (1928) 89-103. — J. M. Lungkofler, *Die Vorstufen zu den höheren Weihen nach del L. P.*, in *Zeitschrift für kath. Theol.*, 61 (1942) 1-19.

LIBER Responsalis. v. RESPONSORIALE; ANTIFONARIO.

LIBER Sacerdotum, scritto alchimico (lat. 6514 della Bibliot. Naz. di Parigi), probabilmente del sec. IX, tradotto dall'arabo, forse di origine spagnuola, attribuito a un certo *Johannes*, contenente ricette per la preparazione di composti chimici, per la trasmutazione degli elementi, per la fabbricazione dei colori e delle pietre preziose: opera di compilazione, dove si riproducono (talora con vocaboli arabi ed espressioni criptografiche) le formule dei testi alchimici antichi e dove affiorano qua e là i risultati delle sperimentazioni dell'autore. Cf. H. LECLERCQ in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, IX-1, col. 481-84.

LIBER Sacramentorum. v. SACRAMENTARII; ORDINES.

LIBER Septimus, Sextus. v. CORPUS JURIS CAN.; DIRITTO CAN.

LIBER Vitae (*L. vivorum*). — 1) v. LIBRO DELLA VITA.

2) v. DITTICI. Per estensione il nome passò a designare i necrologi, gli obituari, gli elenchi dei benefattori della chiesa o del monastero. Cf. *Dict. d'Arch. chrét.*, voci « Antiphone », « Diptyques », « Hymnes ». — F. CABROL, *Les livres de la liturgie latine*, Paris 1930, p. 21 s, 126 ss.

LIBERALE SS. — 1) v. ELEUTERIO, 4. — H. LECLERCQ in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, IX-1, col. 484-89.

2) Secondo la leggenda, un L., oriundo di Altino (Veneto), convertito dal vescovo Eliodoro, difese strenuamente la fede contro gli ariani. Morto il 27 aprile verso il 400, fu inumato ad Altino, indi trasferito a Treviso, di cui è patrono. — ACTA SS. *Apr.* III (Ven. 1738) *die* 27, p. 489 s.

LIBERALE (di Jacopo della Biava, *a Blavo*) da Verona (c. 1445- tra il 1526 e il 1529), celebre miniatore e pittore. Lavorò a Verona (1465); a Monteoliveto di Chiusi (1467-69) e a Siena (1470-74) miniò i corali che si ammirano a Chiusi e nella Libreria Piccolomini. Fu anche a Venezia. Dal 1488 lo ritroviamo di nuovo a Verona. Le influenze di Vincenzo di Stefano, di Jacopo Bellini, di Girolamo da Cremona, del Pollaiolo, del Mantegna, dei nordici, assorbite nei suoi molteplici spostamenti, si fondono nella sua personalità artistica esuberante, amante più della espressività fantasiosa, plastica, quasi barocca, che della esattezza formale e del colore. Si direbbe più uno sbalzatore che un pittore.

LIBERALISMO, suol chiamarsi il sistema di dottrine che nel sec. XIX informò la vita sociale dei popoli civili, e, per molti, anche la vita individuale. La denominazione è tratta dalla aspirazione verso una più larga LIBERTÀ (v.), che il sistema si prefiggeva di realizzare nelle manifestazioni individuali e collettive. È quindi opposizione all'assolutismo prevalso nei secoli precedenti.

Il fatto che il L. potè vincere l'assolutismo e dominare in un secolo glorioso per ogni forma di progresso materiale e scientifico, è già da sè stesso prova esteriore ma significativa della efficacia della sua idea ispiratrice. In realtà l'aspirazione alla libertà ha sempre esercitato sull'animo umano un fascino irresistibile perchè la libertà è « lo maggior dono che Dio . . . fesse creando... di che le creature intelligenti, e tutte e sole, furo e son dotate » (*Paradiso*, V, 19-24), « un dono nobilissimo di natura e proprio unicamente degli esseri intelligenti e razionali » (Leone XIII, encicl. *Libertas*, 20-VI-1888).

Ma la libertà della dottrina cattolica tradizionale è ben diversa dalla libertà del L. Si spiega sotto LIBERTÀ (v.) come e perchè la vera libertà, *ragionevole*, non è un diritto di fare ciò che meglio ci aggrada, ma è facoltà di scegliere, tra i diversi atti umani possibili, quelli che la ragione indica convenienti al fine: è il diritto di fare il proprio dovere, è facoltà del bene. Ora il L. per la sua origine e per le sue evoluzioni fu tratto a snaturare, nella nozione e nelle applicazioni, il vero concetto della libertà.

A) Forme varie di L. Oltre il *L. teologico* (di cui sotto), v'è: il *L. politico-religioso* che professa di rispettare ogni credenza, perchè tutte le considera eguali in faccia allo Stato perfettamente laico (v. LAICISMO); il *L. politico* che riconosce nel popolo la fonte del POTERE (v.) e vuole una larga partecipazione di esso alla cosa pubblica; il *L. civile* che vuole piena libertà di pensiero, di coscienza, di parola, di stampa, di associazione, d'insegnamento; il *L. economico* che propugna la piena libertà di commercio, di scambio, di monopolio, di contratto tra capitale e lavoro. Basti qui qualche cenno su quello politico-religioso, che produce poi le altre forme notate. È descritto egregiamente da Leone XIII (enc. *Immortale Dei*, 1 nov. 1885). Fra i principii su cui si costituisce la società contemporanea « è ritenuto supremo di tutti questo: che siccome gli uomini, considerati in astratto nella loro natura specifica, sono tutti eguali fra loro, similmente lo sono in concreto nell'ordine pratico della vita; ciascuno è indipendente in guisa da non dover sottostare in nessun modo all'autorità altrui, libero di pensare e di fare a talento; niuno ha diritto di comandare agli altri. In una società regolata con tali massime, la sovranità non è altro che la volontà del popolo, il quale, come è assoluto padrone di sè, così da sè medesimo si governa, e sceglie taluni a cui affidare la propria sorte, non però in modo da trasferire in essi vera e propria sovranità, ma piuttosto un ministero da esercitare in suo nome e in sua vece. Di autorità divina non si parla, come se Dio non esistesse, o non avesse provvidenza divina dell'umana famiglia, e non avessero gli individui nè la società alcun obbligo verso Iddio, ovvero come se potesse darsi sovranità che non derivi da Dio la sua origine, la sua forza, la sua autorità. Sicchè, apparisce chiaramente, lo Stato non verrebbe ad esser altro che la moltitudine arbitra e moderatrice di sè stessa; e poichè il popolo è considerato non altrimenti che la sorgente d'ogni diritto e d'ogni potere, è logico che lo Stato si ritenga sciolto da qualunque dovere verso la divinità e che non professi ufficialmente nessuna religione, che non si creda obbligato a cercare quale sia tra le molte la sola vera, che non anteponga una all'altra, ma tutte le lasci egualmente libere fino a che non ne venga danno all'ordine pubblico. Sarà ancora logico abbandonare la religione alla coscienza degli individui, dare piena balìa ad ognuno di seguire quella che più gli aggrada, ed anche nessuna, se così gli piace. Quindi libertà di coscienza, libertà di culto, libertà di pensiero, libertà di stampa ».

Il L. assunse diverse forme e gradazioni.

a) Il *L. assoluto* o *radicale* rigetta del tutto

ogni realtà soprannaturale e quindi ogni legge divina, affermando l'impero esclusivo della ragione singola. Sicchè ognuno è legge a sè stesso, in base a quella morale, detta « indipendente », che sottrae, sotto colore di libertà, l'umana volontà ai precetti della legge divina o naturale. Donde la negazione di ogni autorità dogmatica o politica estranea alla volontà individuale; l'attribuzione della sovranità al popolo mediante il suffragio universale, e del potere al maggiore numero, spinto fino al diritto della rivolta; l'attuazione delle libertà di coscienza, di pensiero, di stampa, di propaganda, di insegnamento..., in forme così assolute da subire soltanto la limitazione prescritta, per le opinioni, dall'art. 10 della Dichiarazione dei diritti dell' uomo, votata dall'Assemblea Costituente francese (26-VIII-1789): « purchè la loro manifestazione non turbi l'ordine pubblico stabilito dalla legge, nessuno deve essere molestato per le sue opinioni, *fossero anche sediziose* ».

b) Un L. più *moderato* ammette che la libertà deve essere regolata dalla ragione e subordinata quindi alla legge naturale. La legge positiva divina (Rivelazione), invece, o vien negata in generale, o vien riconosciuta valida soltanto per regolare la vita ed i costumi privati: in ogni caso è esclusa la sua applicabilità alla vita sociale e allo Stato. Lo Stato, poi, limitandosi a regolare i rapporti temporali, non ha da occuparsi dell'interno delle coscienze e del soprannaturale. Per conseguenza, anche queste forme di L. ammettono l' origine umana e consensuale dell'autorità; adottano una duplice moralità, pubblica e privata; proclamano la separazione fra Chiesa e Stato (v.), la libertà uguale per tutti i culti, le altre « libertà moderne » limitate soltanto dalle corrispondenti libertà altrui.

B) Origini. — *a*) Il L. deriva le sue origini dalla Riforma protestante (v.), come ormai è ammesso dalle più diverse tendenze. La Riforma, introducendo il « libero esame » nel più importante dei problemi, il religioso, dilatò oltre misura la libertà umana, sconvolgendo i giusti rapporti tra Ragione e Fede (v.) e insinuando il principio del Razionalismo (v.). Era naturale che si reclamasse un'assoluta libertà anche di fronte agli altri minori problemi. Donde il sorgere delle più diverse scuole filosofiche, aventi un comune intento: sostituire ai rapporti di gerarchia e dipendenza, di autorità e libertà, indispensabili all'ordine individuale e sociale, che la filosofia classica costruiva a partire da Dio, la piena libertà della intelligenza, della volontà, dei sentimenti, di tutta la Persona (v.) umana da ogni autorità trascendente, esteriore, obiettiva.

b) Ulteriori, gravi sviluppi ebbero queste idee dalla Rivoluzione francese (v.), che, proclamando i « diritti dell'uomo », creò l'assoluta sovranità popolare, rifiutando qualunque altra forma di governo. Le tre parole magiche della bandiera rivoluzionaria: *liberté, fraternité, égalité*, sconvolsero il mondo (anche se venivano tosto smentite dalla tirannia del « governo del terrore » e del governo napoleonico), perchè rispondevano ai bisogni dei popoli, che avevano acquistato coscienza di sè stessi e delle proprie forze. Si accese la febbre della libertà. Si tentò nel trattato di Vienna (1815) di ritornare la società alla primiera condizione; ma il tentativo della « restaurazione » fallì, perchè contrario al processo storico ed alla giustizia. La scintilla della riscossa era già scoccata nella Spagna. Quivi, durante la lotta contro l'imperialismo napoleonico, a fianco dei patriotti, che erano popolo e campagnuoli, sorsero i liberali ritemprati alle idee rivoluzionarie, meno eccitati e più speculativi. Compresero essi che quel movimento giovava alle loro idee riformatrici, e chiesero una centralità dove convergesse l'azione delle giunte disgregate e delle guerriglie isolate; 35 deputati dell'alta società si eressero in giunta centrale ad Aranjuez. Ma, invasa l'Andalusia dalle armi francesi, essi dovettero fuggire (1811). In seguito risorsero più forti i liberali; si radunarono le *Cortes*, dove nobili e clero sedettero senza distinzione fra i rappresentanti delle *Giunte*, e si costituirono come potere sovrano finchè non fosse restituito Ferdinando VII, tradito da Napoleone al congresso di Baiona. Nel 1812 pubblicarono la *Costituzione*, che proclamava sovrano il popolo, religione unica la cattolica, il governo monarchico, inviolabile il re ma con poteri assai limitati. La Camera era unica; le elezioni si facevano dalle assemblee provinciali che mandavano i loro eletti ai distretti, e questi i loro alle province. La nazione che pareva più in ritardo si trovò ad un tratto la più libera di tutte. Questo movimento non era antireligioso: anzi, i liberali spagnuoli insorsero in nome di Dio e della patria.

Ma dove la religione era già indebolita o fuorviata dalle idee razionaliste, il L. prese un carattere di guerra alla religione cattolica che, stranamente, si trovò ad essere accusata come nemica delle riforme politiche, reazionaria, oscurantista, conculcatrice delle sacrosante libertà. In Francia e in Italia, i liberali furono sinonimi di Carbonari e di Massoni, i quali lavorarono prima nelle società segrete, poi, quando i governi furono conniventi, si levarono in faccia al sole. In Italia poi il L. prese un carattere particolarmente astioso verso la Chiesa. Dapprincipio non si manifestò quest'avversione, perchè si aveva bisogno del popolo religioso per raggiungere gli scopi politici. Ma ottenuti questi scopi, i liberali si mostrarono contrarii alla religione cattolica (delle altre non si curarono, perchè sapevano che le avrebbero avute alleate nel loro cammino). Nei paesi cattolici introdussero la libertà di culto, di stampa, di parola, d'insegnamento; le quali « libertà », intese a dovere, non sono irreligiose, ma in mano a governi atei o agnostici furono un'arma potentissima sempre puntata contro la Chiesa. Perocchè, supposto nel sistema liberale lo Stato indifferente ad ogni credenza religiosa, esso non può reprimere gli atti contrarii alla religione, sia pure professata dalla maggioranza dei sudditi; e si sa che i malvagi sono i più audaci e più attivi nell'esporre le loro idee sovversive e nel conquistare il pubblico suffragio e il potere. Così resta impunita l'opera dei malvagi, e non resta libera l'opera dei buoni, i quali, anzi, si vedono calunniati come i nemici della libertà e colpiti da pubblica opinione, stampa, leggi di repressione, spionaggio, carcere. Tutta la storia del secolo passato e del Risorgimento (v.) è piena di questi fatti. L'impressionante fenomeno di mimetizzazione per cui il L. nascose il suo volto bastardo sotto il velo sacro della « libertà » e così potè conquistarsi simpatie e potere, si ripete oggi nel comunismo internazionale che per conquistare le masse ai suoi errori e ai suoi intendimenti politici le ammalia con gli ideali delle rivendicazioni sociali.

c) Completò il guasto la Scienza (v.), o meglio lo scientismo, insuperbito dai grandi successi che

andava riportando in ogni campo. Si diffuse la persuasione che alla intelligenza umana nulla ormai fosse inaccessibile, e quindi che nulla esistesse oltre ciò che era ad essa intelligibile. La scienza credette da un lato di essere giunta, colle nuove conoscenze fisiche, astronomiche, geologiche, biologiche, a spiegare il mondo e l'uomo, senza ricorrere all'opera creatrice e finalizzatrice di Dio; dall'altro lato si convinse che bastassero le forze umane a soddisfare tutte le esigenze, così come provvedeva alle crescenti esigenze materiali il meraviglioso progresso economico, dovuto al progresso tecnico e particolarmente attribuito alla piena libertà di iniziativa proclamata ed attuata dalla nuova scienza economica.

Con che si radicò il senso materialistico nella vita individuale e sociale, lo Scetticismo (v.) verso la Metafisica (v.) del trascendente e verso la religione, anzi l'Indifferenza (v.), che, staccando sempre più nettamente la scienza e la vita dai suoi ancoraggi metafisici e teologici, sottrasse l'uomo alla influenza della retta ragione e della religione, agli stessi vincoli del costume, della morale e dell'ordinamento giuridico, e sostituì agli immutabili principii del giusto, dell'onesto, del lecito quelli soggettivi dell'utile, del godimento, del libito (v. anche Positivismo, Irreligiosità). Si proclamò in particolare « l'affrancamento della persona umana » dall'« asservimento » in cui l'avevano fino allora tenuta la Chiesa e lo Stato, contro i quali, allorchè la diffusione dei nuovi principii permise di passare all'azione, il L. partì in guerra per liberare il popolo dalla loro tutela limitatrice.

C) L. e cattolicesimo. — *a*) Nessun appunto può essere mosso alla concezione cattolica sulla libertà dei singoli e alla azione millenaria del cristianesimo per la difesa di essa. Scriveva, già ai tempi di Leone XIII, un liberale, che non era fra i più moderati: « Non si può negare davvero che la Chiesa cattolica abbia sempre difesa la libertà morale e quella della persona... La definizione che dà della libertà e il concetto che da essa si svolge, sono conformi ai risultati più puri della antica sapienza; ed è pure assai bene chiarito il necessario rapporto fra la libertà e la legge, ordinamento della ragione, necessario appunto perchè l'uomo è libero » (Att. Brunialti, in prefazione al vol. V, sulla *Libertà*, nella « Biblioteca di scienze politiche », p. 133).

Il cristianesimo è il vero L : non c'è libertà senza verità, e non c'è verità senza Dio e senza Cristo, che ci donò la vera libertà dello spirito. (v. Libertà cristiana). La Chiesa tutelò e promosse, contro le tirannie del paganesimo, la libertà di coscienza, sottraendo la coscienza alla schiavitù dell'errore, del peccato e all'ingerenza dello Stato, la libertà politica prescrivendo ai sudditi l'obbedienza dentro i limiti della giustizia e alle autorità il rispetto della giustizia, la libertà civile spezzando le barriere che separavano i padroni dagli schiavi e il ricco dal plebeo, la libertà domestica togliendo all'uomo il diritto iniquo che gli dava piena facoltà sulla donna e sui figli. La donna fu proclamata soggetta non serva dell'uomo; furono perfino tollerati i matrimoni tra cristiani ed infedeli; non venne abolita d'un colpo la schiavitù, il che sarebbe stato impossibile, ma gli schiavi erano considerati come parte della famiglia, tutti eguali davanti a Dio, e capaci di ascendere alle cariche più alte; ognuno si sentiva obbligato a soccorrere l'altro, tanto che vi fu per un tempo nella Chiesa di Gerusalemme un collettivismo spontaneo... La Chiesa stessa nel suo organismo apparve nella storia come istituzione squisitamente liberale: tutti i fedeli erano fratelli; i capi dovevano considerarsi come ministri degli altri: nelle adunanze non v'era distinzione tra il dotto e l'ignorante, tra il nobile e il plebeo, tra il romano e il barbaro; molti Papi e vescovi sono d'origine popolana; nei concilii siedono i rappresentanti della Chiesa come in un parlamento; le elezioni dei vescovi e dei pontefici si facevano coi suffragi del clero e del popolo... Santo L. cristiano, che con le necessarie modifiche imposte dall'evoluzione storica, si mantenne sempre nella prassi e nella dottrina della Chiesa. La quale non ha mai condannata la libertà conforme a giustizia e al vero progresso dei popoli. Ad es., già Pio VII, vescovo d'Imola, in una pastorale del Natale 1797 scriveva: « La forma di governo democratico adottata da noi, dilettissimi fratelli, non è in opposizione con le massime fin qui esposte, nè ripugna al Vangelo; esige, anzi, tutte quelle sublimi virtù che non s'imparano che alla scuola di Gesù Cristo, le quali, se saranno da voi religiosamente praticate, formeranno la vostra felicità, lo splendore e la gloria della vostra repubblica... La sola virtù perfezionante l'uomo e che lo dirige a quel sommo oggetto, di cui non si può pensare il migliore, questa sola, avvivata da lumi naturali e compita con l'insegnamento del Vangelo, sia il saldo fondamento della vostra democrazia » (Artaud, *Storia di Pio VII*, ed. ital., Lucca 1837, I, p. 40). E Leone XIII, nella enc. *Libertas*, del 1888, dice: « Non è vietato prediligere governi temperati di forme democratiche, salva però la dottrina cattolica circa l'origine e l'uso del potere. Purchè siano adatte a fare il bene dei concittadini, niuna delle varie forme di governo è riprovata dalla Chiesa; essa vuole bensì ciò che è pure voluto da natura, che si stabiliscano senza offendere il diritto di alcuno, e specialmente rispettando le ragioni della Chiesa stessa... Neppure disapprova la Chiesa, salva sempre la giustizia, il volere l'indipendenza della propria nazione da straniera e dispotica signoria. Neppur condanna chi voglia farsi propugnatore d'una giusta autonomia e procurare alle città più larghi mezzi di pubblico benessere. Di giuste franchigie civili fautrice fedelissima fu sempre la Chiesa, di che fan testimonio i Comuni d'Italia, che acquistarono ricchezza e nome glorioso in tempi in cui la salutare influenza di essa era, senza contrasto alcuno, penetrata in tutte le parti dello Stato ». Lo stesso Leone XIII in una lettera ai Francesi (16 febbraio 1892) li esortò a riconoscere tutti la repubblica e a renderla cristiana con la concorde partecipazione alla pubblica cosa.

b) Ciò che nelle libertà civili e politiche la Chiesa condanna non è nè la giusta aspirazione alla libertà, nè le giuste applicazioni che i vari tempi da essa derivino, ma è lo spirito che a tale aspirazione ha impresso il L. e le applicazioni che non siano conformi ad onesta, legittima libertà. Negare l'autorità divina, come fa il L. radicale, o anche solo prescindere da essa nella vita sociale e politica, come fa il L. più moderato, quasi che Dio non esistesse, e società e Stato non avessero alcun dovere verso di lui; parificare ogni religione, la vera e le false, tutte combattendole o ignoran-

dole, non può essere ammesso non solo dalla Chiesa, ma nemmeno dalla retta ragione, la cui eco è il sentimento comune dei popoli, che, non solo per Leone XIII (encic. *Libertas*), ma anche per la più parte degli stessi liberali, è voce irrefragabile di natura, che deve dominare e dirigere le altre forze nel determinare le azioni umane.

È per le singole forme di libertà Leone XIII enumerava i fatti donde appare la grandissima « influenza della Chiesa nel mantenere e tutelare le libertà civili e politiche dei popoli ». Anche al presente, le limitazioni che la Chiesa richiede alle libertà professate dal L., mentre le ridurrebbero entro i confini della onesta e legittima libertà, renderebbero « più sicuri da pericoli e sopra più salde basi costituiti gli Stati » (*Immortale Dei*), perchè « i mali dell'età nostra, nè pochi nè leggeri, sono scaturiti da quelle libertà medesime che tanto si propagano e nelle quali parve si contenessero i germi di saviezza e di gloria » (*Libertas*). Limitazioni rese facilmente attuabili dalla larghezza e dal senso di concretezza che la Chiesa dimostra in fatto, per, cui ad es., la Chiesa non esclude « alcuna delle forme di governo in uso... e neppure, in sè stessa, la partecipazione più o meno larga dei cittadini all'andamento della pubblica cosa »; persino nel campo strettamente religioso, pur ferma in *tesi* nel principio opposto, non condanna in *ipotesi* « quei governi che per qualche ragione o di bene da ottenere o di male da evitare, tollerano di fatto i differenti culti nel loro Stato ».

c) Che le limitazioni richieste dalla Chiesa alle singole libertà moderne professate dal L. non fossero dettate da oscurantismo o intransigenza, come pretendevano i liberali, ma fossero frutto di profonda saggezza, il tempo, sempre galantuomo, si è già incaricato di dimostrarlo. Le conseguenze della sfrenata libertà che il L. ha scatenato in ogni campo, privato e pubblico, individuale e sociale e anche nel campo economico, indussero e inducono pensatori, politici e le stesse rappresentanze di tutti gli Stati a frenare le cosiddette libertà moderne con restrizioni spesso assai maggiori di quelle reclamate dalla Chiesa. Ad es., ciò che obbiettava la Chiesa ai postulati liberali della separazione fra Stato e Chiesa e della libertà di insegnamento, ritorna, per bocca di un pensatore estraneo alla dottrina cattolica (Ugo Spirito) in un'opera molto autorevole (Enciclopedia Ital. Treccani): « Libera Chiesa in libero Stato, è vero, ma questo è il problema: come possono esservi due libertà, due poteri?... L'agnosticismo è impossibile, e si converte in anticlericalismo più o meno esplicito ». È quanto all'insegnamento: « Per rimanere nella libertà occorre la scuola agnostica, neutra o laica, che insegna senza insegnare, che dà gli strumenti senza adoperarli, che divide la scienza dal pensiero, il dato dalla sua consapevolezza. Una contraddizione, che di solito, sotto la menzogna della laicità, fa entrare nella scuola illuminismo, poi positivismo, razionalismo, empirismo, anticlericalismo, e via dicendo; fa della scuola pubblica un contraltare della scuola confessionale, in nome di una sedicente libertà di insegnamento ».

d) Naturalmente, il L., nelle sue forme più sistematiche, pur negando ogni religione particolare, in special modo il cristianesimo e tutte le religioni rivelate, si atteggia esso stesso a religione. Tale può denominarsi, « ben inteso, quando si attenda all'essenziale ed intrinseco di ogni religione — che risiede sempre in una concezione della realtà e in un'etica conforme — e si prescinda dall'elemento mitologico, pel quale solo secondariamente le religioni si differenziano dalle filosofie. La concezione della realtà e l'etica conforme del L. erano generate... dal pensiero moderno dialettico e storico; e a conferirgli carattere religioso non vi bisognava altro, perchè personificazioni, miti, leggende, dommi, riti, propiziazioni, espiazioni, classi sacerdotali, paludamenti pontificali e simili non appartengono all'intrinseco e malamente vengono astratti da particolari religioni e posti come esigenze di ogni religione... La libertà, ossia l'umanità... è l'unico ideale che abbia la saldezza che ebbe un tempo il cattolicismo e la flessibilità che questo non potè avere, l'unico che affronti sempre l'avvenire e non pretenda di concluderlo in una forma particolare e contingente... ».

Da questa descrizione del liberale B. Croce, la « religione » del L. appare identificata con la filosofia — la quale a sua volta, per Croce, è la filosofia di Hegel (v.), dialettica e storica, corretta dai suoi epigoni —. Invero, la filosofia è sempre pensiero « religioso » in quanto determina l'Assoluto, Dio, come fine (metafisica), e le norme del comportamento umano atte a raggiungerlo (etica). Senonchè, primamente, la vera Religione (v.) non è la filosofia di Croce (v. Idealismo). Inoltre, non è soltanto « filosofia », cioè « pensiero religioso », ma anche « pratica » di vita individuale e sociale che traduca in « azioni » di bene, cioè in « virtù », le norme del pensiero etico. A torto il L. nega le manifestazioni esteriori, individuali e sociali, del sentimento religioso, che, in generale, sono ben fondate dalla stessa filosofia naturale e ampiamente confermate dalla storia delle religioni, le quali, anzi, sogliono conferire ai riti e alle espressioni religiose private e pubbliche maggior valore che non meritino. Infine, solo per un presupposto e indimostrabile Razionalismo (v.) il L. rifiuta ogni Rivelazione divina (v.), ogni realtà soprannaturale, e perciò ogni religione positiva, considerandola come mito e superstizione imposta violentemente alla ragione autosufficiente. Così la religione del L. pretende costituirsi senza Bibbia, senza dommi, senza precetti, sottratta a ogni gerarchia di magistero, di giurisdizione, di ordine, senza Chiesa, senza liturgia, e si fa beffe del peccato originale, della Redenzione, della grazia, dei Sacramenti, delle sanzioni future... Purgata da questi cosiddetti miti, rimane una religione astrattistica, generica, soggettiva: Indifferenza (v.) rispetto a tutte le forme particolari di religione: Individualismo (v.) estremo, assai più spinto di quello protestante: Morale laica indipendente (v.), lasciata alla capricciosa autodeterminazione individuale. Cioè, in definitiva, Irreligiosità (v.) e immoralità: in una parola, anticristianesimo.

Perciò si comprende come la Chiesa facesse al L. una « opposizione radicale »: il cattolicismo è « la più diretta e logica negazione dell'ideale liberale, e tale si sentì e si conobbe e volle recisamente porsi fin dal primo delinearsi di quell'ideale, tale si fece e si fa udire con alte strida nei sillabi, nelle encicliche, nelle prediche, nelle istruzioni dei suoi pontefici e degli altri suoi preti, e tale, salvo fuggevoli episodi o giuochi di apparenze, operò sempre nella vita pratica, e può per tale ri-

guardo considerarsi prototipo o forma pura di tutte le altre opposizioni » (B Croce).

D) Anche nel campo economico, che, per la sua rigida tecnicità, pare il meno suscettibile dell'influenza cattolica, e che dalla scuola economica classica era stato fondato sulla assoluta libertà sciolta da ogni impaccio e da ogni intervento esterno d'indole morale, associativa o statale, il tempo ha dato ragione alle critiche mosse al L. dalla Chiesa in numerosi documenti, come le encicliche *Rerum novarum* (15-V-1891) e *Graves de communi* (18-I-1901) di Leone XIII (v.), il *Motu proprio* (18-XII-1903) di Pio X (v.), l' enc. *Quadragesimo anno* (15-V-1931) di Pio XI (v.). Oggi i miti della scuola economica liberale del *laisser faire laisser passer*, dell'*homo oeconomicus*, dell'assoluta libera iniziativa privata, concorrenza e proprietà, dell'indipendenza dell'economia dallo Stato e dalla morale, sono ovunque caduti o stanno per cadere; e il sistema economico liberale, affidato al libero giuoco delle parti interessate, che si risolveva nel contrasto e nella lotta delle classi, è sostituito o dall'opposto sistema collaborazionista delle corporazioni, o dall'intermedio sistema dell'economia regolata o controllata dallo Stato.

Il L., dopo un periodo di largo sviluppo, dovuto alla parte buona del suo contenuto, ha dovuto gradualmente retrocedere dalle posizioni che aveva conquistate nel nome santo della libertà, ma che non potè conservare perchè la libertà del L., per l'errata concezione iniziale, si era fatalmente tramutata in licenza.

E) Un infelice tentativo di conciliare i postulati liberali della Rivoluzione colla dottrina cattolica, fu fatto dal cosiddetto L. cattolico, che si oppose tanto al conservatorismo dei « legittimisti » francesi, dei « carlisti » spagnuoli, dei « clericali cattolici » d'Italia, quanto al settarismo rivoluzionario anticlericale del L. progressista. I cattolici-liberali si dissero appunto « conciliatoristi ».

Dopo il 1815 nell'avversare i governi ristaurati i liberali tutti erano concordi, sebbene con intenzioni diverse. E poichè i liberali anticlericali celavano con cura la loro guerra contro la Chiesa, i cattolici-liberali si congiunsero ad essi; così le rivoluzioni del 1830 in Francia, del 1833 in Spagna, del 1859 in Italia furono fatte dai liberali di tutte le gradazioni. Quando però, ottenuto il trionfo, i liberali veri cominciarono a svelare i loro disegni, dei cattolici-liberali moltissimi si separarono passando ai « clericali », oppure isolandosi; altri restarono uniti nel campo politico coi liberali più moderati, formando un partito designato nei nuovi governi parlamentari col nome di « destra ». Dove trovò appoggio nei conservatori, come in Germania, in Austria, in Spagna, la destra prevalse; dove fu abbandonata a sè stessa, come in Francia e in Italia, dovette soccombere ai liberali progressisti o di sinistra. I cattolici-liberali si credevano benemeriti di ambedue i partiti estremi, perchè senza il loro concorso i liberali non avrebbero promosso le riforme moderne e senza la loro opposizione i clericali sarebbero stati sterminati. Invece i clericali li esecravano quali traditori del loro partito e causa principale della loro sconfitta; non meno li odiavano i liberali veri disprezzandoli come maschere del L.

Eppure appartennero a questo partito uomini insigni per dottrina e per retta intenzione. Di essi e, in generale, dei cattolici militanti scriveva ammirando e consigliando il Manzoni (*Osservaz. alla mor. catt.*, II, 1): « Contro di questi si rivolgono gli uni e gli altri, e credono di scoraggiarli e di proferire la loro condanna, mentre rendono loro la più gloriosa testimonianza, dicendo cioè che essi scontentano tutti i partiti. Felici se essi amano gli uni e gli altri, se, posti in una posizione così difficile, sentono che non vi si possono sostenere che coll'aiuto di Dio, se dai contrasti che soffrono cavano motivi di speranza e non di orgoglio, se li sopportano come pene meritate per i loro falli, se, persuasi di sopportarli per la verità, tremano pensando quanto siano indegni di un tale incarico, se non rivolgono un occhio di desiderio e di invidia agli applausi del mondo, se non li spregiano per un sentimento di superbia, se non desiderano la confusione dei loro avversari d'ogni genere ma la loro concordia, aspettando con ogni pazienza i momenti del Signore ».

Lo stesso Cavour non era « laicista » come lo intendono i liberali estremisti. Prescindendo da alcune personali opinioni filosofiche e religiose — che risentivano della moda inglese del tempo — Cavour prendeva i capisaldi della politica ecclesiastica dai cattolici di Francia che si definivano liberali (Lacordaire, Ozanam, Montalembert) e la formula di battaglia « Libera Chiesa nel libero Stato » è, appunto, alla lettera, del Montalembert. Cavour pensava che l'èra dei concordati era finita perchè vedeva in essi il mezzo di perpetuare, nella società d'oggi, le transazioni e i compromessi dell'antico regime: come Montalembert, non poteva prevedere che l'èra dei concordati si sarebbe rinnovata, ai giorni nostri, in modi del tutto diversi. Cavour non dava significato di ostilità alla Chiesa a quel concetto di « separazione » dello Stato che egli talvolta associava alla formula di Montalembert. Come, del resto, negli Stati Uniti (il cui esperimento di libertà era oggetto di ammirazione per molti cattolici), la separazione non significò mai agnosticismo di Stato nè, tanto meno, settarismo massonico. Cavour non voleva che la riunione di Roma al regno d'Italia fosse « interpretata dalla gran massa dei cattolici d'Italia e fuori come il segnale della servitù della Chiesa »; se il Papa, a Roma, fosse « ridotto alla carica di grande elemosiniere o di cappellano maggiore » il danno sarebbe gravissimo tanto per la Chiesa quanto per la nazione. In più luoghi si vede bene il pensiero del Cavour, che nei colloqui del Lambruschini è riassunto così: « In un assetto regolare della vita nazionale, alla *libertà di separazione* deve succedere la *libertà di concordia*, vale a dire la distinzione amichevole delle due potestà, effettuata in modo che i loro reggitori operino ciascuno nei propri confini, senza intralciarsi l'uno con l'altro, e si riguardino come *cooperatori* e *conservi* in una grande opera, quella di condurre al perfezionamento e all'ordinato e civile stato dell'uomo morale e del cittadino ».

La storia del cattolicesimo liberale è ancora da farsi o, quanto meno, da rettificarsi contro la storiografia di moda che aggiudica esclusivamente al L. anticlericale il merito delle riforme moderne. Per il Belgio, v. l'interessante studio di H. Haag, *Les origines du catholicisme libéral en Belgique (1789-1839)*, Louvain 1950.

Il L. cattolico, più che una forma di L., rappresentava una tendenza di quei cattolici che, pur

ossequienti alla dottrina della Chiesa sulla derivazione naturale, e quindi divina, della società e della autorità, e sulla necessità di conformare tutte le azioni umane, anche sotto l'aspetto della libertà, alle leggi naturale e divina, tuttavia, persuasi che la verità nulla abbia a temere ma tutto da guadagnare dalla libertà, sostenevano essere, nelle attuali condizioni della società, auspicabile per la religione e per la Chiesa il regime comune della libertà per tutti, che avrebbe liberata la Chiesa da ogni soggezione al potere civile, avrebbe assicurato anche ad essa piena libertà di discussione, di insegnamento, di propaganda, e l'avrebbe posta in condizione di far trionfare la verità sull'errore.

Ma avvenne troppo spesso che per la paura di restare in coda al movimento del progresso, molti cattolici liberali si mettessero troppo avanti, assumendo in dottrina e nella pratica posizioni equivoche o eterodosse circa le questioni dottrinali, storiche, politiche, allora dibattute: LIBERTÀ di coscienza (v.) e TOLLERANZA religiosa (v.), rapporti tra RAGIONE E FEDE (v.), tra SCIENZA e religione (v.), oggettività e soggettività della FEDE (v.), autorità, tradizione e libertà, fissità e storicità dei DOGMI (v.), INFALLIBILITÀ pontificia (v.), conc. VATICANO (v.), il MAGISTERO eccles. (v.), il « sillabo » di PIO IX (v.), valore della TEOLOGIA scolastica (v.), della SCOLASTICA (v.) e del MEDIOEVO (v.), la Chiesa e il PROGRESSO (v.), l'« oscurantismo » conservatore, l' EDUCAZIONE libera (v.), CHIESA E STATO (v.), il POTERE temporale del Papa (v.), la Chiesa e il RISORGIMENTO (v.), l'« ultramontanismo » . . .

Iniziato in Francia, specialmente per opera del LAMENNAIS (v.) e attorno a lui, sciol tosi dopo l'encicl. *Mirari vos* (15-V-1832), colla quale GREGORIO XVI (v.) condannava il L. di ogni specie, ripreso in veste più mitigata dopo la favorevole campagna dei cattolici francesi che portò alla legge Falloux sulla libertà d'insegnamento (15-III-1850), il L. cattolico nel primo decennio del secondo impero francese si estese notevolmente anche fuori di Francia (come dimostrarono i due Congressi cattolici internazionali tenuti a Malines nel 1863 e 1864), così da indurre PIO IX (v.) a nuovamente denunciare e condannare, colla encicl. *Quanta cura* e con l'annesso sillabo (8-XII-1864), gli errori del L. (cf. DENZ.-B, 1777-80), che erano in parte condivisi o non sufficientemente ripudiati dal L. cattolico. Cf. anche le encicliche di LEONE XIII (v.) *Immortale Dei* (1-XI-1885) e *Libertas* (20-VI-1888).

BIBL. — v. le voci e i personaggi cui nel testo si rinvia.

A) F. CAPPELLO, *Summa juris publici ecclesiastici*, Roma 1923, p. 178 s, 263-65. 276-82. — C. CONSTANTIN in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 506-629, con ampia bibl. (sul L. cattolico). — M. BENDISCIOLI, *La Chiesa dall'assolutismo al L.*, Milano 1951. — E. Y. HUGHES, *La Chiesa e la società liberale*, Roma 1952 (a p. 289-302 bibliogr.). — F. SARDA, *Le lib. est un péché*, Paris, Téqui. — P. PAVAN, *L'ordine sociale. Ragione e rivelazione*, Roma 1944², p. 52 ss, — F. VITO, *L., collettivismo e dottrina sociale della Chiesa*, in *Vita e Pens.*, 30 (1947) 712-21, circa le posizioni di W. ROEPKÉ (v. ivi, *L. e cristianesimo*, p. 580-86), esponente del « neo-L. », che, distinto il « L. storico », ormai in piena decadenza, dal « L. universale », che rappresenta i valori più elevati della cultura cristiana, vede in questo il sistema capace di illuminare e alimentare la storia futura.

B) G. DE RUGGIERO, *Storia del L. europeo*, Bari 1946⁴. — W. A ORTON, *The liberal tradition*, New-Haven, London, Oxford 1945. — H. J. LASKI, *Le lib. européen du moyen-age à nos jours*, vers. dall'inglese, Paris 1950. — F. WATKINS, *The political tradition of the West A study in the development of modern liberalism*, Cambridge (Mass) 1948. — R ARON, *L'homme contre le tyrans*, Paris 1946. — F. RUFFINI, *Diritti di libertà* (con testi e 51 costituzioni), Firenze 1946 — J. P. STEFFES, *La concezione moderna dello Stato nella sua formazione storico-filosofica*, vers. it., Brescia 1934.

C) F. PICCOLO, *I liberali italiani dopo il 1860* (scritti di Cavour, Crispi, Mancini, Bonghi, de Meis, Correnti, de Sanctis, Ricasoli, Peruzzi, Minghetti, padre Curci, Jacini, Silvio Spaventa, Sella, Zanichelli, Berti, Orlando, Giolitti, Boselli, Sonnino, Salandra), Firenze, Sansoni. — PIERINI, *La genesi del L.*, Prato 1889. — G. SEMERIA, *L'eredità del secolo*, Genova 1900. — MODANESI, *Il L., suoi errori e mali effetti*, Ferrara 1886. — C. CANTU, *Storia universale*, Torino, Pomba, XVIII-XX, passim. — Numerosi articoli e cronache in *La Civ Catt.* v. gli indici. — FOSSI, *Italiani dell'Ottocento*, Firenze 1942 (Rosmini, Capponi, Manzoni, Lambruschini, Tommaseo); per Rosmini, presentato come liberale democratico, v. a correzione BULFERETTI, *A. Rosmini nella Restaurazione*, Firenze 1942. — G. SORANZO, *Presupposti della rivoluzione del 1848 in Italia*, in *Vita e pens.*. 31 (1948) 78-83 — Cenni sullo stato attuale del Partito liberale ital., in *Aggiornam. sociali*, genn. 1952, p. 15-20.

D) E. MIREAUX, *Philosophie du libéralisme*, Paris 1949. — L. DIEZ DEL CORRAL, *El lib. doctrinario*, Madrid 1945. — J. DONOSO CORTES, *Ensayo sobre el catolicismo, el lib. y el socialismo*, Buenos Aires-Mexico 1949. — R. A SMITH, *A liberal window on the world*, London 1946. — D D. RUNES, *A bible for the liberal*, New-York 1946. — M. R. COHEN, *The faith of a liberal*, saggi, New-York 1946 L. SALLERON, *L'économie libérale*, Paris 1949. — F. A VON HAYEK, *Individualism and economic order*, Chicago 1949. — ID , *L'inéluctable choix: société libérale ou collectivisme totalitaire*, Paris 1947. — P. FERRARO, *L'economia liberista di massa*, Roma 1948. — F. BOILAT, *La société au service de la personne*, Saint-Maurice 1945. — M. GOUDARD, *La défense du libéralisme*, Paris 1945 — P, LHOSTE-LACHAUME, *Réhabilitation du lib.*, Paris 1950 (ingenuamente entusiasta per il L., presentato come panacea di tutti i mali sociali, e ingiusto verso il cattolicesimo sociale). — F. BURZIO, *Essenza e attualità del L.*, Torino 1950.

E) K. LACHMANN, *The renaissance of the individual*, London 1947. — W. BEVERIDGE, *Perchè e com sono liberale* (nuovo L., pianificazione politico-sociale, giustizia internaz., libertà interna), Milano 1947. — B. CROCE, *L'idea liberale*, Bari 1945. — ID., *Libertà e giustizia*, ivi 1945. — J. DEWEY, *L. e azione sociale*, vers. it , Firenze 1946. — ID., *Individualismo vecchio e nuovo*, vers. it., ivi 1948. — C. RUIZ DEL CASTILLO Y CATALAN DE OCÓN, *Lo vivo y lo muerto en la idea liberal*, discorso, Madrid 1947. — H. M. KALLEN, *The liberal spirit* (la libertà nel mondo moderno), New-York 1948. — E. HEIMANN, *Freedom and order*, New-York 1948. — G. A. BECH, *Retrospect on lib.*, in *The clergy Rev.*, 31 (1949) 1-14. — J. H. HALLOWELL, *The decline of lib. as an ideology* (con particolar riguardo alla Germania), Berkeley 1943.

F) A. PIETRA, *Storia del movimento cattolico liberale. La prima generazione (1815-1870)*, Milano 1948. — P. ALATRI, *Profilo storico del cattolicesimo lib. in Italia*. I, *Il Settecento, giansenismo, filogiansenismo e illuminismo cattolico*,

Palermo 1950. — J. Lecler, *Les catholiques libéraux et la question sociale en 1848*, in *Etudes*, février 1948, p. 145-65. — P. Haubtmann, *Trois dates d'hist. religieuse: juillet 1830, février, juin 1848*, ivi, mai 1948, p. 145-68. — H. Haag, *Les origines du catholicisme libéral en Belgique (1789-1839)*, Louvain 1950. — A. Simon, *L'Eglise et la Constitution belge en 1864*, in *Rev. d'hist. eccl.*, 46 (1951) 113-26. — Id., *L'Eglise cath. et les débuts de la Belgique indépendante*, Wetteren 1949. — J. E. Acton, *Cattolicesimo lib. Saggi storici*, Firenze 1950, vers. ital. con introduz. di P. Alatri.

LIBERALISMO Teologico (*Protestantesimo liberale*). E' il sistema protestante che riduce le religioni positive e in particolare il cristianesimo nei limiti delle possibilità naturali e delle evidenze razionali. E' una sua applicazione il L. *politico* (v. sopra), che è una dottrina dello Stato (v.) e una forma di governo, secondo le quali il reggimento della vita pubblica o astrae dalle convinzioni religiose dei sudditi, o equipara le religioni e le Chiese, senza preferirne alcuna. Il L. nel dogma è l'estrema conseguenza del principio che erige il giudizio privato a criterio ultimo della fede: nessuna autorità esterna, neppur quella della Bibbia, può sostenersi davanti alla sovranità assoluta della ragione (v. Razionalismo, Ragione e fede, Deismo, Illuminismo, Laicismo).

I liberali si oppongono, come tendenza, ai *mistici* e agli *ortodossi*. I « mistici », ad es. i Metodisti e i Battisti, considerano la fede come un vivace sentimento, un'esperienza intima, una commozione profonda congiunta alla convinzione della propria giustificazione personale in Cristo. Gli « ortodossi » o « conservatori » (Anglicani, Presbiteriani...) danno alla fede il significato prevalente di « fiducia », nel senso luterano, ma ammettono in via secondaria anche la « fede » nel senso cattolico di assenso a verità rivelate contenute nei Simboli.

I « liberali » non accettano altra nozione della fede che quella della fiducia e dell'amore per Dio, concepito come nostro Padre. Le emozioni prodotte da questi sentimenti assumono forme concettuali, che variano secondo i tempi e non sono necessarie alla salute.

I padri di questo sistema furono i Sociniani e gli Unitari (negatori radicali della Trinità di Dio), e, più vicini ai nostri tempi, quei filosofi e teologi che lavorarono a spogliare la S. Scrittura d'ogni elemento sovrannaturale: Spinoza, Kant, Schleiermacher, Ritschl...

Cristo, secondo costoro, non insegnò nessun dogma, nè pensò di fondare una società ecclesiastica; tutta la sua dottrina si ridusse a predicare la sottomissione totale a Dio, padre degli uomini, e la confidenza filiale in lui; egli si sarebbe solo presentato come figlio di Dio adottivo, non avrebbe fatto miracoli, non sarebbe risuscitato. Gli Apostoli di Gesù non si rassegnarono alla sua morte, e credendo che la sua anima già vivesse gloriosa in Dio, ne attendevano ansiosamente il ritorno, fortificandosi a vicenda in una società spirituale, ricca di fede e d'amor fraterno.

Dapprima tutti i seguaci del Nazareno erano eguali, poi furono eletti dei seniori coadiuvati da diaconi per la direzione delle comunità. Paolo le unificò nel concetto di « Chiesa » con la teoria del « corpo mistico » di cui Cristo è il capo. Al regime presbiterale succedette nel sec. II quello del vescovo unitario, che afferrò nelle sue mani tutto il potere prima condiviso collegialmente dai presbiteri. Il vescovo di Roma pian piano si attribuì un primato su tutti gli altri vescovi, e così venne creandosi il sistema cattolico, poi sanzionato dai concilii.

Il L. non risparmia di più l'eternità dell'inferno, l'esistenza del purgatorio, della visione beatifica, della verginità di Maria SS., dell'intercessione dei Santi... Arriva a credere sulla via della salute anche quelli che « in buona fede » negano l'esistenza di Gesù Cristo, o dubitano dell'esistenza di Dio!

Esponenti più noti del L. sono: A. Sabatier, A. Harnack, E. Ménégoz, A. Réville, H. Wendt, E. Doumergue... Il L. t. ebbe una parte preponderante nella formazione del Modernismo (v.): cf. Denz.-B., 2093.

Non occorre notare quanto siano arbitrarie e quanto spregio dimostrino pei documenti queste concezioni dei liberali. Oltre i dogmi della cristologia e dell'ecclesiologia, i liberali pervertono tutte le altre nozioni sovrannaturali: per es., la Redenzione non sarebbe che l'invito a redimerci dalle nostre prave tendenze imitando gli esempi virtuosi di Gesù Cristo. — G. Goyau, *L'Allemagne religieuse. Le protestantisme*, Paris 1898. — L. Cl. Fillion, *Les étapes du rationalisme*, Paris 1911. — C. Bouvier in *Dict. apol. de la foi cath.*, IV, col. 792-810; cf. *Table anal.*, col. 394. — J. Dedieu in *Dict. de Théol. cath.*, XIII, col. 850 ss. — D. R. Vicary, *Liberalism. Biblical criticism, and biblical theology*, in *Angl. theol. Rev.*, 32 (1950) 114-21. — v. anche Riforma.

LIBERATA, S. v. Kümmernis, S.

LIBERATO, S., abbate, martire. L'editto 25 febbraio 484 promulgato a Cartagine da Unnerico, ariano re dei Vandali, ordinava ai cattolici che si chiudessero le loro chiese, che i loro beni e quanto era in potere dei vescovi, dei sacerdoti e dei monaci si consegnasse agli ariani. L., abbate di un monastero a Capsa (Gafsa) in Bizacene, rifiutò tali ordinanze. Tradotto quindi da Capsa a Cartagine, sofferse inaudite torture e infine il martirio, con Bonifacio diacono, Servo e Rustico sottodiaconi, Rogato e Settimo monaci, Massimo fanciullo, viventi nello stesso monastero. Festa 17 agosto (secondo Adone, data del martirio, la quale dalla Passio è posta al 2 luglio). — Acta SS. *Aug.* III (Ven. 1752) *die* 17, p. 454-57, con una *Passio* falsamente attribuita a Vittore di Vitta (cf. Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl Lit.*, IV, p. 551 s). Questa è anche in PL 58, 261-66. In *Hist. persecutionis Africae provinciae*, V, 10 (PL 58, 249 A) Vittore fa cenno del martirio dei « sette monaci ». — A. Audollent in *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.*, IX, col. 923, con altra bibl.

LIBERATO (sec. VI), diacono della Chiesa di Cartagine in Africa, scrisse un sugoso, conciso, energico, *Breviarum causae Nestorianorum et Eutychianorum*, terminato prima del 566. In esso si dimostra che la condanna dei Tre Capitoli fatta da Giustiniano (553) è infondata e dannosa, come insegna la storia dal 428 al 553 relativa alle controversie dogmatiche, alle decisioni papali e conciliari. Di questa storia complessa il *Breviarium* è uno schema prezioso che attinge a fonti varie, sicure, spesso a ricordi personali. Infatti L. nel 536 faceva parte della ambasceria inviata a Roma dal concilio generale africano per sottoporre al Papa alcuni

punti discussi. È menzionato da papa Agapito nella lettera di risposta al vescovo di Cartagine Reparato (PL 66, 45 C). Fu pure dai vescovi d'Africa impiegato in altre simili ambascerie, ed ebbe perciò campo di raccogliere molti dati intorno alle questioni dogmatiche d'allora. Scoppiata la controversia dei Tre Capitoli (v.), sostenne strenuamente il conc. di Calcedonia (v. Monofisiti), assecondando l'opera di Reparato, suo vescovo. Con lui fu al conc. di Costantinopoli del 551 (V ecumenico). Gli Africani furono irremovibili (v. Vigilio, papa) e incorsero nell'ira di Giustiniano. Reparato, calunniato, deposto, esiliato nel convento di Euchaita nel Ponto (553), fu quivi raggiunto dal suo fedele diacono L. (Vittore di Tunnuna, *Chronicon* aa. 552-63, PL 68, 959-61). Dopo la morte di Reparato (7-1-563), L. dovette rientrare in Africa, ma di lui non si hanno più notizie.

Col Calcedonese, L. condanna Nestorio, scagiona Teodoreto di Ciro e Iba di Edessa, interpreta con indulgenza la teologia di Diodoro di Tarso e di Teodoro di Mopsuestia (che sarebbe stata deformata dai nestoriani). Non risparmia critiche all'operato di S. Cirillo Aless., ma riconosce l'ortodossia della sua dottrina. Con papa Vigilio è severissimo, un poco ingiusto. — Ediz. del *Breviarum* in PL 68, 969-1052 (dopo Crabbe, J. Garnier, Gallandi, Mansi), con sostanziale introduz. (col. 963 68), note, dissertaz. sul V conc. ecum. (col. 1051-96). — H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, II (Paris 1904) 214 ss. — E. Amann in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 630 s. — Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Lit.*, V (Freib. i. Br. 1932) 328 s — U. Moricca, *Storia della letteratura lat. crist.*. III-2 (Torino 1934) 1480-82, 1393 s (bibliogr.).

LIBERATORE Matteo, S.J. (1810-1892), n. a Salerno, m. a Roma. Accolto fra i Gesuiti nel 1826 e terminati splendidamente gli studi, insegnò filosofia a Napoli (1837-48), fino a quando, cacciato dai moti rivoluzionari, si rifugiò in Malta. Rientrato a Napoli, insegnò teologia. Nel 1850 fondò con i Padri Taparelli (v.), Bresciani (v.) e Curci (v.), la Civiltà Cattolica (v.), di cui fu solerte collaboratore per 42 anni. Suo merito e sua gloria fu di avere ardentemente cooperato al sorgere della Neo-Scolastica (v.) e del Neo-tomismo (v.). Inaugurò il suo contributo con la pubblicazione delle *Institutiones logicae et metaphysicae* (Napoli 1840-42, 2 voll.; vers. ital., ivi 1848; 1852[5]), completate da *Ethicae et juris naturae elementa* (ivi 1846; Roma 1860 s, 3 voll.; 1872[5]), eccellente trattato di filosofia a mente di S. Tommaso, il quale stava allora rientrando trionfalmente nelle scuole. Continuò la sua missione, coadiuvato dal Taparelli, con la fondazione del periodico *La scienza e la fede* (1841), con innumerevoli articoli di vario argomento pubblicati su « La Civiltà Cattolica » (più di 900), con la partecipazione all'Accademia di S. Tommaso a Roma di cui era membro attivo. Delle sue opere, che si estendono ad ogni campo della filosofia, alcune sono diventate classiche e si consultano tuttora con gran profitto: *Del composto umano* (voll. 2, Roma 1862), *Della conoscenza intellettuale* (voll. 2, Roma 1857-8), *Degli universali* (Roma 1883-4, 6 opuscoli), *La Chiesa e lo Stato* (Roma 1871), *Del diritto pubblico ecclesiastico* (Prato 1887), *Principii di economia politica* (Prato 1889): opere che ebbero una fortunatissima serie di edizioni, di compendi, di versioni. Anche con le forme letterarie del dialogo e della commedia filosofica (v. *Opuscoli vari*, Prato 1868) tentò di realizzare il suo sogno di una restaurazione della filosofia tomistica. E sogno davvero dovette sembrare, dapprima, al glorioso pioniere. Ma, confessò egli stesso al termine della vita, ebbe la gioia di vederlo avverato. — Sommervogel IV, 1774-1803. — *Civ. Catt.*, s. XV, 4 (1892) 352-60. — Hurter, *Nomenclator*, V[3], col. 1488-91. — Enc. It., XXI, 40*b*. — P. Bernard in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 630 s.

LIBERI pensatori: così si dicono coloro che sbandierano come programma e vogliono da tutti rispettata la « libertà di pensiero » o « di coscienza ». Ma quanti delitti commisero in nome di questa « libertà »! Infatti nel loro programma e nella loro azione si nasconde (ma non troppo!) un grossolano equivoco — tanto grossolano da sembrar dettato più da malizia che da ignoranza —, per cui oggi la denominazione di L.L. pp., che, ben intesa, dovrebbe applicarsi a tutti gli uomini come tali, ha un significato sinistro e si applica soltanto ai più furibondi increduli.

A) Non c'è nulla di più libero del pensiero, se si parla di Libertà da coazione esterna (v.). È una libertà *fisica* che compete alla « natura » stessa del pensiero, il quale, per la sua Spiritualità (v.) o « interiorità », è assolutamente inaccessibile alle violenze esterne e galleggia inviolabile e trionfante, come naiade divina, sull'oceano delle « determinazioni » corporee. Tale è la più sublime prerogativa dell'Uomo (v.), la radice metafisica della Persona (v.). Ma dalla vera effettiva libertà del pensiero di fronte alle forze esteriori non si può dedurre la falsa inesistente libertà del pensiero di fronte alla Verità (v.); tanto meno si può scambiare l'una con l'altra.

B) Infatti non c'è nulla di meno libero del pensiero di fronte alla verità. La sua totale « sudditanza » o « dipendenza » dalla verità è per esso una *necessità fisica*, cioè inerente alla sua natura di potenza rappresentativa, la ragione del suo operare, senza la quale non potrebbe pensare in atto. Per sua natura, intrinsecamente, il pensiero in atto è abbracciato all'essere e si identifica con esso, dando luogo alla « verità logica » (v. Intenzionalità conoscitiva, Gnoseologia). Non ha altro modo di esistere come atto: se non fosse pensiero dell'essere, « legato », « obbligato » all'essere, sarebbe pensiero di nulla, cioè nulla di pensiero, cioè nulla affatto. Di fronte all'oggetto (essere, verità) il *pensiero* immediato o mediato (sensi esterni e interni, intelletto, raziocinio) non è in nessun modo libero. Semmai, si deve dire che è libero *l'uomo*, in quanto può dirigere le sue potenze rappresentative su questo o quell'oggetto a piacimento, cioè in quanto può « scegliere » questo o quell'essere da mettere sotto la mira del pensiero. Ma se « l'uomo » può offrire al « pensiero » *ciò che vuole*, il « pensiero » non può pensare quell'oggetto *come vuole*. Il pensiero, infatti, non « vuole » affatto, ma soltanto « pensa »; e non pensa se non « adeguandosi » all'essere. Nessun pensiero, nè umano nè sopraumano, dinnanzi alla neve bianca può vederla nera, dinnanzi a un tutto può vederlo minore di una sua parte, dinnanzi a un triangolo rettilineo può concludere che la somma dei suoi angoli interni è diversa da un angolo giro...

Il fatto, di esperienza quotidiana, che il pensiero

pensi il nulla o l'errore, e che immagini una chimera, non pregiudica ciò che fu detto: si pensa il nulla (non già « nulla » ma « *il* nulla ») come negazione dell'essere, e dunque con le stesse categorie dell'essere; si pensa l'errore come negazione della verità (se poi l'errore deriva logicamente come conclusione da premesse false, esso ha un'altra intelligibilità costituita dalla sua vera « derivazione logica » dalle premesse false); si immagina la chimera traendo dall'essere gli elementi della combinazione fantastica.

C) Il pensiero, come tale, è propriamente infallibile, essendo rigidamente polarizzato verso l'essere e intrinsecamente determinato dalla verità. Ciò che è libero (e quindi può oscillare non solo tra una verità e l'altra ma anche tra la verità e l'errore) non è il pensiero come tale, bensì l'uomo in quanto l'uomo possiede potenze ateoretiche irriducibili al pensiero puro. In particolare:

1) L'errore (v. Verità) non ha ragioni teoretiche intelligibili dal pensiero (se le avesse non sarebbe errore), ma soltanto pratiche (« volontà » in senso generico, diceva Cartesio) non riducibili a pensiero: sicchè l'errore è in ultima analisi impensabile.

Malauguratamente la potenza di espressione (scritta o parlata) è più vasta che la potenza di pensiero, e giunge spesso ad affermare come essere e verità anche il non essere e il falso, cioè ad affermare la contraddizione, che non ha altro modo di essere pensata se non come negazione, appunto, dell'essere e della verità. Si può « dire » che due e due fanno cinque, ma in effetti e in definitiva non si può « pensare »: puro fenomeno vocale, gutturale (e, se l'uomo è cosciente dell'errore, vera « menzogna »). La libertà, dunque, è chiamata in causa solo quando s'ha da spiegare l'errore.

2) La volontà libera interviene anche nel campo della Storia (v.) e della Fede (v.), per indurre l'« uomo » ad accettare interiormente fatti storici, testimoniati da autorità umana, e Misteri sovrannaturali (v.), rivelati da un'autorità divina, i quali, non essendo nè esperienze immediate, nè conclusioni di dimostrazioni razionali, non sono per se stessi capaci di determinare l'assenso dell'intelletto. Beninteso, la volontà libera, determinando il pensiero a superare quell'alone di arazionalità e di sovrarazionalità che circonda la storia e la fede, non agisce capricciosamente, bensì illuminata da « motivi » che presentano almeno come « prudente » l'assenso intellettivo (v. Apologetica).

D) Dal fin qui detto appare come l'espressione « libertà di pensiero » e la derivata « libero pensatore » sia gravemente impropria ed equivoca. La libertà non compete al « pensiero » se non come « libertà da coazione esteriore », la quale è talmente inviolabile e inviolata che sembra superfluo richiamarla e, tanto più, costituirla come programma di un partito o di un movimento. La libertà compete alla volontà (propriamente: all'uomo come volontà) e interviene nella vita del pensiero (propriamente: nella vita dell'uomo come pensiero) solo quando il pensiero vien meno e, non essendo altrimenti determinato, non potrebbe attuarsi; cioè la libertà: *1)* sceglie l'oggetto sul quale il pensiero concentra la sua attenzione; *2)* induce il soggetto ad accettare o semplicemente a pronunciare giudizi erronei; *3)* determina l'assenso ai fatti storici e rivelati.

E) Di fatto risulta che i LL. pp. invocarono la « libertà di pensiero » per coprire sotto un nome fascinoso e santo la negazione della religione dogmatica positiva e anche naturale, della legge morale e dell'autorità obiettiva, trascendente. È un fenomeno, sempre risorgente nella storia con proporzioni e coloriture diverse, di Anarchia (v.), Antinomismo (v.), Ateismo (v.), Incredulità (v.). Irreligiosità (v.), Indifferenza religiosa (v.), Tentò di giustificarsi come sistema filosofico e teologico (v. Liberalismo, Protestantesimo liberale, Illuminismo, Deismo, Razionalismo teol., Materialismo, Monismo, Agnosticismo, Scetticismo, Problematicismo, Irrazionalismo, Comunismo), che attacca le basi dottrinali del sistema religioso cristiano tradizionale, e trovò nella Massoneria (v.) una forte organizzazione societaria che ne moltiplicò la potenza di penetrazione e di distruzione. Più spesso il movimento dei LL. pp. non presenta un complesso dottrinale uniforme e costante (li vedemmo e li vediamo tuttora aggregarsi di volta in volta alle più opposte ideologie, fino ad allearsi col comunismo che, si sa, è il sistema sociale meno favorevole a un « libero pensiero »), ma si esaurisce in un atteggiamento furiosamente polemico contro le Chiese, in specie contro la Chiesa cattolica, diventando sinonimo di anticlericalismo (v. Clericalismo, Laicismo). Che i LL. pp. si stringano in associazioni locali, nazionali, internazionali, e quindi si sottomettano a un minimo di pensiero superindividuale e ai vincoli sociali — che possono essere soltanto l'odio contro la Chiesa —, senza cui l'unione non sarebbe possibile, che questi corifei della Tolleranza religiosa (v.) siano ferocemente intolleranti verso i cattolici... non sono le uniche stranezze grottesche e le uniche miserabilità di cosiffatto movimento, il quale è costretto a non temere il ridicolo e contro la Chiesa non trova nella sua faretra altre frecce che l'« Inquisizione », il « processo di Galileo » e di « Giordano Bruno », l'« oscurantismo clericale », la « questione romana » e l'ostilità del papato al risorgimento nazionale, gli « scandali dei preti » e ... lo « jus primae noctis ».

F) Si sa, le bocche che chiacchierano e sputano in cielo sono molto più numerose delle teste che pensano. E associazioni di « libero pensiero » sono costituite in tutti gli Stati, più o meno strettamente collegate con le varie organizzazioni internazionali. Nel 1880 si costituiva a Bruxelles la *Fédération internat. de la libre pensée*; nel 1896 a Zurigo l'*International ethische Bund*; nel 1911 ad Amburgo l'*International Komitee für Monismus*; nel 1913 a Berlino il *Bund der Konfessionslosen* (organo: *Der Weg*, per coloro che avevano abbandonato la Chiesa); nel 1915 a Vienna la *Internationale proletarischer Freidenker* (organo: *Der proletarische Atheist*) dei LL. pp. radicali comunisti, e a Lipsia il *Volksbund fur Geistesfreiheit* (organo: *Die Geistesfreiheit*) per i LL. pp. moderati.

In Italia dopo la metà del sec. XIX sorsero associazioni di LL. pp. dapprima a Parma, a Siena, a Firenze. Un'altra ne fondò (1865) a Milano Luigi Stefanoni (1842–1924), garibaldino, giornalista, romanziere, filosofo, in collaborazione con il suo maestro, l'apostata Ausonio Franchi. Nello statuto si proclamava che « le religioni dogmatiche, dette rivelate sono negazioni della coscienza e della libertà umana »; pertanto i LL. pp. « non considerano altri veri che quelli dimostrati dalla ragione,

altra legge morale che quella sancita dalla coscienza ». Lo Stefanoni, seguace di Mazzini, si separò da lui per restare ateo e materialista, e col Mazzini polemizzò aspramente qualificandolo — nel *Dizionario filosofico* e nel periodico *Libero Pensiero* (dal 1866 al 1875) — « il grande prete della reazione mondiale ». (Lo Stefanoni era quel tale che spinse il suo materialismo fino a negare, in miseranda polemica contro Marconi, la possibilità del telegrafo « senza fili »).

In Italia fa ancora parlare di sè la *Giordano Bruno*, costituitasi come filiazione popolare della massoneria nel 1890, all'indomani dell'inaugurazione del monumento a Giordano Bruno (avvenuta a Roma il 2-VI-1889) Aderisce alla *Union mondiale des libres penseurs* (*Worldunion of free-thinkers; Weltunion der Freidenker*). Nata la « Bruno », il 17 febbraio (anniversario del supplizio del Nolano), più ancora che il 20 settembre, divenne la festa dell'anticlericalismo in tutte le sezioni dell'associazione. A Roma i dimostranti si riunivano in piazza dell'Esedra, alle 15. sfilavano poi lungo la via Nazionale e il corso Vittorio fino a Campo dei fiori, ove si fermavano per deporre corone e per ascoltare, con applausi e fischi, gli oratori della giornata (tra i quali era famoso il direttore dell'*Asino*, Guido Podrecca, capo dell'anticlericalismo massonico-socialista). Lungo il percorso di andata e ritorno, si divertivano a lanciare grida di Viva e di Abbasso, a rovesciare le bandiere (allora si usava così) dinanzi alle residenze di persone non gradite, ad es. dinanzi a Palazzo Venezia perchè sede dell'ambasciata austriaca presso il Vaticano, dinanzi la chiesa del Gesù in odio ai Gesuiti, talvolta dinanzi a un sacerdote di passaggio.

Dopo molte peripezie e nessuna gloria, nella nuova democrazia italiana il movimento del libero pensiero riprese fiato « per salvare il paese dalla jattura d'un ritorno del potere teocratico » (*La ragione*, giugno-luglio 1950, p. 1, terza colonna). Suo organo è il quindicinale *La ragione* (fond. nel 1920, Roma, via A. Brunetti 60), che combatte per il « laicismo », facendo suoi tutti gli argomenti atti a tener viva la polemica anticlericale: il « clericalismo » del governo nella politica della scuola, della famiglia, dell'educazione, l'ingerenza del sacerdote nella vita pubblica, l'azione sociale delle organizzazioni cattoliche, le manovre guerrafondaie e le speculazioni finanziarie del Vaticano, l'ipocrisia e gli scandali dei preti, l'avversione oscurantistica dei preti alla scienza, al progresso, al Risorgimento italiano, le superstizioni della liturgia e del culto dei Santi, la cremazione, il divorzio, il libero amore...

Non si dice l'intelligenza, la dottrina, l'onestà, la serietà, ma neppure la buona creanza e il buon gusto sembrano le precipue doti dei LL. pp., per i quali ormai « pensare liberamente » non significa null'altro che aggredire la Chiesa e i cattolici coi più ignobili vituperî e con le più assurde calunnie. Su questi « liberatori » cade la più pesante responsabilità delle sciagure mondiali. È istruttiva una lettera scritta da Ferdinando Martini — ministro e deputato anticlericale e massone, ma uomo di spirito — al Carducci (16 ottobre 1894), quando il poeta e Crispi si manifestarono favorevoli ad una conciliazione tra la Chiesa e la nuova Italia: « Non riuscirete a nulla, nè tu nè lui... Ma dopo il male che noi, tutti noi, caro Giosue, abbiamo fatto, siamo in grado di provvedere ai rimedi? A chi predichiamo? Noi, borghesia volterriana, siamo noi che abbiamo fatto i miscredenti, intanto che il Papa custodiva i male credenti. Ora, alle plebi che chiedono *la poule au pot*, perchè non credono più al di là, ritorneremo noi a parlare di Dio, che ieri abbiamo negato? Non ci prestano fede. Parlo delle plebi delle città e dei borghi; le rurali, di un Dio senza Chiesa, senza riti, senza preti, non sanno che farsi. A tutto il male che noi (non tu od io, noi ceto) abbiamo fatto per spensierata superbia, le bombe son troppo scarso compenso. Abbiamo voluto distruggere e non abbiamo saputo nulla edificare. La scuola doveva, nelle chiacchiere dei pedagoghi, sostituire la Chiesa. Una bella sostituzione! Te la raccomando... »

G) Il dialogo cattolico coi LL. pp. (con quelli, beninteso, che meritano un dialogo) dovrà: ricostruire la METAFISICA classica (v.), coi suoi teoremi centrali: DIO (v.), SPIRITUALITÀ (v.) e IMMORTALITÀ dell'anima (v.), VITA futura (v.); fornire, in particolare, la corretta concezione dell'UOMO (v.) e della sua LIBERTÀ (v.): mostrare che l'ETICA naturale (v.) è trascendente, eteronoma, pur essendo anche immanente ed autonoma (v. anche MORALE); sciogliere i pretesi dissidi tra RAGIONE e FEDE (v.), tra SCIENZA E FEDE (v.); fondare (come si può fondare) con l'APOLOGETICA (v.) la verità della RIVELAZIONE cristiana (v.) e della CHIESA cattolica (v.), facendo posto, tra le scienze, anche alla TEOLOGIA (v.); mostrare che la ragione umana, da sola, in concreto non sa risolvere integralmente il problema della vita, e che quindi la Rivelazione cristiana e l'organizzazione giurisdizionale e sacramentaria della Chiesa, lungi dal coartare la libertà e le possibilità umane, reca ad esse un sublime complemento e le mette in grado di raggiungere una più perfetta sovrannaturale felicità.

BIBL. — Notizie storiche e rassegna delle associazioni di LL. pp. presso K. ALGERMISSEN in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, IV, col. 156-63, con ampia bibliogr. — F. R. HEDDE in *Dict. apol. de la foi cath.*, III, col. 1865-83; cf. II, col. 150-52 (il caso Galileo); IV, col. 801-04 (libera coscienza secondo il protestantesimo); II, col. 1781 s, 1795-802 (laicismo). — *Dict. de Théol. cath.*, VII, col. 1580-94 (P. RICHARD); IX, col. 692-97 (J. BAUCHER). — F. BUISSON-WAGNER, *Libre pensée et protestantisme libéral*, Paris 1908. — BERTRAND, *Problèmes de la libre pensée*, ivi 1910. — M. BERTHELOT, *Science et libre pensée*, ivi 1905.

J. M. ROBERTSON, *Short history of free-thought*, London 1906³. — J. B. BURY, *A history of freedom of thought*, ivi 1913. — L. FEBVRE, *Le problème de l'incroyance au XVI siècle*, Paris 1947². — P. HAZARD, *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Paris 1935. — ID., *La pensée européenne au XVIII s.*, ivi 1946, 2 voll. — B. GROETHUYSEN, *Origini dello spirito borghese in Francia*, vers. ital., Torino 1949. — A. BELLESSORT, *Essai sur Voltaire*, Paris 1950¹⁶, p. 315 ss. — C. ANTONI, *Der Kampf wider die Vernunft. Zur Entstehungsgesch. des deutschen Freiheitsgedankens* vers. di W. Goetz, Stuttgart 1951. — F. SCHNABEL, *Storia religiosa della Germania nell' Ottocento*, vers. it., Brescia 1946, p. 183 ss (cattolicismo liberale), p. 475 ss (protestantesimo liberale).

P. MATIGNON, *La liberté de l'esprit humain dans la foi catholique*, Paris 1864. — L. VEUILLOT, *Libres penseurs*, ivi 1866. — PERRAUD, *La libre*

pensée et le catholicisme, ivi 1887. — K. ALGERMISSEN, *Freidenkertum, Arbeitschaft und Seelsorge*, Freib. i. Br. 1930[4]. — *Liberté et vérité*, cahier 3 di *Deucalion* (Neuchâtel 1950), a cura di J. WAHL. — J. GERVAIS, *La recherche intellectuelle et l'encyclique « Humani generis »*, in *Rev. de l'univ. d'Ottawa*, 21 (1951) 307-27. — J. HELLIN, *Sana libertad de la filos. escolastica en la encicl. « Humani generis » y en otros documentos eclesiasticos*, in *Pensamiento*, 8 (1952) 53-73. — v. le voci a cui nel testo si rinvia.

LIBERIA. Da una originaria colonia di negri liberati, immigrata dagli Stati Uniti sulla costa della Guinea, quivi si formò (1822) una repubblica, cui si aggiunse (1831) altra colonia di negri cattolici del Maryland. La repubblica fu dichiarata indipendente nel 1847. Superficie kq. 111.370; ab. 1.648.000 (*De Agost.* 1952), negri, americano-liberiani, tribù animiste nell'interno. Classe dominante gli americano-liberiani (c. 30.000) abitanti la costa, protestanti; musulmani c. 300.000.

Regione malsana, missione aridissima, anche per la presenza di sètte protestanti. L'evangelizzazione per i negri del Maryland là emigrati, fu intrapresa dal 2° concilio plenario di Baltimora (1833); ma il primo missionario (P. Barron), partito nel 1841, per le difficoltà molteplici non potè continuare l'impresa (1845), che dalla Congregazione di Propaganda Fide fu affidata ai religiosi dello Spirito Santo (1866); questi pure dovettero ritirarsi, come fecero i Montfortani, che vi succedettero nel 1884. Eretta in prefettura apostolica nel 1903, la L. fu in fine offerta alle Missioni Africane di Lione (1906), che la tengono tuttora. Il primo prefetto, mons. Ogé (1910-1931), riuscì a superare, pur con sacrifici, le difficoltà, e a creare una cordiale intesa colle autorità protestanti, sia ottenendo di forzar la barriera legale di accesso alle tribù interne (risultati buoni si ebbero specialmente fra i Kru), sia promovendo un avvicinamento alla S. Sede (1924, onorificenza pontif. al vicepresidente della repubblica; 1928, visita del presidente al Papa), che culminò collo stabilimento delle relazioni diplomatiche nel 1934, nel quale anno la prefettura fu elevata a vicariato apostolico. Due anni dopo vi arrivarono le prime suore per le opere educative femminili. Il 12-VII-1951 veniva costituita l'internunziatura della L.: AAS 43 (1951) 774. — Statistica: catt. 8040 (1947), missionari 23, suore 6. — *Guida delle Missioni Cattoliche*, 244-45. — SCHMIDLIN, *Manuale*, III, 98-100. — *The Cath. Encyclop.*, IX, 216-17. — F. GUILCHER, *Les Missions Africaines de Lyon*, Lyon, s. a., p. 75-76. — J. L. SIBLEY-D. WESTERMANN, *L. old and new*, London 1928. — C. M. WILSON, *L.*, New-York 1947. — C. H. HUBERICH, *The political and legislative history of L.*, ivi 1947, 2 voll. — M. J. BANE, *The catholic story of L.*, ivi 1950.

Il 13-I-1879 il corpo legislativo della L. istituiva l' *« Ordine della Redenzione Africana »* da conferirsi a coloro, di qualsiasi nazione, che contribuirono a redimere gli schiavi cristiani. La insegna è una croce con 5 punte, sormontata da una corona di lauro. Lo scudo centrale riporta (in inglese) il motto: « l'amore della libertà ci ha qui condotti ». Nel rovescio v'è una piccola croce ai cui piedi sono inginocchiati due schiavi, un uomo e una donna, in atto di spezzare le catene.

LIBERIANA Basilica: una delle quattro basiliche patriarcali di Roma (v. BASILICA, II, VI). È a tre navate, lunga m. 86.

Ebbe nel corso dei secoli varii nomi. Non è ancora risolta in modo definitivo la questione se col nome di *Basilica Sicinini* o *Siciniana* (cf. AMMIANO MARCELLINO, *Hist.*, XXVII, 3; S. GIROLAMO, *Chronicon*, ad a. 369, PL 22, 693; RUFINO, *Hist. eccl.*, II, 10, PL 21, 221) si indichi la nostra b. Per qualcuno la b. privata del Sicinino (gruppo di edificii dei quali non si conosce la destinazione) sarebbe stata da papa LIBERIO (v.) adattata ad uso religioso, per altri la b. L. sarebbe sorta vicina ad una *b. Sicinini* (cf. O. MARUCCHI, *Basiliques et églises de Rome*, 1902, p. 150). Il FERRUA sostiene invece che la b. cristiana vicina alla *b. Sicinini* non era la *b. Liberii*, ma la *b. Julii* (S. Maria in Trastevere), essendo il *Sicininum* non una località dell'Esquilino, ma del Trastevere (in *La Civ. Catt.* 1938-III, p. 53-61).

Durante il medio evo la b. L. è chiamata talvolta *b. Superagio* (sopra l'« agger » di Servio Tullio) o *b. Domnae*, più frequentemente *b. L.* dal nome del papa Liberio (352-366) che l'avrebbe eretta. La denominazione di *S. Maria ad praesepe* deriva non tanto dalla reliquia della mangiatoia di Betlemme venerata nella b. (cf. *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, III-2, col. 3021-3027), quanto da un'antica cappella riproducente la grotta della natività, di cui si parla nella vita di papa Gregorio IV (828-844), ma che forse esisteva già nel sec. V (cf. L. DUCHESNE, *Bullet. critique*, 1890, p. 45-46; *Dict. d'Arch. chrét.*, X-2, col. 2112-17).

Fin dal sec. VII è comune il nome di *S. Maria Maggiore*, essendo la L. la chiesa più grande dedicata in Roma a Maria. L'appellativo di *S. Maria ad nives* ricorda il prodigio della neve che, secondo la leggenda (sec. X-XI; cf. M. ARMELLINI, *Le chiese di Roma*, 1891, p. 226), si sarebbe trovata il 5 agosto 352 nel luogo in cui sorse poi, per munificenza del patrizio Giovanni e per volere di papa Liberio, la b. L.

Storia. La primitiva b. di Liberio, danneggiata durante lo scisma di Ursino ai tempi di papa Damaso (366-384), fu rifatta da Sisto III (432-440). È del tempo di questo Papa il grande arco trionfale colle scene, a musaico, del Vangelo dell'infanzia di Gesù: eco romana dei trionfi mariani del concilio di Efeso (431).

Non sono d'accordo gli esperti sulla datazione dei musaici della navata maggiore, riproducenti episodii dell'Antico Testamento. Per qualcuno sarebbero dei tempi di Sisto III, per altri più antichi (cf. SISTO SCAGLIA, *I mosaici antichi . . .*, p. 7). Va poi notato che mentre nella b. attuale c'è una trabeazione che poggia sulle colonne, nell'antica b. — come dimostrano gli ultimi lavori — al posto della trabeazione, c'erano archi come nella b. di S. Sabina (cf. FERRUA, *art. cit.*).

Ai tempi di Eugenio III (1145-1153) la b. fu ingrandita nell'atrio. Sulla loggia attuale rimangono i musaici dell'antica facciata (sec. XIII), riproducenti la leggenda della neve. Nicolò IV (1288-1292), che ha il suo sepolcro in questa chiesa, costruì il transetto e l'abside (cf. S. P., *Le origini di S. Maria Maggiore e il ritrovamento dell'abside di Sisto III*, in *L'Illustrazione Vaticana*, 1933, p. 787-788), nella tazza della quale campeggia il grande musaico da lui commesso a Jacopo Torriti, raffigurante il trionfo della Vergine. Il campanile,

ultimo per ordine di tempo dei caratteristici campanili romanici e il più alto di Roma, è del 1377. Sotto il pontificato di Alessandro VI (1492-1503), forse per opera di Giuliano da Sangallo, fu fatto il magnifico soffitto, dorato col primo oro venuto dall'America, donato al Papa da Ferdinando ed Isabella di Spagna. Sisto V inizia nel 1581 la meravigliosa Cappella Sistina o del Sacramento, opera di Domenico Fontana. Sotto il monumentale altare, si vedono i resti dell'antica Cappella del Presepio, con statue di Arnolfo da Cambio. Ai lati della Cappella sorgono i grandiosi monumenti sepolcrali di S. Pio V e di Sisto V, entrambi del Fontana, con bassorilievi e statue di diversi artisti.

Dei tempi di Clemente VIII (1592-1695) è il curioso monumento al lato esterno sinistro della b., che ricorda la conversione al cattolicesimo di Enrico IV di Francia. Paolo V nel 1611 conduceva a termine la sfarzosa Cappella Paolina per opera di Flaminio Ponzio (a cui si devono anche la sagrestia e il battistero della b.). Sul prezioso altare campeggia l'immagine di Maria (cf. G. Anichini, *La Mater Dei dignissima di S. Maria M.*, in *L'Illustrazione Vaticana*, 1931, n. 15, p. 23-25). Ai lati si ammirano i monumenti sepolcrali di Paolo V e Clemente VIII, pure del Ponzio. Clemente X (1670-1676) compì la facciata posteriore, imponente, sull'alta gradinata che scende verso Piazza Esquilino. Benedetto XIV (1740-1758) fa restaurare la facciata posteriore ed erige, per opera di Ferdinando Fuga (1741-1743), racchiudendola fra due palazzi, la facciata principale col suntuoso portico a cinque aperture e la loggia a tre archi. Del Fuga, oltre alla Cappella delle Reliquie, è pure il baldacchino dell'altare papale, snellito dai restauri di Pio XI, mentre la confessione fu interamente rifatta ai tempi di Pio IX, per opera di Virginio Vespignani (1864). Gli ultimi grandiosi lavori sono del tempo di Pio XI (1922-1939). Furono ripristinati i musaici dell'arco trionfale, ritoccati quelli della navata centrale e riportato alla sua forma medioevale il transetto della b.

La visita alla b. L. è prescritta, dai tempi di Gregorio XI, per lucrare il Giubileo (v., III, IV). — Studi, con illustrazioni, in *L'Illustraz. Vatic.*, 1931, n. 5, p. 26; n. 6, p. 27; n. 8, p. 31; n. 15, p. 23; n. 19, p. 37; 1933, p. 742, 787, 793; 1935, p. 346. — S. Scaglia, *I mosaici antichi della b. di S. Maria Magg. in Roma, descritti e illustrati*, Roma, Pustet 1910, con 53 tavole; cf. *La Civ. Catt.*, 1911-II, p. 88-91. — M. Armellini, *Le chiese di Roma*, nuova ediz. a cura di C. Cecchelli, Roma 1942.

LIBERIANO Catalogo. v. Catalogo Lib.

LIBERIO, Papa (352-366), succede all'intrepido Giulio I (v.) nel pieno della lotta ariana. L'eresia, teoricamente liquidata a Nicea (325), aveva potuto vivere con Costantino per facili equivoci dottrinali e per l'astuzia dei suoi sostenitori. Era poi divenuta libera nella sua espansione per il favore dell'imperatore Costanzo (337-61). Non è a dire che venisse professata apertamente: il campo d'azione degli ariani, prima delle formule di Sirmio, è limitato, si direbbe, ad opere di polizia contro gli ortodossi più influenti; S. Atanasio (v.) è l'obiettivo precipuo di questi maneggi: esilii e richiami, condanne e assoluzioni si alternano nella sua vita con frequenza. L., che non ebbe del predecessore nè l'intelligenza, nè la fermezza, si trovò preso nel gioco e fu vinto, pur restandone indiscussa l'ortodossia e la buona intenzione.

A) Era diacono sotto papa Giulio, e la sua elezione fu un segno che la linea di condotta del predecessore doveva essere continuata. Difatti alle lettere, che subito alcuni vescovi orientali e dell'Egitto gli scrissero per denunziare i pretesi misfatti di Atanasio, L. rispose senz'altro che la causa era già stata giudicata e risolta in favore del vescovo di Alessandria. Ma, poichè tali lettere rivelavano il tenace permanere del dissenso grave tra Oriente e Occidente, L. pregò Costanzo di convocare un concilio ad Aquileia per riprendere il lavoro di unione tra le due Chiese. Il fatto più clamoroso della rottura tra Oriente e Occidente, o, meglio, tra l'ortodossia e l'eresia, era avvenuto a Sardica (343): in seguito, il ritorno di Atanasio (346), il concilio di Milano (347) e la sottomissione dei vescovi Ursacio e Valente, che erano tra i capi più attivi dell'opposizione, fecero sperare una possibilità di intesa. D'altra parte, fin dal secondo concilio di Sirmio (351), colla ripresa della 4ª formula di Antiochia, che nascondeva sotto il senso ortodosso intenzioni antenicene, e colla riproposizione del caso di Atanasio, l'accordo s'era fatto più problematico.

L'imperatore, già guadagnato dall'opposizione ariana, accettò volentieri la proposta: solo mutò la sede del concilio, che volle presso la sua residenza di Arles, ben sapendo di poter piegare i vescovi delle Gallie Ursacio e Valente consiglieri imperiali, che avevan preso la direzione pratica del concilio, proposero subito la condanna di Atanasio. I vescovi delle Gallie sapevano così poco delle controversie orientali che ancora a quel tempo uno dei più dotti tra loro, S. Ilario di Poitiers, non conosceva il simbolo di Nicea; tuttavia nel nome di Atanasio si riassumeva, come in una bandiera, l'ortodossia.

Quel che non potè ottenere l'autorità del figlio di Costantino, ottenne la violenza: tutti firmarono, compresi i due legati pontifici; l'unico che non si sottomise, Paolino di Treviri, fu esiliato.

B) In una lettera di protesta, L. chiese un nuovo, ma libero concilio. Costanzo accettò anche stavolta, ma la libertà del concilio fu ancora minore: a Milano (355) le adunanze decisive furon tenute addirittura nel palazzo imperiale, per evitare tumulti popolari. Dionigi di Milano, Lucifero di Cagliari ed Eusebio di Vercelli, che non vollero firmare, finirono come al solito in esilio. Nobilissimo è lo scritto del Papa ai tre perseguitati, nel quale si raccomanda alle loro preghiere per aver la forza di sopportare i mali di cui era minacciato. Facile profezia! Infatti poco appresso (avendo respinto un tentativo di corruzione e di intimidazione). L. fu segretamente rapito e portato a Milano (355; Savio e Batiffol dicono non prima del 356). Teodoreto ci ha conservate nella sua *Storia ecclesiastica* il resoconto dell'incontro tra Costanzo e L., che riecheggia i processi verbali dei martiri (PG, 82, 1033): « Firma e ritornerai a Roma », intima l'imperatore. A cui il Papa « Ho già dato l'addio ai fratelli di Roma. Le leggi ecclesiastiche valgono assai più della mia residenza a Roma ».

L. fu mandato a Berea in Tracia. Sdegnò ogni soccorso finanziario dell'imperatore e dei suoi uomini. In Roma la sede fu occupata dall'antipapa Felice II (v.). Poco dopo anche il vecchio Osio

3

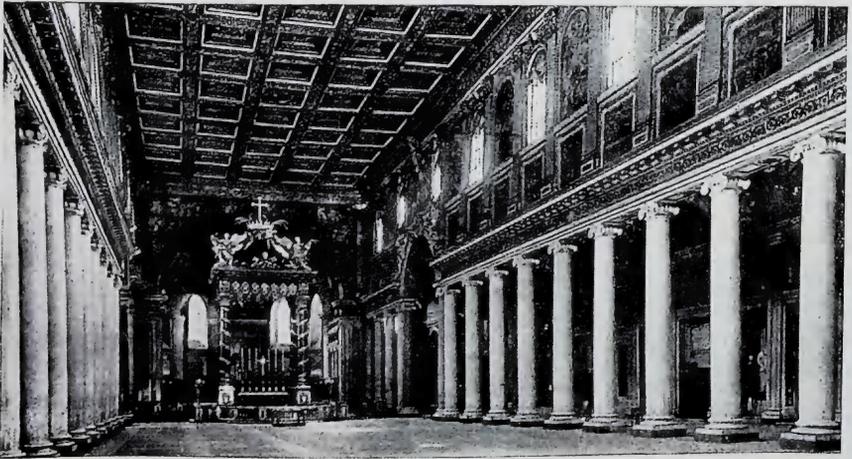
1

DEFVNCTA E STEV PIA QVAR
TO IDVS MAIAS QVEEVITANNORV
QVINQVE DEPOSITA IN PACE SV B LIBE
RIO · EP ·

2

4

Il miracolo della neve (3, 4): quadro di Gentile da Fabriano (3), Museo di Napoli; rilievo di Stef. Maderna (4), parte superiore dell'altar maggiore della basil. liberiana (Fot. Alinari). - 1. Affresco nell'arcosolio del cimitero di Pretestato (seconda metà del IV sec.). La figura non ha il nimbo. - 2. Iscrizione del cimit. di Callisto (mutila nella parte sinistra, poi ritrovata), datata *sub Libe [rio papa]*. Già Marucchi (v. figura) aveva ricostruito *sub, Libe [rio ep]*.

Facciata di S. Maria Maggiore. La loggia è opera del Fuga. Lo stemma è di Benedetto XIV

Interno della basilica. L'arco trionfale fu decorato sotto Sisto III (432-40). Il ciborio è del sec. XVIII. Il soffitto è opera di Giuliano da Sangallo: l'oro per la doratura fu offerto da Ferdinando di Spagna e Isabella la Cattolica.

di Cordova (v.) fu chiamato a Sirmio e ivi trattenuto. Poi fu la volta di Atanasio, che però riuscì a rifugiarsi nel deserto.

C) Il momento è tristissimo: i maggiori difensori della fede son privati della possibilità di intervenire nella controversia. E vediamo prevalere a Sirmio (357) la corrente ariana estremista di Aezio ed EUNOMIO (v.), detta anomea; i termini « ousia » e « omoousios » vengono proibiti come estranei alla Scrittura, assieme all'eretico « omoiousios ». È la formula sottoscritta da Osio (v.), raggirato senza dubbio o almeno confuso da ragioni e sofismi: ma la ortodossia di Osio appare dal fatto che nessuno, nemmeno allora, riuscì a fargli condannare Atanasio.

Lo storico Filostorgio a torto asserì che questa formula eretica fu accettata anche da L. (PG 65, 517). Oramai questa notizia, che farebbe di L. un eretico, è ritenuta falsa da tutti, tanto più che a quel tempo L. s'era già sottomesso a Costanzo, scrivendo da Berea, e la politica religiosa imperiale aveva mutato indirizzo: gli anomei non avevano la protezione di Costanzo.

D) Ha invece L. sottoscritto la 3ª formula di Sirmio nel 4° concilio (358)? Costanzo, in considerazione delle molteplici pressioni fattegli a Roma nel 357, s'era deciso a richiamare L. da Berea a Sirmio, dove si radunò un sinodo. In seguito gli permise di rientrare a Roma, proponendo un papato a due (L.-Felice): soluzione che poi le circostanze e la sollevazione popolare annullarono colla cacciata di FELICE (v.). L'interrogativo che si presenta a questo punto della vita di L. è tradizionalmente chiamato la « questione di papa L. »: che cosa concesse il Papa a Costanzo per poter ritornare a Roma?

Due son le posizioni estreme. Una assolve L. da ogni « caduta » (Stilting, Franc. Ant. Zaccaria, Palma, L. de Feis, L. Saltet, F. Savio, D. J. Chapmann . . .). Si volle trarre un argomento in difesa di L. da un'iscrizione anonima, pubblicata da De Rossi (*Inscript. christ. urbis Romae*, II, Roma 1888, p. 83 s), che la riferisce a L., designato come *immaculatus papa* . . . Oggi si ritiene più saggio lasciare l'oggetto dell'iscrizione nel suo anonimato; quindi le espressioni « maestro della legge divina con cuore sincero, potente confessore, colomba senza fiele » non modificano lo stato della discussione. L'altra posizione estrema fa di L. un eretico formale (Baronio, Bellarmino e protestanti in genere).

I dati oggettivi della controversia si possono riassumere in tre punti (cf. F. Savio, *Punti controversi nella questione del papa L.*, Roma 1911):

1) *Il ritorno di L. dall'esilio*: questo fatto non è spiegabile se non per qualche gesto di L. gradito a Costanzo, il quale, si noti, continuò a sostenere l'arianesimo, pur piegando, nella ricerca d'una formula d'unione, verso gli omoiusiani;

2) *Le 4 lettere di L.* conservate da Ilario (PL 10, 678-681, 689-695; cf. PL 8, 1865-1867): la prima e la seconda dirette agli orientali (*Studens paci* e *Pro deifico amore*), la terza (*Quia scio vos*) a Ursacio, Valente e Germinio, la quarta (*Non doceo*) a Vincenzo di Capua. In queste lettere L. scomunica Atanasio, dichiara di aver accettata la formula di Sirmio (quale, non dice) e prega che si interceda presso l'imperatore per il suo ritorno dall'esilio. L. era veramente « taedio victus exilii », come dirà S. Gerolamo (v. ILARIO di Poitiers, 5 c, e in bibl.).

3) *Le testimonianze di Atanasio, Ilario e Girolamo*. Atanasio parla a più riprese d'una caduta o debolezza di L. (cf. PG 25, 409, 741). Ilario, rivolto all'imperatore e alludendo a L., dice: « O te miserum, qui nescio utrum maiore impietate religaveris, quam remiseris » (PL 10, 589): qualcuno però s'accontenta di interpretare questa empietà in rapporto alla diarchia pontificia, proposta da Costanzo al ritorno di L. a Roma. S. Girolamo scrive: « L., taedio victus exilii, in haereticam pravitatem suscribens Romam quasi victor intravit » (PL 27, 683); anche altrove si esprime similmente. Tali asserzioni hanno mobilitato tutte le sottigliezze dei difensori di L. Da tanto argomentare qualche punta è stata smussata e qualche luce è venuta in favore di L. Ma che cosa pensare di questa complicatissima e delicata questione?

Nel groviglio delle ipotesi, delle accuse e delle apologie, si possono indicare alcuni punti certi. Qualunque sia l'autenticità e la genuinità da attribuirsi alle 4 lettere (tra i moderni, HEFELE ne dubita, I-2, 865, 919; BATIFFOL, *La paix constantinienne*, p. 509-518, le dice apocrife; così anche F. DI CAPUA, che non vi ritrova lo stile e il ritmo delle lettere autentiche, *Il ritmo prosaico e le lettere attribuite a papa L.*, Castellammare di Stabia 1927; v. ILARIO di Poitiers), il blocco delle testimonianze e dei fatti è tale che non permette di escludere da L. una caduta. In che cosa la caduta consista è un altro problema.

Esclusa, per le ragioni accennate, l'adesione alla formula anomea (la notizia è di FILOSTORGIO, v.), restano la scomunica di Atanasio e la accettazione della 3ª formula di Sirmio (quella semiariana del 358). Quanto l'una cosa e l'altra premessero a Costanzo, ben si sa. Imperatore unico dal 353, desiderava per ragioni politiche l'unione dell'Oriente e dell'Occidente: le difficoltà più gravi eran le controversie sull'ortodossia di Atanasio e dell'« omoousios ». È inoltre da notare che la semiariana nasce come una formula di pace subito dopo la unanime reazione dell'Occidente e dell'Oriente alla formula anomea del 357, nella quale era negata ogni somiglianza (anomoios = diverso) tra il Padre e il Figlio. Comunque sia, se anche firmò la 3ª formula (come attesta Sozomeno, PG 67, 1149), L. non è di certo eretico: la formula (più che di formula si tratta d'una collezione di decreti e di determinazioni anteriormente emesse ed è un ritorno alle posizioni del 351) non è di per sè eretica, nonostante la presenza dell'aggettivo « omoios » al posto di « omoousios »: infelice sostituzione, che però poteva essere giustificata dalle circostanze, essendo stato, il termine « omoousios », condannato nelle opere di Paolo di Samosata, dove era inteso in un significato diverso da quello proclamato a Nicea. Gli orientali, tenendo presente questa interpretazione, non ebbero difficoltà a persuadere L. che l'aggettivo serviva a mascherare l'eresia (si ricordi il caso di Fotino). D'altronde, quali erano, ci si chiedeva, le eresie del tempo? L'anomeismo e il sabellianesimo che sostenevano la diversità di natura, l'una, e, l'altra, l'identità personale del Figlio col Padre. Ebbene coll'« omoios » si colpivano contemporaneamente tutte due, senza cadere in equivoci.

Si dovrà dire che L., prestandosi al gioco dei semiariani, non mostrò molta intelligenza, ma eretico non fu. Del resto la moderazione di S. ILARIO (v).

e S. ATANASIO (v.) verso i semiariani gli vale a scusante: certamente la formula del 358 rappresenta un passo notevole verso l'ortodossia. Il desiderio di ritornare a Roma e l'universale aspettazione della pace, compirono l'opera inducendo il Papa a metter da parte non già la dottrina, ma soltanto la terminologia di Nicea, come ben si rileva anche dalla dichiarazione di scomunica consegnata dal Papa al capo del movimento semiariano, Basilio d'Ancira, contro chi non riconosce il Figlio « simile al Padre nella sostanza e in tutto ».

E) Accolto trionfalmente a Roma e facilmente risolta la difficoltà della presenza dell'antipapa Felice II, visse fino alla morte straniato da ogni lotta. Non pare sia stato invitato al concilio di Rimini (359); non vi fu presente nessuno a rappresentare il Papa; S. Siricio nel 385 ricorda una condanna di L. contro il conc. di Rimini. Nulla si sa di L. nel periodo di Giuliano l'Apostata (361-363).

Degli anni seguenti si conosce l'ambasciata dei semiariani (365?) per avere da L. aiuti contro Valente e contro gli ariani, che avevan deposto il patriarca. S. Ambrogio ricorda il discorso di L. quando la sorella Marcellina prese il velo. A L. risale la fondazione della basilica di S. Maria Maggiore, detta appunto LIBERIANA (v.).

Fu sepolto nel cimitero di Priscilla. Il suo nome figurava nell'antico Martirologio Geronimiano, donde fu tolto dal Baronio.

Gli successe DAMASO I (v.).

BIBL. — Fonti e bibl. esauriente in HEFELE-LECLERCQ, I-2, 908 ss. — FLICHE-MARTIN, *Storia della Chiesa*, trad. it., III (Torino 1939) 144-164. — E. AMANN in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 631-659, con la storia degli atteggiamenti degli scrittori nei diversi secoli a proposito della « questione di L. ». — B. BOTTE, *Les origines de Noël et de l'Epiphanie*, Lovanio 1931, p. 32-39: discussione circa l'istituzione in Roma della festa di Natale al 25 dicembre, che si volle attribuire a L.: l'Autore nega l'origine liberiana della festa. — ANN. MAIER fa conoscere *Due documenti nuovi relativi alla lotta dei cardinali Colonna contro Bonifazio VIII* (in *Riv. di storia della Chiesa in Italia*, 3 [1949] 344-64), cioè due sermoni pronunciati (8-IX-1297 e 23-I-1299) da Nicola di Nonancour, nel primo dei quali si spiega perchè il medaglione di papa L., dipinto all'epoca di Nicola III (1277-80), era cinto da un nimbo quadrato: « Item Liberius qui.... propter hoc quod Arii errori nolebat favere fuit expulsus a sede papali per eundem Constantinum haereticum..., quo eiecto christiani fecerunt Felicem papam. Et cum esset durior arianis quam Liberius..., revocari fecerunt Liberium... Qui miser Liberius, ut posset pacifice esse papa, consensit haeresi et factus est haereticus et sic mortuus. Et ideo Liberius pingitur in *Catalogo paparum* primo cum dyademate quadrato quia sanctitatem habuit in primo statu, sed non perfectam et ideo non rotundatam, quia figura rotunda est perfectissima. In secunda pictura, post b. Felicem, pingitur sine aliquo dyademate, quia mortuus est haereticus » (p. 356). Per altri invece il « quadrum dyadema » era soltanto un segno che il personaggio era vivente (cf. Giov. Diacono, *Vita Gregorii M.*, PL 75, 231; J. WILPERT, *Le nimbe carré*, in *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 36 [1906] 1 14), per cui si concludeva che il medaglione di L. era una copia tratta da un originale eseguito ai tempi stessi di papa L.; ma è migliore la spiegazione fornita dal citato Nicola (cf. G. B. LADNER, *The socalled square nimbus*, in *Mediaeval Studies*, III [Toronto 1941] 18 s).

LIBERIO di Gesù dei Carm. Scalzi, al sec. *Stefano de Miliis* (1646-1719), n. a Bellinzago (Novara), m. a Roma. Entrato in religione a Milano (1670) e terminati gli studi a Bologna, fu per 36 anni professore di controversia nel Seminario delle Missioni di S. Pancrazio a Roma, indi fu nominato da Innocenzo XII, che lo aveva in grande stima per la sua dottrina, prudenza, virtù e serenità di animo, prefetto del Collegio di Propaganda Fide. Lasciò *Controversiarum scholastico-polemico-historico-criticarum tomi octo* (Milano 1743-57, 8 voll., a cura di G. Franc. di S. Maria Maddal.), alcune già apparse separatamente a Roma, dove si discutono con ampiezza di dottrina ed equità di giudizio le questioni più agitate della teologia. — NIC. SORMANI prepose all'ediz. cit. un profilo dalla vita e delle opere di L. — COSMA de Villiers, *Biblioth. carmel.*, II (Orléans 1752) 252 s. — HURTER, *Nomenclator*, IV³, col. 685 88, 372. — ANASTASE de S. Paul in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 659 s.

LIBERMANN Franc. M. Paolo (n. 12-IV-1802, m. 15-II-1822), n. a Saverne (Alsazia), m. a Parigi, confondatore, con POULART des Places (v.), della *Congregazione dello Spirito Santo*. v. RELIGIOSI VI 11. Il padre, un rabbino, ne sperava un successore e lo mandò a studiare a Metz. Passato poi a Parigi, il L. si convertì al cattolicismo nel 1826 e s'avviò alla carriera ecclesiastica; ma, causa la sua salute scossa, raggiunse il sacerdozio solo nel 1841. Nell'attesa, unitosi con due seminaristi, creoli, La Vavasseur, di Bourbon, e Tisserand, di Santo Domingo, con l'approvazione di Propaganda Fide, aveva gettato le fondamenta della Congregazione del **Cuore Immacolato di Maria** per la conversione dei negri dell'Africa. La nuova Congreg. ebbe subito confidate alcune missioni (Maurizio, Bourbon, Haiti, Guinea) e, nel 1848, si fuse con quella dello Spirito Santo, fondata nel 1703, da Fr. Claudio POULART DES PLACES (v.), che era quasi estinta in seguito alla Rivoluzione francese. Il L. finchè visse, fu superiore generale della Congregazione riunita. Morì a Parigi in concetto di santità e fu dichiarato venerabile da Pio IX nel 1876.

La Congr. dello Spirito Santo dirige 34 missioni, di cui 10 nell'Africa occidentale, 12 nella equatoriale, 7 nella orientale, 4 in America ed ha un totale di 4216 membri professi.

BIBL. — *Notes et documents relatifs à la vie et à l'oeuvre du Vén. F. M. P. L. Correspondance* (giunta ai tomi XI-XIII comprendenti il periodo 1849-52, Paris 1940-41, 3 voll.). — J. B. PITRA, *Vie du Rév. Père Fr.-M.-P. L.*, Paris 1863, 1872², 1882³. — Anon. (DELAPLACE), *Vie du Vén. Père L.*, Paris 1878. — M. BRIAULT, *La reprise des Missions d'Afrique au XIX siècle. Le Vén. Père F.-M.-P. L.*, Paris 1946. — L. LIAGRE, *Le Vén. Père L., l'homme, la doctrine*, Paris 1948. — L. DOHMEN, *Der ehrw. P. L., ein Apostel der Neger im XIX Jahr.*, Spira 1947. — J. GAY, *La doctrine missionaire du Vén. P.L.*, Limbour 1946.

LIBERO Amore. v. AMORE LIB.; CASTITÀ, MATRIMONIO.

LIBERO Esame. v. RIFORMA protestante.

LIBERO Pensiero. v. LIBERI PENSATORI; LIBERALISMO; LIBERTINI.

LIBERO Spirito (*Fratelli del*). v. FRATELLI DEL L. SP.

LIBERTÀ. — I. Metafisica del desiderio. — II. La volontà. — III. L'oggetto della volontà: *A*) il bene in generale; *B*) la felicità; *C*) Dio; *D*) i mezzi necessari. — IV. La volontà come natura necessitata. — V. La volontà come libertà. — VI. Definizioni. — VII. Discussioni. — VIII. Limiti della L. umana. — IX. Il fatalismo. — X. La causalità divina. — XI. Il mondo ambiente e l'ordine cosmico. — XII. Il corpo dell'uomo. — XIII. Le passioni. — XIV. Il determinismo. — XV. Il determinismo intellettivo. — XVI. Il determinismo morale. — XVII. La L. cristiana in S. Paolo. — XVIII. Il determinismo morale acquisito. — XIX. Bibliografia.

I. Metafisica del desiderio. *A*) Ogni realtà è una NATURA (v.), specificata e definita da una *forma* immanente, che, qualificando il suo essere, qualifica il suo operare (« operari sequitur esse »), v. MATERIA e FORMA. E poichè ogni realtà finita è *diveniente*, il suo divenire resta comandato dalla forma intrinseca e *orientato* verso *fini* determinati e costanti (v. FINALISMO, MECCANICISMO). Ogni essere finito è una tensione, un'invocazione, una preghiera, un desiderio, un'aspirazione verso il *suo fine*, che, non posseduto, provoca come « causa finale » la marcia dell'essere diveniente e, posseduto, ne placa lo spasimo del divenire. Una tale tendenza di tutte le realtà finite sia detta **appetito naturale**; il fine che sazia l'appetito è il **bene**, « quod omnia appetunt », appunto. Ogni essere ha un *suo* appetito e un *suo* divenire, che lo conduca a possedere il *suo* bene, cioè ad incorporarsi quella realtà che *a lui conviene*. Quest'ansia dell'essere è segno della sua povertà, poichè si desidera ciò che non si possiede, ma anche segno di potenza, poichè chi desidera per natura sua qualche bene è in grado di conquistarlo (« il desiderio di natura non può essere inane ») e quindi di allargare i limiti della sua finitezza: a chi non è dato il possesso dell'infinito in atto, è dato un modo di arricchirsi indefinitamente col desiderio e col divenire. È pure segno della reciproca convenienza di un essere rispetto all'altro e della universale fraternità degli esseri: ogni cosa tende naturalmente a farsi e a donarsi, conquistando le cose sorelle come suo bene o lasciandosi conquistare da esse come loro bene: in quanto imperfetta attira a sè il perfetto e ne resta perfezionata, in quanto perfetta è attirata dall'imperfetto e lo perfeziona. A questa legge di amore universale non si sottrae il primo Amore, che ne è, anzi, la ragione suprema: Dio si dona a se stesso nella misteriosa vita della TRINITÀ (v.) e, liberamente, si dona nella CREAZIONE (v.) ad esseri finiti, fondando tutto il loro essere e offrendosi al loro desiderio come infinita potenza di soddisfazione e quindi al loro divenire come ultimo approdo.

B) « A ogni forma segue una inclinazione naturale » (*Summa theol.*, I, q. 80, a. 1): la « forma », per cui l'essere è in atto ciò che è, necessariamente origina un'appetizione e la definisce: per essa il fuoco brucia e si comporta come si comporta, per essa gli elementi chimici si abbracciano in determinati modi generando determinati composti, per essa una quercia cresce lungo una curva vitale ben definita senza possibilità di evolversi in ortica o in ragno... La forma che definisce l'essere conoscente è singolarmente rimarchevole, poichè, costituendo il conoscente nella sua speciale natura di conoscente, lo rende capace di incorporarsi, con la conoscenza, le forme delle cose conosciute (che diremo *intenzionali*): col senso egli si appropria le forme sensibili, con l'intelletto le forme intelligibili. Sicchè il conoscente, per la sua innata forma conoscitiva, è se stesso, come conoscente, in quanto si fa ogni cosa conosciuta (« anima fit quodammodo omnia »), avvicinandosi alla natura di Dio in cui preesistono tutte le cose. Anche queste forme intenzionali, acquisite dal conoscente con la conoscenza grazie alla sua forma innata costitutiva di conoscente, sono, come tutte le forme, radici di appetizione e di divenire. Quando, dunque, nella scala degli esseri compare la conoscenza, si desta un nuovo tipo di appetito (che diremo *elicito*): le cose in generale, come bene, muovono l'appetito dell'essere, e le cose *conosciute*, come *bene conosciuto*, muovono l'*appetito speciale* dell'essere conoscente, il quale tende « non solo a ciò verso cui è inclinato dalla sua forma nativa, ma anche a ciò che egli ha appreso » (l. c.). Si badi che questa duplicità dell'appetito nel conoscente non rompe l'unità metafisica e dinamica del soggetto, poichè l'appetito elicito del bene conosciuto è soltanto una *maniera* dell'appetito naturale, originale, distinta dalle altre maniere, e pur sempre radicata nella forma nativa unica del soggetto: è la stessa forma nativa, che, nel desiderio naturale di raggiungere la sua pienezza, si è lanciata anche in questa direzione aperta dalla conoscenza, lungo la quale potrà abbracciarsi con più larga parte dei beni seminati al di qua dei confini del nulla. E già a questo punto si può prevedere che l'universo, presente nella conoscenza, agirà nel soggetto non già come realtà estranea o contraria a lui, bensì agirà *secondo* il soggetto e *per* il soggetto, poichè la sua presenza e la sua attrattiva resta condizionata, come fu resa possibile, dalla forma nativa del soggetto.

C) Stante il parallelismo conoscenza — appetito elicito, al binomio conoscitivo senso — intelletto (v. queste voci) corrisponderà il binomio appetitivo: appetito *sensibile* (detto anche app. *animale*), e appetito *razionale* o intellettivo, detto anche *volontà*. Sicchè mentre l'appetito semplicemente *naturale* è il desiderio inconsapevole verso un bene non conosciuto ma predeterminato all'appetente dalla sua forma naturale e quindi dal creatore della sua forma, l'app. *sensitivo* è il desiderio di un bene conosciuto dal senso (colto dal senso esterno e giudicato « bene » o « conveniente » dall'istinto estimativo), e l'app. *intellettivo* è il desiderio del bene conosciuto dall'intelletto (colto dall'« apprensione » e giudicato « bene » o « conveniente » dal « giudizio »). Da queste nozioni discende come corollario tutta la dottrina della volontà e quindi della L.

La quale, come si vede, è solidale con la cosmologia, la psicologia, l'ontologia e la gnoseologia classiche.

II. La volontà (qui si assume come FACOLTÀ [v.] o *potenza*, che è il suo significato più corrente; per la V. come *atto* di volere, useremo i termini volizione, atto volitivo e simili). È, dunque, l'appetito del soggetto razionale, conseguente alla forma intellettiva, per il quale il soggetto tende all'essere nella misura in cui l'essere è dall'intelletto appreso come vero e giudicato come bene conveniente al soggetto. (Male la V. è definita: « facoltà di scelta », poichè non tutti gli atti di V. soggiacciono alla scelta).

Che esista la V. distinta dall'appetito sensitivo, resta dimostrato per chi ammette, come pur si deve, l'esistenza dell'INTELLETTO (v.) distinto dal SENSO (v.). Dimostrato, dico, per ragionamento deduttivo, che si snoda così: A ogni forma consegue un appetito; ora la sostanza intellettuale è costituita da una forma intellettiva; dunque è necessariamente dotata di appetito intellettivo o V.; ma la forma intellettiva è realmente distinta dalla forma sensitiva; dunque anche l'app. intellettivo o V. è realmente distinto dall'app. sensitivo o animale. La natura intellettiva e la natura sensitiva sono costituite in atto dalle forme native intellettiva e sensitiva, rispettivamente. E queste forme native sono costituite in atto, come conoscitive, dalle *forme intenzionali*, intelligibile e sensibile, rispettivamente. Ora, si spiega altrove, e qui si richiama, l'esperienza radicale che ci impone di inferire la distinzione dell'INTELLETTO (v.) dal SENSO (v.) è che le forme intenzionali del primo sono universali e in qualche modo infinite ed eterne, mentre quelle del secondo sono particolari, finite, contingenti. Su questa esperienza si fondano pure le prerogative della potenza intellettiva, quali la SPIRITUALITÀ (v.) e l'IMMORTALITÀ (v.). Ebbene, dal parallelismo forma–appetito si deduce che le stesse caratteristiche e prerogative dell'intelletto competono alla V., la quale, dunque, è irriducibile all'app. sensitivo.

Allo stesso risultato deduttivo si può pervenire per via inferenziale a partire dall'esperienza psicologica del desiderio, ad es. umano. Il quale è una tensione verso un bene universale in qualche modo infinito ed eterno, per cui l'uomo non sta mai pago nel possesso di beni finiti e caduchi. L'esperienza non dice che l'uomo aspiri a un ideale positivamente infinito, ma dice chiaramente che aspira a un ideale almeno negativamente infinito in quanto il suo desiderio, pur conquistando il bene finito, non si placa in esso e continuamente cerca oltre i limiti di esso. Questo desiderio si stacca nettamente da ogni altro tipo di desiderio, per es. dal desiderio di cibo o di bevanda, che si arresta, interamente placato, nel possesso del suo oggetto finito. L'uomo, unità di corpo e spirito, ha la singolare ventura di sperimentare e quindi di confrontare i due tipi di desiderio. E dovrà postulare una V. potenza del bene universale, distinta dall'appetito sensitivo potenza del bene particolare, con tutte le caratteristiche differenziali che ne discendono.

III. L'oggetto della V. *A*) È il ***bene in generale***. La V., prima di essere considerata come una *speciale natura*, va considerata come « natura » (*voluntas ut natura*), cioè come realtà tendenziale orientata, per intrinseca necessità, verso un fine determinato e costante. Il fine è il *bene*, cioè l'ente in quanto abbia con l'appetente una relazione di convenienza. La V. è l'appetito del bene appreso dall'intelletto. Ora, l'intelletto apprende il bene universale, cioè l'aspetto generale di bontà o convenienza e quindi di desiderabilità, che di fatto si trova realizzato in forma particolare finita negli esseri concreti ma che l'intelletto *astrae* dalle forme particolari dello spazio–tempo individuante e contingente. Tale è dunque anche l'oggetto della V. (Dal fatto che la V. *fugge il male* non si ricava che il « male da fuggire » è oggetto della V. al pari del « bene da conquistare », poichè è ovvio che la V. fugge il male solo in quanto aspira al bene, di cui il male è la privazione: lo slancio della V. verso il bene è insieme e per ciò stesso il suo allontanamento dal male). La volizione del bene non è *una* speciale volizione, ma è *la* volizione come tale, che non ha altro modo di costituirsi se non come volizione del bene, al pari del fuoco che non ha altro modo di essere se non bruciare. Chi non vuole il bene e vuole il male, o sbaglia nell'indicare il bersaglio del suo volere, o propriamente non vuole nulla, e la sua V. è in riposo.

Beninteso, la V. di fatto s'attacca a questo o a quel bene particolare (*oggetto materiale* del volere), ma si vuol dire che la V. cerca in esso il suo « aspetto di bene », la « ratio boni » (*oggetto formale*). Vuole l'ente perchè e in quanto è bene. La bontà è la luce *sotto la quale* l'ente è appetibile e appetito dalla V. Se la bontà in generale fosse la realtà *che* si vuole (oggetto materiale), questa realtà sarebbe la bontà totale, infinita, unica, e la V., interamente ipnotizzata da essa, non avrebbe che una sola volizione. Tal sorte è promessa alla V. in cielo; nell'attuale effettiva situazione dell'uomo il bene è soltanto la ragione *per cui* sorgono le singole volizioni.

La bontà *giustifica* il volere, perchè senza di essa il volere non si sveglierebbe. Beninteso, è triste condizione dell'uomo volere anche ciò che è conosciuto come male; il quale peraltro può essere oggetto di V. solo in quanto sia considerato come bene. Che se l'oggetto voluto si rivelasse come male dopo la volizione, allora si tratterebbe di un disgraziato accidente sopravvenuto al volere, che si era mosso solo per il bene. La bontà *comanda* il volere: il quale non può evitarla più che il fuoco possa evitar di bruciare, essendo indissolubilmente fidanzato ad essa da necessità di natura. Infatti la bontà è il fine naturale della V., e ne *quieta* il divenire, facendola passare dallo stato di « energeia » allo stato di « entelecheia », dallo stato di desiderio allo stato di possesso. Per ciò la bontà in generale *qualifica* la V.: come il vero in generale qualifica il tendere dell'intelletto, e il bene particolare sensibile qualifica il tendere dell'appetito sensitivo, così il bene in generale, nozionalmente elaborato dall'intelletto, qualifica il tendere della V.

Come corollario si nota che la distinzione dei rispettivi oggetti ci induce a porre una distinzione reale fra appetito sensitivo e V. (v. sopra) e inoltre tra intelletto e V. (che sono potenze non solo « specificamente » ma anche « genericamente » distinte: « cf. *De verit.*, q. 22, a. 10). La distinzione tra intelletto e V. pone a sua volta la questione del primato, già aspramente disputata tra il VOLONTARISMO (Platone e i platonici, S. Agostino e la corrente medievale cosiddetta agostiniano-francescana, Alessandro di Hales, S. Bonaventura, Enrico di Gand, Scoto, Egidio Romano, Gabr. Biel . . . , che pongono la V. al vertice della gerarchia metafisica) e l'INTELLETTUALISMO (Aristotele e i peripatetici, S. Tommaso e, dopo di lui, quasi la totalità dei dottori scolastici, che riconoscono all'intelletto una sovreminenza in senso assoluto, pur concedendo alla V. un primato in senso relativo). La questione riceve diverse risposte secondo i diversi criteri adottati per misurare la « nobiltà » di una potenza; del resto, a questo punto, ci sembra abbastanza in-

nocuo ometterne la discussione (cf. *S. Theol.*, I, q. 82, a. 3; *De verit.*, q. 22, a. 11).

B) L'*aspetto per cui* si vuole coincide con l'*oggetto che* si vuole in un solo caso, cioè quando è presentato dall'intelletto come *felicità* o BEATITUDINE (v.): bene totale perchè perfezione totale dell'uomo. È definita «status omnium bonorum aggregatione perfectus» (Boezio). *Tutti* i beni, a cui mirano *tutti* i desideri umani, sono compresi nella nostra nozione di felicità almeno *negativamente* (in quanto la f. perfetta deve essere tale da escludere ogni male); e non è detto che questi beni *tutti* non si trovino realizzati in *una sola* realtà (Dio) che, dunque, si presenterebbe come bene dell'uomo e f. Si potrebbe distinguere una *f. oggettiva:* realtà o insieme di realtà che, possedute, quietano totalmente le tendenze dell'uomo, dalla *f. soggettiva:* quiete totale delle tendenze dell'uomo nel possesso di quella realtà. Di fatto il linguaggio corrente, nell'uso del vocabolo f., accentua il significato soggettivo.

Poichè una cosiffatta f. esclude ogni male che allontani la V. ed include tutti i beni che attraggono la V., *necessariamente* la V. è lanciata verso di essa con tutto il peso della sua natura, prima di ogni deliberazione. Non siamo liberi di evitarla, perchè non è in nostro potere essere, come siamo, o non essere nature intellettuali volitive. Ogni atto volitivo di ogni uomo, «anche di quelli che vanno ad impiccarsi» (Pascal), è una freccia scoccata dall'arco teso della V., diretta al bersaglio della f. con movimento fatale, spontaneo, naturale. L'eco psicologica di questa nostra essenziale destinazione alla f. è il fatto che nessuno mai vuol essere infelice. La rinuncia, il sacrificio, la disperazione, il pessimismo, il suicidio non sono che manifestazioni acute, oggettivamente morbose o sane qui non si discute, della sua irresistibile attrattiva dominatrice: si rinuncia a *una* f. in vista di una *più grande* f.; l'«epoché» scettica è un mezzo per raggiungere la f. dell'«atarassia» o «apateia»; la disperazione è lo stesso spasimo di f. che tenta di trovar quiete nella convinzione che la f. è impossibile; chi si toglie la vita mira a togliersi non già la f. della vita, bensì le infelicità della vita, cioè mira all'assenza della infelicità la quale è concepita come f.

Che la V. sia proiettata con tutta se stessa incontro alla f. per *necessità di natura*, senza possibilità di deviare verso un fine diverso o contrario (*necessità di specificazione* e *di contrarietà*), non implica che la V. continuamente, in ogni istante voglia di fatto la f. (si sa che in questa nostra vita vi sono pause vuote, in cui non si pensa di fatto alla f. e quindi non si vuole in atto), ma implica soltanto che, *quando si pensa* la f., la V. non può non volerla in atto; in linguaggio scolastico si dice che di fronte alla f. la V. prova *necessità di esercizio* non assoluto ma *ipotetico*. E se la V. ha, come ha, il potere di applicare o di allontanare l'intelletto dalla considerazione della f., resta in suo potere la volizione attuale della f., di fronte alla quale, dunque, la V. conserva la L. di esercizio.

Il bene è fine dell'appetizione, e il bene totale dell'uomo o f. è il FINE ULTIMO dell'uomo (v.), il quale, adeguando completamente in ampiezza di soddisfazione l'ampiezza del desiderio, come la concavità di un cerchio adegua perfettamente la sua convessità, è voluto *per se stesso*, non già come mezzo per raggiungere altri fini superiori: non vi sono fini superiori al fine che sazia tutta la capacità di tendere a un fine. Che anzi, il fine ultimo è *ultimo* nell'ordine di esecuzione, ma è *primo* nell'ordine di intenzione, ossia è il fine voluto primamente e per se stesso, che *comanda* la volizione di tutti gli altri fini, senza i quali esso non sarebbe raggiunto. Solo esso merita il nome di fine in senso forte; gli altri, voluti non per se stessi ma *per il fine*, sono fini *secondari* o, meglio, *mezzi*. Sicchè nella signoria finalistica della f. si scopre il primo principio motore (a modo di fine) di tutta l'odissea della vita volitiva.

C) La «ratio boni» in generale e il perfetto bene umano o f. vincola la V., pur essendo puramente *nozionale:* per desiderarlo e restarne incatenati non è necessario sapere se esista *in re* come realtà fisica e in quale realtà si concreta (di fatto nella presente vita non ci è mai proposta una realtà che eguagli le dimensioni ideali del bene nozionale), ma basta che esista almeno nell'intellezione (*in intentione agentis*), attraverso la quale esercita la sua efficacia motrice. Ora, *si prova* a suo luogo che quel bene totale è davvero una realtà fisica, avente il nome santo e terribile di *Dio* (v. anche TEODICEA); felicità, bene, sono nomi comuni, il cui nome proprio personale è Dio. Egli esercita sulla V. una fascinazione, una forza di gravitazione a cui la V. non è libera di sottrarsi più che un corpo di cadere a terra. Affinchè la V. potesse evitare questa infinita ossessione, occorrerebbe che la V. non fosse la facoltà del bene, oppure che qualche male si trovasse in Dio a impedire lo slancio della V., o che qualche bene non si trovasse in Dio e si offrisse altrove all'anelito della V. Ma queste ipotesi sono assurde; in particolare, non v'ha bene «altro» da Dio e che, aggiunto a Dio, faccia un bene superiore, poichè tutti i beni sono realtà finite e disperse ricomprese «eminenter» (v. EMINENZA) nell'unità infinita della bontà divina, per la quale, non già per se stessi, sono appetibili. In Dio s'arresta la marcia dell'essere finito sospinto dal desiderio di bene, come il ruscello cessa di correre per valli e prati e trova pace nel mare, suo ultimo fine e suo primo principio. E pare che, in ragione della sua concretezza, Dio eserciti sulla V. una malia anche più intensa di quella sopra riconosciuta agli ideali di bene e di felicità.

Ciò è detto di Dio quando sia *attualmente conosciuto* e *conosciuto come Dio* per intuizione. Per nostra sventura, non sempre Dio è attualmente conosciuto dall'intelletto e solo in rarissimi casi straordinari è conosciuto come Dio per intuizione. Di fatto nella vita terrena la V. è ben lungi dal sentire la beatifica necessitante attrattiva di Dio, e sfarfalleggia nel mondo dei beni finiti posandosi or qua or là sempre in cerca del bene che la fissi liberandola dal peso angoscioso del suo cercare. E quanto spesso sbaglia la pista, lasciandosi sedurre dalle speciose parvenze di fiori velenosi! Vero è che l'infinita suggestione della bontà divina non esercita sull'uomo tutta la sua forza fatale sia perchè l'intelletto spesso è distratto dalla considerazione di Dio, sia perchè, anche quando è concentrato in Dio, non conosce Dio come Dio ma lo conosce come un non – mondo causa del mondo: di Dio — è la nostra tragedia terrena — non abbiamo un'idea intuitiva, diretta, propria, positiva, ma un'idea soltanto inferenziale, indiretta, analogica,

negativa. Nella vita terrena non abbiamo altro modo di conoscere Dio se non con le categorie stesse del mondo, cioè come «ragione del mondo», privo di quelle «imperfezioni del mondo» a spiegare le quali egli fu invocato. Che se Dio si offrisse «facie ad faciem» (I Cor XIII 12), «sicuti est» (I Giov III 2), come avviene per grazia soprannaturale nella VISIONE BEATIFICA (v.) e in qualche caso privilegiato di esperienza MISTICA (v.), allora la V., secondo la sua natura di V. e senza patire «violenza», subirebbe la forza rapitrice della bontà divina, come avviene nei «rapimenti» mistici dell'ESTASI (v.), consumandosi in un unico atto di possesso del bene che la possiede.

D) Va da sè che la stessa necessità di natura che urge la V. a volere il suo fine (felicità, Dio), la urge anche a volere i **mezzi** senza i quali, nell'estimazione dell'intelletto, il fine non potrebbe essere raggiunto o non sarebbe integralmente raggiunto (*necessità di fine* o *di mezzo*), cioè a volere i *mezzi necessari* al fine. Cf. *De malo*, q. 6, a. 9. L'*atto* di volere i mezzi è diverso dall'atto di volere il fine, ma la *ragione* di volere i mezzi è la stessa volizione del fine.

Perciò da *necessità di natura* siamo sospinti a volere tutto ciò che contribuisce alla perfezione dell'uomo, senza cui la beatitudine non sarebbe o non sarebbe completa, come l'esistenza, la vita, l'integrità morfologica del corpo, la sanità e l'equilibrata potenza fisiologica, la perfezione delle facoltà conoscitive e appetitive, la convivenza civile, la virtù e il bel carattere, il piacere e il gaudio... e tutti i beni inclusi nello «status omnium bonorum» che è la beatitudine. Peraltro non sono il bene assoluto totale, ma sono beni relativi alla beatitudine, parte di essa e non esenti da ogni male. Sicchè può avvenire che la V. *rinunci* ad essi per perseguire altri beni i quali, nell'estimazione dell'intelletto vera o falsa, naturale o soprannaturale, abbiano con la beatitudine un rapporto di medianità più diretta e più efficace Così è che: *1)* si può desiderare la malattia, la sofferenza, la vita solitaria..., non già perchè ci dispiacciano o siano condannati i loro contrari, ma perchè, nell'ordine soprannaturale instaurato da Gesù, la «croce», la rinuncia al mondo, la pratica dei consigli evangelici, la morte, portandoci più vicini al divino modello Gesù, sono mezzi più rapidi verso la beatitudine soprannaturale. *2)* Si può desiderare la morte, la mutilazione, non perchè la vita e l'integrità ci dispiacciano, ma perchè ci dispiacciono i mali che accompagnano la vita: il suicida si toglie la vita non già per togliersi un bene verso il quale egli stesso è portato necessariamente da amore di compiacenza, bensì per togliersi *le miserie della vita*, avendo erroneamente giudicato che non vivere è bene migliore che vivere nella miseria. *3)* Chi pecca rifiuta i mezzi necessari alla beatitudine, ma, primamente, il peccato impedisce il conseguimento del fine solo *se* la morte segua immediatamente il peccato, mentre il peccatore pecca confidando che a lui non tocchi tale jattura e che egli abbia tempo di pentirsi; del resto, il peccatore, quando non abbia già errato nel collocare la beatitudine in ciò che essa non è, nel qual caso la volizione dei mezzi peccaminosi resta comandata dalla erronea qualificazione del fine, rifiuta i mezzi necessari al fine non perchè conducono alla beatitudine ma perchè sono faticosi, scomodi, penosi, mentre egli aspira a una beatitudine senza attese e senza pene. Si vede, dunque, che queste «obiezioni», lungi dal minacciare la dottrina sopra esposta, rientrano in essa e confermano l'assoluta signoria del bene sulla V.

IV. Volontà come natura necessitata. Dal già detto appare che la vita volitiva parte dalla necessità e marcia verso la necessità. La *V. come natura* è un tendere dato, inevitabile, al pari di ogni altra «natura»: *tendere intellettivo* che, guidato dalla nozione di «bene», si muove verso gli oggetti in vista del bene; tendere intellettivo *dell'uomo*, che si muove fatalmente per conquistare il bene perfetto dell'uomo, la felicità. Le nostre volizioni prime e repentine (*volitiones simplices*, dicono gli scolastici) non sono «deliberate» e in nostro potere: sorgono in me non da me, persona consapevole, ma da me, natura determinata: se, ad es., un essere qualsivoglia, per inavvertenza causata da passione subitanea, da suggestione od ossessione mentale, si presenta col volto del bene supremo dell'uomo, la felicità, la V. scatta alla conquista di esso prima che intervenga la «deliberazione». Una folla di impulsi, di sentimenti, di movimenti precedono il «consiglio» e restano al di qua dell'«imputabilità» e della «responsabilità» I primi movimenti di ogni serie volontaria non cadono sotto la L. ma appartengono al regno della necessità naturale e quindi provengono da Dio come autore della natura.

Sembra che per SCOTO (v.) nessun atto elicito della V. possa patire *necessità di natura*. La naturale determinazione della V. di fronte alla felicità (nozionale o concretizzata in Dio) è da lui negata (in un contesto dottrinale che meriterebbe accurate chiose storico-critiche) per il generale colore volontaristico del suo sistema, mentre s'accorda col generale determinismo intellettualistico della dottrina tomistica più aperta alle esigenze della sistemazione scientifica. E crediamo che essa non si possa mettere in dubbio senza rinunciare al concetto di «natura» e quindi a gran parte della filosofia e della teologia cristiana e alla possibilità stessa di una «scienza dell'uomo». Tutta la discussione circola attorno al principio: «Ogni facoltà o natura è orientata verso il suo fine determinato», il quale, dunque, non può esserle indifferente ma ne comanda l'azione. Questa attrazione irresistibile del fine è più di un «fascino» accidentale: è la stessa legge essenziale dell'essere, valida anche per l'uomo, senza la quale l'essere non sarebbe intelligibile. Cf. *C. Gentes*, III, 2, nn. 2-5; *S. Theol.*, I, q. 82, a. 1.

V. La V. come libertà. *A)* S'è detto come un bene che sia *tutto il* bene e *tutto* bene, fissa la V., perchè adegua perfettamente la sua natura tendenziale. Ora, si ha da considerare come *solo* un cosiffatto bene fissa la V.: ogni altro bene, che non sia la totalità del bene ma un bene particolare (ad es., un dolce o un bel paesaggio), adeguando solo parzialmente il desiderio, non può fissare la V. e non le strappa la volizione, la quale, dunque, da questo lato, rimane indeterminata, indifferente; del pari, ogni bene che non sia totalmente bene ma presenti aspetti di male (ad es., una passeggiata, un cibo ghiotto, l'esercizio virtuoso..., che implicano le fatiche del cammino, le spese, i fastidi della digestione, lo sforzo e il sacrificio ascetico...) non vincola la V., la quale

indifferentemente potrà appropriarselo badando in esso alla *ratio boni,* o rifiutarlo badando in esso alla *ratio mali* (cf. *S. Theol.*, I-II[ae], q. 13, a. 6). Nessun bene finito può forzare la V. alla scelta, perchè nessun bene finito ha una potenza di soddisfazione pari alla potenza di appetizione della V.; e il desiderio della V. quando non si trovi di fronte all'infinito che lo placa, si trasforma in *disdegno,* per cui la V., può rifiutare come insufficiente tutto ciò che fiorisce al di qua dell'infinito: fatta per un divino ideale, divinità in marcia verso la reggia dell'infinito, essa può sempre disprezzare come miserabili baracche anche i più suntuosi palazzi del regno degli esseri finiti. Beninteso, per vivere occorre agire e agire è « scegliere » fra molteplici alternative e scegliere significa restare convinti e conquistati dal bene scelto: di fatto la V. continuamente sceglie or quello, or questo bene finito. Ma appunto perchè il bene finito non la fissa e la lascia sospesa, la V. sceglie in modo da essere *signora della sua scelta:* se resta convinta e conquistata dal bene scelto è perchè essa stessa si lascia convincere e conquistare; essa stessa offre al bene vincitore nella scelta le armi per conquistare la rocca del proprio cuore e le chiavi per penetrarvi. La scelta della V. è dominatrice, « deliberata » con decreto « arbitrario », frutto appunto di « libero arbitrio ». Cioè *libera.* Cf. *C. Gentes,* II, 48.

Tale è la segreta radice della L. E, in forma, il « sillogismo della L. » potrebbe costruirsi così: « Una facoltà è necessitata soltanto da un oggetto che adegui tutta la sua capacità. La capacità della V. è adeguata soltanto da un bene infinito ed eterno, perchè tali sono le dimensioni degli ideali presentati dall'intelletto. Ora nessun bene finito adegua la capacità della V. Dunque la V. non resta necessitata dai beni finiti ».

B) Analiticamente, la L. presuppone: — *1*) la potenza intellettiva di concepire ideali infiniti ed eterni; — *2*) la tendenzialità propria della V. conseguente alla potenza intellettiva e perciò la sua naturale aspirazione verso un bene infinito ed eterno; — *3*) l'assenza dell'attrattiva propria dell'essere positivamente e concretamente infinito (Dio), la quale, se si esercitasse, fisserebbe la V. in un unico atto; questa attrattiva non si esercita sulla terra, stante — *4*) la limitazione della nostra conoscenza di Dio imposta all'INTELLETTO (v.) dalla sua esistenza nel CORPO dell'uomo (v.); — *5*) la molteplicità dei beni finiti offerti alla scelta della V.; — *6*) il giudizio intellettivo *teoretico* (in ordine al valore), che pronuncia la insufficienza del bene finito in esame a determinare la volizione, il che implica una serie di atti intellettivi: apprensione dell'essere finito, riconoscimento della sua bontà (*ratio boni*) o convenienza con l'appetito dell'uomo, valutazione del suo grado finito di bontà mediante confronto di esso con la nozione di bontà in generale (o, che è lo stesso, mediante *riflessione* sulla sua relazione col fine ultimo), giudizio della sua insufficienza ad uguagliare la tendenzialità della V. mediante confronto della sua limitata capacità di soddisfazione con la capacità di desiderio propria della V. tesa verso un bene esente da limitazioni; — *7*) giudizio intellettivo *pratico* (in ordine all'operazione volitiva), che pronuncia le ragioni di volere quel bene finito (*ratio boni*) e le ragioni di non volerlo (*ratio mali*), nessuna delle quali è costrittiva o determinante della V.; sicchè l'intelletto teoretico e pratico conchiude la sua discussione, preliminare all'atto volitivo, pronunciando un giudizio di *indifferenza* di quel bene rispetto alla V.; — *8*) intervento della V., che chiude il dibattito intellettivo e si decide ad agire o a non agire, elevando essa stessa a sufficienza le insufficienti ragioni di agire o di non agire, ossia concedendo essa stessa alle ragioni di agire o di non agire ciò che ad esse mancava per determinare la scelta di quel bene o il rifiuto di esso.

In questo intervento della V. vanno distinti due momenti: *a*) nel primo momento la V. chiude la discussione dell'intelletto inclinando l'intelletto a pronunciare un giudizio pratico, che sia l'*ultimo,* nel quale sono messe in rilievo solo le ragioni di agire se la V. vuole agire, o solo le ragioni di non agire se la V. non vuole agire. Poichè l'atto volitivo è necessariamente condizionato da un giudizio intellettivo, è ovvio che vi sarà un giudizio « ultimo », cui, se veramente è « ultimo », segua immediatamente la volizione. Ora, che esso sia « ultimo » dipende dall'accennato intervento della V., che toglie l'indifferenza del giudizio precedente, orientandolo verso una sola alternativa, e lasciandosi così determinare da esso dopo averlo essa stessa determinato. Perciò la V. è *signora dello stesso giudizio pratico* prerequisito al suo agire, ond'è che si dice « liberi judicii » o « liberi arbitrii », ossia libera. — *b*) Nel secondo momento la V. *decide* di operare in conformità all'ultimo giudizio pratico. Ma a questo momento cessa la L. e la necessità riprende il suo impero: non c'è L. tra la deliberazione definitiva del giudizio ultimo pratico e la decisione di agire in conseguenza, come non c'è tra decisione ed esecuzione, tra esecuzione e conseguenze dell'esecuzione. La decisione si dice « libera » solo perchè poteva essere diversa se la V. avesse voluto chiudere diversamente la fase precedente di deliberazione con un diverso giudizio ultimo: ma, quando la V., per sua autodeterminazione, abbia innalzato a sufficienza fittizia la effettiva insufficienza dei « motivi » di scegliere un bene, essa resta determinata come dinnanzi al suo fine completo. Certamente, la sua decisione può esser rimessa in deliberazione e modificata da un nuovo verdetto, con che si inizierebbe una *nuova serie di atti;* ma si voleva dire che dopo un giudizio pratico veramente *ultimo* (diventato ultimo per influsso della V. nel modo sopra spiegato), la V. non è più signora dei suoi atti, che riprendono a svolgersi secondo le leggi della necessità naturale.

C) Come è necessario che io *decida* ciò che nella « deliberazione » ho liberamente voluto considerare quale mio bene, così, e per corollario, è necessario che io *eseguisca* la decisione presa « imperando » alle potenze esecutive specializzate le azioni adatte a conseguire il fine deciso. A maggior ragione, perchè sono estranee a me, la necessità comanda le *conseguenze dell'azione.* Se veramente decido di far luce in camera, non è più in mio potere evitare la manovra dell'interruttore e di impedire l'accensione delle lampade; se veramente decido di affidarmi a una lettura eccitante, non è più in mio potere evitare il libro eccitante e impedire le eccitazioni insorgenti dalla lettura. La decisione, l'esecuzione, le conseguenze si dicono a ragione « in nostro potere » non perchè siano poste, esse stesse, liberamente, ma perchè sono gli ultimi anelli ne-

cessari di una catena il cui primo anello, la deliberazione definitiva, fu posto liberamente. Su di esse peraltro abbiamo il potere di appropriarcele *un'altra volta* con un'approvazione anche esplicita (oltre l'approvazione implicita, « in causa », come si dice, contenuta nella deliberazione ultima), o di arrestarne la marcia con un nuovo atto di V., o almeno di sconfessarle col pentimento quando sia troppo tardi per fermarle.

D) Poichè la V. non è sola nell'universo, è prevedibile, e del resto è confermato dall'esperienza quotidiana, che la serie delle sue azioni possa subire l'interferenza degli *agenti a lei esteriori*, che pongono dei limiti (studiati più oltre) al suo potere di autodeterminazione e alle sue manifestazioni. Quest'azione di agenti esteriori può muovere la V. *secondo la natura della V.*, e allora non compromette la L. ma, semmai, pone soltanto i limiti entro i quali si sviluppa la concreta L. dell'uomo; oppure quell'azione esteriore si esercita in senso contrario alla naturale sequela degli atti volitivi (*violenza*). Ebbene, par chiaro che la V., fino alla fase di decisione compresa, non subisce direttamente l'azione determinante degli agenti corporei (*necessità di coazione*), poichè, per la sua spiritualità, è inaccessibile alla presa dei corpi. Potrebbe subire l'azione determinante di agenti spirituali e primamente di Dio; ma sembra che, stante la razionalità della V., l'azione di Dio non ha altro modo di influire sulla V. che inducendola a modificare il giudizio ultimo pratico e quindi la decisione che ne segue, la quale dunque sorgerebbe secondo la natura della V. al di fuori di ogni coazione violenta.

Una vera coazione violenta degli atti volitivi può aver luogo, da parte di agenti corporei o spirituali, soltanto a partire dalla fase di esecuzione, quando questa impegni potenze ed organi materiali: non patisco alcuna coazione quando « decido » di recarmi a Milano, ma quando si tratta di « eseguire » la decisione, posso patire una coazione esteriore che mi impedisca di prender la via per Milano o addirittura mi trascini a Torino.

VI. Definizioni. Dalle dimostrazioni sopra abbozzate si può ricavare il sistema delle definizioni e dei concetti relativi alla L.

A) L. è termine analogico che ammette varie accezioni. In senso generico, *libero da una cosa* si dice chi è *esente, immune, sciolto* da essa; sono correnti le espressioni: « libero da male fisico » (impassibile, incorruttibile), « l. da morte » (immortale), « l. da male morale » (impeccabile), « l. dall'errore » (infallibile), « l. da miseria, da schiavitù . . . ».

B) In senso proprio, L. è *immunità da necessità determinante.* L. si definisce, dunque, negativamente come assenza del suo contrario, poichè in effetto il concetto di necessità causale, dominante nel mondo corporeo che costituisce l'oggetto proprio dell'intelletto, è primo rispetto al concetto di L., dominante nel mondo della spiritualità intellettuale che è inferito a partire dal mondo corporeo.

Una cosa A si dice *necessaria* a B quando B non sarebbe senza A: così l'alimento è necessario allo sviluppo dell'organismo, la direzione del moto è necessaria al moto (non c'è moto senza una direzione). Dai due esempi si scorge un duplice tipo di necessità. Nel primo caso, la cosa A necessaria a B *influisce* positivamente su B: chiamiamo quest'influsso *determinazione* o causazione: il linguaggio comune ha creato per i due termini A e B i vocaboli di *necessitante* e *necessitato*. Nel secondo caso, la cosa A necessaria a B non « determina », ma soltanto coesiste inseparabilmente con B. Ora, la L. esclude ogni « necessità che determini » la V. alla produzione dell'atto libero, ma non esclude, ovviamente, le realtà che necessariamente « coesistono » con la V. libera, senza « determinarla », come l'intelletto, il corpo dell'uomo, i beni del mondo...

C) La necessità determinante potrebbe provenire: — 1) da agente esterno, il quale a sua volta può « determinare » la V. *a*) sotto forma di *causa efficiente* (*necessità di coazione* e *violenza*), *b*) o sotto forma di *causa finale*, che, attraendo la V., le imponga la necessità di scegliere quei mezzi determinati senza i quali il fine non si raggiungerebbe (*necessità di fine o di mezzo*); — 2) oppure può provenire da un fattore intrinseco al soggetto appetente, essenziale o accidentale (*necessità di natura*).

D) Un atto volitivo si qualifica « libero » quando è immune da tutti questi tipi di necessità determinante, cioè esclude la necessità di coazione (*L. da coazione*), la necessità di scegliere un mezzo determinato (*L. di fine* che, in verità, è soltanto *L. di fronte ai mezzi* e non affatto L. di fronte al fine ultimo), la necessità di natura (*L. da necessità*, cosiddetta per antonomasia). Quest'ultima è detta pure *L. di indifferenza*, poichè, quando essa ha luogo, la V. « per sua natura » resta indifferente ad agire o a non agire, pur quando sono poste tutte le condizioni richieste ad agire. Tal L. si definisce appunto « vis activa voluntatis qua voluntas, positis omnibus ad agendum requisitis, potest agere vel non agere, agere hoc vel illud ». Si dice anche *L. d'arbitrio* o *libero arbitrio*, « *facultas liberi judicii* de agendo vel non agendo », non già perchè il « giudizio », come operazione dell'intelletto, sia libero (v. LIBERI PENSATORI), ma perchè il giudizio dell'intelletto pratico, prerequisito all'atto libero, pronuncia l' « indifferenza » dell'oggetto rispetto al fine della V., ossia lo presenta tale da non dover essere nè necessariamente accettato nè necessariamente rifiutato; allora la V. esce da questo stato di indifferenza e, se vuol agire, ferma l'intelletto sulle ragioni di agire, mentre, se non vuol agire, ferma l'intelletto sulle ragioni di non agire (con che il giudizio pratico dell'intelletto, fissato sulle ragioni di una sola alternativa, diventa *ultimo*), indi la V. si comporta di conseguenza. In questo dominio della V. sul giudizio pratico sta la radice e il mistero della L. umana, che è appunto « facoltà di libero giudizio ».

La manifestazione essenziale della L. di indifferenza è la signoria della V. sullo stesso *atto di volere*, per cui la V. può volere o non volere, agire o non agire (*L. di esercizio*, o *di contraddizione*). È una specie di essa la L. di fronte all' *oggetto* dell'atto volitivo, per cui la V., decisa a volere o ad agire, può scegliere un oggetto o un altro oggetto specificamente diverso (*L. di specificazione*), o addirittura contrario (*L. di contrarietà*).

E) Sicchè la L. umana implica:

1) *la L. da coazione* e da violenza, o « spontaneità », che del resto compete alla V. considerata già come natura nonchè come L., poichè la « spontaneità » è qualità intrinseca di tutti gli atti « eli-

citi » che provengono dall'agente « secondo la natura » dell'agente. S'è detto che l'atto elicito di *volere*, attesa la sua spiritualità, è inaccessibile alla violenza dei fattori materiali. Invece può patire violenza l'atto *imperato* (cioè comandato dalla V., ma *eseguito* da altra potenza), quando la facoltà esecutrice cada sotto il potere altrui. (Sembra che neanche un agente spirituale possa violentare l'atto elicito della V. Dio può influire su di esso in due modi: orientando il giudizio intellettivo col suggerire motivi non prima considerati dal pensiero, oppure movendo la V. in modo che tra due alternative ora scelga ciò che prima rifiutava. Ebbene, nell'un caso e nell'altro la decisione della V non patisce violenza, ma sorge « secondo la natura » della V.: se la V. era indifferente dinnanzi alle due alternative, era già nel suo potere naturale scegliere quella che di fatto scelse per influsso di Dio. Invece, Dio può usare violenza sugli atti « imperati » della V., impedendone l'*esecuzione* o addirittura facendo sorgere un atto contrario a quello voluto, come si narra di frate LEONE di Assisi [v.], che, pur volendo ripetere le parole suggerite da S. Francesco, si trovò di fatto a dire il contrario per influsso superiore). — Il *timore* si suol considerare come una coazione esteriore di natura « morale »; ma è a dire che neppure esso propriamente « violenta » il « volere », pur « determinandolo » più o meno efficacemente secondo la sua intensità: infatti neppure esso agisce direttamente sul volere, bensì modifica soltanto i presupposti del volere, modificando, ad es., il giudizio intellettivo, come tutte le passioni in generale (v. oltre).

Appartiene all'*essenza* della L. l'immunità da coazione esterna nella produzione della volizione in se stessa (coazione, del resto, impossibile); alla *perfezione* (non all'essenza) della L. umana (come umana e quindi all'uomo libero) appartiene anche l'immunità da coazione esterna nell'esecuzione dell'atto liberamente voluto, e quindi l'assenza di ogni ostacolo sia fisico o perfetto, sia morale o imperfetto, che impedisca il naturale svolgersi degli atti « imperati » dalla V.;

2) *la L. del fine*, cioè la L. di fronte ai « mezzi » che non siano necessariamente connessi col fine ultimo;

3) *la L. da necessità* o di indifferenza. La L. di *contraddizione* è essenziale a cosiffatta L. Invece la L. di *specificazione* e la L. di *di contrarietà*, pur essendo manifestazioni di L , non sono essenziali all'esistenza di una certa L. In particolare, la *L. di peccare*, cioè la L. di scegliere tra il bene e il male morale, non è tutta la L. e neppure tutta la L. di contrarietà ma soltanto una sottospecie di questa. Ora, evidentemente, la L. di peccare è reale L. e non esisterebbe se non esistesse la L ; tuttavia non appartiene all'essenza della L., bensì è un'imperfezione della L. in una natura capace di deflettere dal suo fine. La L. di peccare suppone la L., ma la L. non esige la L. di peccare, come lo zoppicare è un camminare ma il camminare non esige lo zoppicare (Cf. *De ver.*, q. 24, a. 3, ad 2).

F) Dunque, V. è la potenza naturale di *volere il fine* appreso dall'intelletto. Come potenza naturale di *scegliere* i beni particolari quali *mezzi al fine*, si dice *libero arbitrio*, o facoltà di « elezione »: questa e soltanto questa è *libera*. È ovvio che « volontà » e « libero arbitrio » sono la stessa unica potenza appetitiva, ma è pure ovvio che i suoi modi di operare sono realmente diversi secondo la diversità dell'oggetto presentato dall'intelletto: e « libero arbitrio » è la « volontà » in quanto si muove (liberamente) verso i beni finiti per se stessi incapaci di determinarla e di fissarla. Perciò ogni atto di « libero arbitrio » è atto di « volontà », ma non ogni atto volontario è libero.

G) Per la L l'uomo è causa consapevole e signore dei suoi atti liberi; donde nasce la « imputabilità » e la « responsabilità » caratteristica dell'ATTO UMANO (v.) e fondamento della vita MORALE (v.).

H) V. è *potenza attiva*, perchè *muove* le potenze sensitiva e intellettiva ai loro atti specifici (*S. Theol.*, I, q. 82, a. 4), e muove anche se stessa ai propri atti in quanto, essendo mossa (non da se stessa ma) da natura e quindi da Dio a volere il fine, muove poi se stessa a volere (liberamente) i mezzi particolari che conducono al fine. Eppure la V. è anche *potenza passiva*, perchè *subisce* l'attrattiva determinante del fine ultimo e la suggestione non determinante ma vera dei beni particolari, ed è mossa anche da se stessa secondochè fu spiegato sopra. Chi, in questa natura originale della V. — che è insieme movente (in atto) e mossa (in potenza), quindi a mezzo tra le facoltà esclusivamente attive (come l'intelletto agente) e le facoltà esclusivamente passive (come il senso) — vedesse minacciato il solenne principio metafisico secondo cui niente può essere insieme movente e mosso perchè niente può essere insieme in atto e in potenza rispetto alla stessa realtà, badi che la V. è movente e mossa *secondo aspetti diversi:* originariamente, per natura è mossa a volere in atto il fine e, volendo in atto il fine, muove se stessa a volere in atto i mezzi particolari. Perciò la volizione attuale del fine è *mossa* per natura dal fine e *muove* la volizione attuale dei mezzi, mentre la volizione dei mezzi è *mossa* dalla volizione del fine e dall'attrattiva del bene e *muove* tutte le altre potenze.

VII. Discussioni. *A*) Piace a molti addurre come « prova » della L. umana l'esperienza, specialmente l'esperienza interiore (introspezione associata alla memoria). Nulla di male, purchè non si attribuisca alla esperienza maggior forza « dimostrativa » che non meriti. Essa testimonia che noi, di fronte a molteplici beni di diverso grado, talora scegliamo, talora non scegliamo, senza apparenti motivi; scegliamo or l'uno, or l'altro, senza lasciarci guidare dalla gerarchia dei valori stabilita dal giudizio dell'intelletto... E poichè « ab esse ad posse valet illatio », arguiamo che è « in nostro potere » scegliere o non scegliere, scegliere l'uno o l'altro.

Il che è vero. Ma si badi che, primamente, questo « posse » non è già più « esperienza » immediata, bensì « illatio » o inferenza, appunto.

Inoltre quel « posse » non è ancora la L.: dal fatto di scegliere o non scegliere, di scegliere l'uno o l'altro resta certificata la *capacità di scegliere*, ma non resta dimostrata l'*indipendenza* o *l'immunità* della scelta da eventuali « motivi determinanti », intrinseci o estrinseci al soggetto. È ben vero che tali motivi necessitanti non appaiono nell'esperienza (e non possono apparirvi poichè la « causalità » è categoria metempirica), ma potrebbero apparire per dimostrazione (e dunque la « prova » della L. dovrebbe sempre integrare l'esperienza con una dimostrazione che escluda dall'atto libero la deter-

minazione), e potrebbero esistere anche se non apparissero neppure per questa via (e dunque la prova della L. sarà completa solo quando una dimostrazione escluda a priori le determinazioni).

Sicchè crediamo che l'esperienza: *1)* non costituisce propriamente una prova della L. (se così fosse, la L. sarebbe un *per se notum* anche *quoad nos* e non si spiegherebbe facilmente il fenomeno storico delle negazioni e della varietà di concezioni), ma fornisce soltanto i dati su cui si costruisce la *metafisica dell'intelletto e della V.*, della quale la L. non è che un *corollario deduttivo:* pensiamo che l'esistenza e quindi il concetto di L. sia da noi raggiungibile soltanto con la *dimostrazione deduttiva* accennata sopra. È illusione credere che « dum eligo, *experior* electionem esse ita *meam* ut *in me* sit non eligere » (Remer), poichè l'essere *mia*, cioè *in* me, *da* me, *di* me, *in mio potere*, è categoria squisitamente metafisica, che davvero non *experior* ma che debbo *dimostrare; 2)* fornisce ancora i dati che non sono « prove » della L. ma che sono « segni » e « conferme » della L. già provata. L'esperienza infatti testimonia che prima dell'operazione riceviamo e diamo consigli, minacce, esortazioni, precetti, leggi, divieti... e dopo l'operazione riceviamo e diamo premi e castighi, lodi e biasimi, sentiamo gioia e rimorso... Ora, questi fatti e tutti quelli che entrano nel processo di Educazione (v.), « frustra essent » se non si suppone la L. (*S. Theol.*, I, q. 83, a. 1). Esattamente: suppongono negli uomini la credenza nella L.: non provano ma *suppongono* la realtà della L., di cui dunque sono l'eco psicologica nel comportamento della vita quotidiana. Potrebbero essere innalzati verso la dignità di vera prova qualora quei fatti, da una parte, fossero talmente universali da permetterci di far funzionare il « consenso universale » come « termine medio » della prova, dall'altra che essi fossero necessariamente connessi con la credenza degli uomini nella L. Circa il primo punto, si sa che il « consenso universale » non è propriamente una prova, ma, semmai, un suggestivo avviamento alla prova e una splendida conferma di essa: il consenso non è un fatto necessariamente connesso con la effettiva *esistenza* della L. ma pone soltanto la *credenza* nella L. Circa il secondo punto, sembra, almeno in via di ipotesi, che consigli, leggi... avrebbero ragion d'essere anche in un ambiente dove, negata la L., fosse in vigore la credenza in un determinismo psicologico (secondo cui la V. segue « necessariamente » il giudizio intellettivo), nel qual caso consigli, leggi... avrebbero la funzione non già di stimolare il buon uso della L., bensì di illuminare, dirigere, provocare un giudizio intellettivo tale che ne segua l'azione prefissata dal consigliere, dal legislatore...

B) Queste osservazioni valgono in parte anche per la « prova » della L. fornita da Kant (v.), che funziona così: Abbiamo coscienza immediata della legge morale universale; tale coscienza non avrebbe significato se non esistesse la L.; bisogna dunque « postulare » la L. come condizione della legge morale: « tu *devi*, dunque tu *puoi* ». Noi non accettiamo le obiezioni alla prova della L. sollevate dalla « Critica della ragion pura teoretica » e dobbiamo sollevare obiezioni alla prova della L. svolta da Kant nella « Critica della ragion pura pratica ». L'esistenza di una legge morale obiettiva superindividuale non è propriamente oggetto di esperienza immediata, bensì frutto di dimostrazione e corollario di tutta la metafisica. Inoltre dalla legge morale si inferisce soltanto la *capacità di obbedire* alla legge, la qual capacità non è ancora la L di obbedire, cioè l'immunità da determinazioni.

C) Renouvier (v.) a provare la L. ha introdotto un argomento « ontologico » a priori, analogo a quello messo in atto da S. Anselmo per la prova di Dio e al pari di quello difettoso (v. Ontologico argomento): È impossibile la negazione della L., poichè, posto che il soggetto A sia *determinato e non libero*, se *afferma* la L. cade in contraddizione con se stesso, e, se la *nega*, la sua negazione è irrilevante potendo essere determinato anche all'affermazione; posto invece che A sia *libero*, se *nega* la L. cade in contraddizione con se stesso, sicchè l'unica posizione possibile è l'*affermazione della L.* Ora, per limitarci a una sola osservazione, è facile rilevare che la disgiuntiva: A può essere *determinato o libero*, ha una chiarezza equivoca e decettrice. Prima della dimostrazione io non so che cosa significhi il termine *libero* e quindi non posso metterlo in disgiuntiva contraddittoria con un altro termine: la nozione di L. non è sperimentale ma metafisica, e non c'è altro modo di costruirla che dimostrare l'esistenza di una realtà libera. Solo dopo aver dimostrato che la L. esiste, io posso usare la nozione di L. in ragionamenti deduttivi come quelli del Renouvier; i quali dunque, lungi dal provare la L., la suppongono già provata.

D) L'elaborazione del concetto di L., stimolata da gravi problemi di teologia dogmatica e morale, ebbe dai dottori cristiani e specialmente dagli scolastici notevolissimi, definitivi contributi (cf. O. Lottin, *La théorie*...). Gli autori del sec. XII si contentano di definizioni generiche, alcune delle quali peraltro ebbero buona fortuna nel secolo seguente, sollecitando più accurate analisi. All'inizio del sec. XIII compaiono preziose precisazioni che preparano le grandi sistemazioni del secolo. Prevostino da Cremona, raccogliendo elementi sparsi nei predecessori, inizia un forte movimento intellettualistico sottolineando nella L. l'elemento razionale. La sua definizione è ripresa da Rolando di Cremona e trova favore, forse, anche presso Ugo di S. Caro. Sulla stessa linea Guglielmo di Auxerre precisa che la ragione, che entra nella definizione di L., è la ragione pratica esprimentesi nell'atto di assenso o di scelta.

Filippo il Cancelliere, pur non attaccando di proposito la concezione di Guglielmo di Auxerre, avvia un movimento volontaristico definendo la L. anzitutto come volontà. Fu seguito dalla scuola francescana (Alessandro di Hales, Giovanni de la Rochelle, Odone Rigaud, S. Bonaventura). E la dottrina di Prevostino cadde in dimenticanza.

S. Tommaso compose in sistesi le due correnti, completandole con luminose analisi psicologiche e metafisiche, che rimangono ancor oggi quanto di meglio sia stato pensato sulla L.

Un enorme progresso nella chiarificazione degli aspetti metafisici, psicologici, morali interni al concetto di L. fu recato dalle fervide discussioni sui rapporti della causalità divina naturale e soprannaturale con la L. Contro le soluzioni aberranti, che mettevano in crisi ora la L., ora l'efficacia divina a vantaggio dell'altro termine, S. Agostino trovò ai due termini un « modus vivendi » consa-

crato dalla tradizione cattolica. Di fatto, per incomprensione dei suoi interpreti e per la formidabile complessità misteriosa del problema, le sue tesi vennero a trovarsi sempre in equilibrio instabile. Più stabile apparve la soluzione di S. Tommaso, perchè era più completa e organicamente inserita in un solido sistema metafisico e teologico dove erano trattate con tutta la chiarezza e l'acutezza desiderabili la natura e gli attributi di Dio e dell'uomo, le realtà naturali e soprannaturali.

I secoli immediatamente seguiti al tramonto della grande scolastica, si limitarono ad analizzare e a riprodurre il pensiero dei maestri del sec. XIII. Il problema della L. fu riproposto in tutta la sua acuità nel sec. XVI dalla controversia cattolico-protestante circa il peccato originale, la grazia, la giustificazione, la predestinazione, la fede e le opere. Il carattere fondamentale del movimento della Riforma luterana (v.) non è, ci sembra, nè il principio del libero esame, nè l'assunzione della Bibbia a criterio unico di verità, nè, tanto meno, l'odio contro il papismo, bensì il dogma del « servo arbitrio » e la conseguente giustificazione per la sola fede. Nacquero allora le grandi controversie filosofiche e teologiche sulla L., che opposero non solo i cattolici ai protestanti ma anche i cattolici tra loro (v. A. Bonet), tenute vive anche in seguito dagli errori del giansenismo e del quietismo: gloriose lotte che spinsero le analisi e la penetrazione nel mistero della L. e dell'azione divina a profondità difficilmente superabili. I due termini in conflitto ebbero, ciascuno, chiarificazioni definitive; ma, per disavventura, il loro accordo non trovò una formula soddisfacente. E le diverse scuole si consolidarono nella rigida opposizione tomismo-molinismo, senza che avessero fortuna i tentativi di conciliazione come il congruismo di Suarez.

Il pensiero contemporaneo ha perduto la sensibilità metafisica e teologica con la quale i grandi scolastici avevano trattato i problemi della L. Nullameno, con l'esistenzialismo e con la fenomenologia, ha riscoperto molte analisi classiche, mentre colle rivendicazioni delle cosiddette « libertà civili moderne » ha approfondito e attuato nella vita sociale un importante capitolo della L. che in passato aveva avuto uno svolgimento meno vasto.

VIII. I limiti della L. umana. Discutiamo sotto questo capitolo anche le dilatazioni e le negazioni della L. in quanto pongano in rilievo elementi utili a chiarire i limiti in cui si contiene la effettiva concreta L. umana. La L. come tale è infinita ed eterna, al pari di tutti gli ideali astratti, ma la L. umana, come « umana » e « individuale », è limitata da tutte le « condizioni » estrinseche ed intrinseche, essenziali ed accidentali, specifiche e individuali, in cui si trova ad operare concretamente la V.

Nulla di più falso che concepire la V. come imperatrice assoluta di un regno senza confini: di fatto è signora provvisoria soltanto di un ristretto isolotto della vita umana consapevole, sul quale, per giunta, è in continuo dialogo, di guerra o di alleanza, con la necessità. L'***indeterminismo assoluto*** concede alla V. una totale smisurata autonomia, indipendente da ogni « motivo » razionale o sensibile, non regolata da una natura determinata, da un fine, da una legge...: « stat pro ratione voluntas » e la V. è a se stessa la legge. Questa opinione ha fatto clamorose apparizioni nel Volontarismo (v.) antico e moderno, presso Cartesio, Kant, l'idealismo, il romanticismo, Schopenhauer..., e Dio sa se sia ignota in campo morale, dove chi, ad es., pecca si arroga appunto una sconfinata L. di fronte alla legge presentata dall'intelletto. Già l'esperienza statistica mostra che tale autonomia suprema non è la effettiva condizione della V., la quale in circostanze simili suole agire nello stesso modo, e pur liberamente. In generale, un cosiffatto indeterminismo resta escluso dall'analisi della V. fatta sopra, donde appare che la V. per legge di natura « dipende » (in diverso modo) dall'intelletto, e quindi da tutte le condizioni in cui l'intelletto si trova ad operare e da tutte le forme del mondo presenti nell'intelletto. Il che si ricaverà, in particolare, anche dall'esposizione seguente.

Contro la L. peccano per difetto il ***fatalismo,*** secondo cui la V. è invincibilmente mossa e determinata « ad unum » da un agente esterno alla V. stessa, e il ***determinismo,*** secondo cui la V. è invincibilmente mossa e determinata *ad unum* da un fattore intrinseco alla V. stessa, cioè dalla sua stessa natura. Queste due categorie apparvero nella storia sotto mille forme, che qui si richiamano per quanto siano utili alla comprensione dei limiti affettivi della L.

IX. Il fatalismo assegnò come causa determinante della V.: A) un « destino » impersonale, B) Dio stesso, C) l'ordine cosmico, D) il corpo umano, E) l'affettività e le passioni.

Il fato è un concetto, in verità assai vago ed equivoco, molto in voga presso la paganità sotto i nomi di « ananche », « moira », « eimarmene », « tuche », fortuna, destino..., riemerso anche nell'immanentismo naturalistico dell'Umanesimo (v.) e del Rinascimento (v.); per Wiclef v. Denz.-B., n. 607. La credenza nel fato è uno stato psicologico sentimentale più che un sistema di concetti univoci. Quando la riflessione tentò di descriverne la figura teoretica, lo presentò:

1) ora come una realtà (impersonale o antropomorficamente personificata) *superiore a Dio stesso.* Un tale fato o non ha senso o si identifica con la legge trascendentale dell'essere, la razionalità dell'universo, il « logos » di Eraclito e degli stoici, l'incontraddittorietà di Parmenide: ad essa in certo modo soggiace anche Dio che non può fare l'impossibile « contraddittorio ». Da questo fatalismo non è per nulla minacciata la L., che non è per nulla un potere di fare la contraddizione e rientra comodamente nella « razionalità dell'universo »;

2) ora come *Dio stesso personale* (*fat. teologico*). Si vedrà sotto che la causalità divina non è incompatibile con la L. umana, ma, semmai, ci impedisce di pensarla come una realtà perfettamente autonoma e assoluta;

3) ora come l'*ordine cosmico universale* (*fat. cosmico*), ove ogni cosa ha il suo posto e le sue leggi inviolabili secondo la sua struttura e la sua destinazione naturale. La L. sarebbe compromessa da questo f. quando, negata la realtà della Natura (v.), si concepisse il cosmos con gli schemi del Meccanicismo (v.), che riduce ogni realtà a materia estesa e a moto e tenta di spiegare tutti i fenomeni coi rapporti causali della necessità meccanica. Ma accettato, come pur si deve, il Finalismo (v.) e riconosciuta la originale « natura » della V., la L. rientra agevolmente nell'ordine cosmico secondo la caratteristica natura della V. Al più, il f. cosmico ci indurrà a studiare se e in qual misura

la concatenazione causale dei corpi raggiunga, attraverso il corpo dell'uomo e le rappresentazioni intellettive, la L. umana;

4) ora come il *caso* (*fat. accidentale*). Il «caso» è un evento imprevisto che la nostra ignoranza non sa ridurre alle connessioni causali Perciò avvenne che la mentalità mitica lo aggiudicasse alla *Fortuna*, realtà cieca, capricciosa, dal corso imprevedibile, la quale, originariamente incaricata di spiegare solo gli eventi fortuiti, si vide poi estesa la sua signoria a tutto l'universo umano (o a metà di esso, pensa Machiavelli): con che diventò sinonimo di «fato universale», al quale aggiunse soltanto l'idea di estrema, capricciosa variabilità. Ora, si sa che «caso» e «fortuna» sono concetti fragilissimi, instabili, destinati a svanire con la conoscenza delle cause dell'essere. Che se poi, abbandonata ogni ipostaticità mitologica, si assumono per designare la «contingenza» e l'«irrazionalità» dell'essere (irriducibilità alla necessità causale imperante nel regno dei corpi), allora «caso» e «fortuna», ben lungi dal negarlo, includono a pieno titolo il comportamento libero dell'uomo.

X. La causalità divina generale e speciale, naturale e soprannaturale (*fat. teologico*). C'è un f. teologico immanentistico che, dando all'«essere» un significato univoco (v. ONTOLOGIA) e identificando tutti gli esseri con Dio (v. MONISMO), nega l'originalità delle «nature» particolari, riducendole a pura «doxa» (Parmenide), o a semplici fenomeni creati da una conoscenza imperfetta (v. SPINOZA), o ad «emanazioni» divine dal primo principio (v. STOICISMO, NEOPLATONISMO, GNOSTICISMO), o a fenomeni empirici dell'Io trascendentale (v. IDEALISMO) oppure della volontà noumenale (v. SCHOPENHAUER. .): tutte forme che concedono suprema L. a Dio o al primo principio dell'essere, ma punta o poca all'io empirico individuale, la cui realtà è misconosciuta.

Anche nei sistemi di TRASCENDENZA (v.), che pur riconoscono all'individuo una realtà distinta da Dio, apparvero vari spunti di f. teologico, che, esaltando oltre misura la causalità divina, mortificano o uccidono la L. umana. La L. non poteva essere ben compresa dai pagani che identificavano Dio con il «fato» o che affidavano immediatamente agli Dei il reggimento di ogni serie di fenomeni, ivi comprese le manifestazioni spirituali e libere dell'uomo. La libera causalità umana rispetto agli atti buoni e malvagi fu perversamente concepita e trasferita a due primi principii metafisici (bene-male, spirito–materia) dal MANICHEISMO (v.) antico e medievale, da alcune dottrine del PLATONISMO (v.) e dello GNOSTICISMO (v.), da parecchie correnti di ANTINOMISMO (v.) e di pseudo spiritualismo medievale. E non poteva essere salvata senza gravi imbarazzi e inconseguenze dall'OCCASIONALISMO (v.) di MALEBRANCHE (v.). Tutti gli errori circa la causalità divina naturale nella CREAZIONE (v.) e conservazione e nella POVVIDENZA (v.) vengono a corrompere il genuino concetto di L.

Anche la causalità divina soprannaturale affermata dal dogma cristiano nella PREDESTINAZIONE (v.), nella GIUSTIFICAZIONE (v), e in generale nell'opera della GRAZIA (v.), ebbe scorrette interpretazioni, che da una parte esaltarono oltre misura la L. (v. PELAGIANI e semipelagiani, SOCINIANI, NATURALISMO), ora la restrinsero oltre misura (v. GODESCALCO e PREDESTINAZIANI, WICLEF, HUSS, RIFORMA protestante, CALVINO, GIANSENIO, QUESNEL, QUIETISMO, alcune opinioni intemperanti sulla «premozione fisica» del cosiddetto TOMISMO). Il sacrificio della L. fu giustificato da alcune correnti eterodosse (v. RIFORMA protest) non solo in nome del dominio di Dio sulle creature, ma anche come conseguenza del PECCATO originale (v.), che, avendo interamente corrotto la natura umana e in particolare avendo degradato il «libero arbitrio» a «servo arbitrio» (Lutero), tolse all'uomo la possibilità di avere una qualsiasi iniziativa nell'opera della sua salvezza.

La discussione dei concetti impegnati nelle varie forme di questo fat. teologico si troverà sotto le voci a cui si rinvia. Qui basti il richiamo dei principii che chiariscono la situazione della L. umana di fronte a Dio.

A) *Circa la causalità divina naturale*. 1) È certo che Dio *muove la V.* come muove tutte le «nature» ad agire in tutti i loro atti secondo la loro «natura», e quindi muove la V. ad agire necessariamente di fronte al suo fine (v. sopra) e ad agire liberamente di fronte ai beni particolari. Senza la causalità prima di Dio (che è continua, attuale, benchè *prima* cioè discendente alla V. attraverso una più o meno lunga catena di «cause seconde»), la V., come ogni altra realtà, non sarebbe e non sarebbe V. Ebbene, questa mozione prima non è tale da annullare la L., perchè muove gli esseri *secondo la loro natura* creata da Dio: «etiam voluntatem movet secundum eius condicionem, non ut ex necessitate sed ut indeterminate se habentem ad multa» (*De malo*, q. 6, a. un. e moltissimi luoghi paralleli). Nel mondo finito, tutti gli effetti, sia necessari che liberi, dipendono dalla volontà divina come dalla loro causa prima. Si distinguono in «necessari» e «liberi» non perchè sia diversa la loro dipendenza dalla causa prima, ma perchè sono diverse le loro cause seconde ad essi stabilite da Dio: il quale, infatti, per ottenere gli effetti che volle «necessari» dispose cause «necessarie» e per ottenere quegli effetti che volle «liberi» dispose cause «libere». Ond'è che il principio: «Ciò che Dio volle, necessariamente esiste», va così chiosato: «Ciò che Dio volle necessario, necessariamente esiste come necessario (prodotto da cause necessarie); ciò che Dio volle libero, necessariamente esiste come libero (prodotto da cause libere)». E s'è già detto che il moto della V., benchè influenzato dalla causalità estrinseca di Dio, non diventa per questo «violento», ma rimane «spontaneo» e «libero» poichè la causalità divina agisce su di esso «secondo la natura» della V. (cf. ivi, ad 4m).

2) L'azione della V. è *tutta della V.* come effetto della causa seconda (la V.), e insieme *tutta di Dio* come effetto della causa prima (Dio). La macinatura del grano, pur dipendendo tutta dall'energia del fiume che muove il molino, dipende tutta dall'apparecchiatura del molino che utilizza per un fine specifico l'energia generale del fiume; il taglio della legna dipende tutto dalla energia dell'uomo che muove la scure, e dipende tutto dalla scure manovrata dall'uomo e da lui creata per indirizzare a un fine specifico l'energia generale del braccio. Analogamente, l'effetto libero proviene tutto da Dio in quanto proviene tutto da una V. creata, conservata e mossa da Dio in modo tale da utilizzare la mozione divina alla produzione di atti

liberi. Dal che appare che la causalità di Dio, lungi dal sopprimere la L., è la causa efficiente prima che la fonda.

3) Sembra che si debba introdurre un influsso *immediato* e pur naturale di Dio in un punto caratteristico del movimento libero: all'inizio, che non è libero. La V. è potenza, non sempre in atto di volere. Quando passa all'atto, iniziando una nuova serie di azioni, essa, s'è detto, muove se stessa a decidere un'azione libera dopo un « consiglio » o « arbitrio » o « deliberazione ». Essa stessa « arbitra » e di fronte ai « motivi » di agire o di non agire, presentati dall'intelletto come non necessitanti, chiude d'autorità il « consiglio » e prende una decisione. Avviene come se sul palcoscenico dell'intelletto vari giudizi, alcuni favorevoli altri sfavorevoli all'azione, disputassero tra loro e nessuno avesse la forza sufficiente di imporsi agli altri. Entra allora in scena la V., finallora rimasta quieta, la quale, senza esservi costretta da nessuna forza, dà la preferenza a un giudizio particolare, lasciandosi cattivare dai motivi presentati da quel giudizio e decidendo di conseguenza. Senonchè l'entrare in scena della V., che chiude la serie intellettiva e inizia la serie degli atti volontari, è esso stesso un atto di V. Dovrà dunque, anch'esso, essere preceduto da un « consiglio » arbitrato e chiuso liberamente da un intervento della V.? Se così fosse, dovremmo regredire all'infinito nella serie degli atti della V. che interviene nel « consiglio » per decidere di intervenire a decidere...; ma se non facciamo capo a un primo intervento indeliberato, non preceduto da alcun consiglio nè da alcuna decisione libera, e quindi necessitato, non sarà spiegato nessun intervento libero successivo della V. e perciò non sarà spiegato l'atto libero. Perchè la metafisica della V. sia completa, occorre ammettere che il *primo atto* di ciascuna serie di atti liberi è volontario (della V.) ma non è deliberato e libero, bensì indeliberato e necessitato. Necessitato da che cosa? Risponde S. Tommaso: « *ab aliquo exteriori*, cuius instinctu voluntas velle incipiat » (*De malo*, q. 6, a. un.); questa realtà esteriore che trae dal riposo la V. inducendola a intervenire nel giudizio pratico e avvia la serie degli atti liberi, non può essere che Dio.

Evidentemente, una causalità divina che necessiti la V. nella posizione del primo atto della serie libera, non si può evitare. Ma forse si può evitare l'*immediatezza* di questa causalità, supponendo che la V. sia necessitata a porre il primo atto immediatamente *dalla sua natura* e solo mediatamente da Dio. Certo, per la sua natura di appetito razionale, essa si muove soltanto dopo un giudizio dell'intelletto. Nel nostro caso il giudizio intellettivo non è necessitante bensì indifferente e quindi lascia la V. signora della sua scelta. Ma, si badi, l'intelletto può pronunciare due distinti giudizi: *a*) « Tra fare o non fare, far questo o far quest'altro *è necessario scegliere* e prender posizione, comunque cada la scelta » (si noti che è scegliere e prender posizione anche il rifiutare di scegliere e di prender posizione); *b*) « *Non è necessario* che la scelta cada sul fare anzichè sul non fare, sul far questo anzichè sul far quello ». Ebbene, il primo giudizio fonda la necessità con la quale la V. interviene, *per sua natura*, a prendere una *posizione qualsiasi*, mentre il secondo giudizio lascia la V. libera di fronte alla *scelta di una certa alternativa.*

B) *Circa la causalità divina soprannaturale* nei suoi rapporti con la L., qui si riassume ciò che altrove è copiosamente discusso.

Per le decisioni dogmatiche, v. Denz.-B., n. 101 ss (pelagiani), 174 ss (semipelagiani), 993 (sociniani), 1703 (naturalismo), 3026 (Lucido), 316 ss (Godescalco), 581 ss, 651 ss (Wiclef), 627 ss, 659 ss, 770 (Huss), 787 ss, 793 ss (protestanti), 1001 ss, 1516, 1523 (Baio), 1092 ss (Giansenio), 1351 ss, 1516, 1567 ss (Quesnell).

Il sistema cattolico è sufficientemente esposto nel decreto che il conc. di Trento approvò il 13 gennaio 1547 (sess. VI). 1) L'uomo decaduto non può da solo rialzarsi nè mediante le opere della legge naturale, nè mediante quelle della legge positiva, non già perchè non abbia la L. di fare il bene naturale, ma perchè gli manca la capacità di compiere il bene soprannaturale (cap. 1, Denz.-B., n. 793). — 2) L'iniziativa della salvezza, quindi, è tutta di Dio. — 3) Il disegno di Dio si effettua per la redenzione di Cristo (cap. 2, ivi, n. 794), che si fa solidale con noi: è infatti Cristo, Dio-Uomo, che redime, e, se è vero che la redenzione mutua la sua infinita perfezione dalla Persona del Verbo, è pure vero che essa è compiuta dal Verbo mediante la sua natura umana. — 4) Perchè la redenzione divenga per i singoli efficace è necessario che ogni uomo si renda solidale con Cristo unendosi a lui (cap. 3, ivi, n. 795). Il medesimo decreto descrive il cammino dell'adulto verso la gloria.

a) *Iniziativa divina.* La prima mossa, che imprime all'uomo la forza di iniziare il suo cammino verso la salute, proviene da Dio, che colla sua grazia previene, antecede, eccita, opera. L'uomo è chiamato da Dio « senza alcun merito preesistente perchè si disponga alla giustificazione, *assentendo e cooperando liberamente* alla grazia che lo eccita e lo aiuta » (cap. 5, ivi, n. 797). L'uomo è tanto libero che, invece di assentire e cooperare, può anche respingere l'illuminazione dello Spirito Santo (ivi).

b) *Disposizioni alla giustificazione* (parliamo di disposizioni positive). L'uomo, così eccitato dalla grazia, si muove verso Dio *liberamente*; attraverso il *pius credulitatis affectus*, l'*initium fidei*, la fede, il timore, la speranza, la detestazione del peccato, il proposito di farsi battezzare, di iniziare una nuova vita e di obbedire alla legge, si dispone alla giustificazione. L'iniziativa di questa prima tappa è sì di Dio, « ma questo non significa che l'uomo se ne stia passivo come una pietra od un ceppo di fronte all'opera della grazia... Essa, scuotendo l'uomo peccatore e spingendolo di continuo... all'alto, suscita in lui quell'atteggiamento spirituale.... che prepara la giustificazione da parte dell'uomo » (C. Adam, *L'essenza del cattolicesimo*, Brescia 1938, p. 370 s; cf. conc. Trident., cap. 6, Denz.-B., n. 798).

c) *La giustificazione.* Essa è opera di Dio e non è dovuta a meriti *de condigno*. Ma anche qui l'uomo agisce. Si tratta infatti « non della sola remissione dei peccati ma della santificazione e rinnovazione dell'uomo interiore per la *volontaria* accettazione delle grazie e dei doni ». Si noti poi che a coloro che sono « rinati », si comanda di conservare candida ed immacolata la prima stola... (cap. 6 e 7, ivi, n. 798 s). Che se consideriamo le proprietà della giustificazione, vediamo che torna sempre insistente l'idea della *cooperazione*. Quanto più

intenso è infatti lo sforzo dell'uomo sotto l'influsso della grazia, tanto più alto è il grado di santità che si raggiunge. La giustificazione è infatti *disuguale* per grado nei varii soggetti, dipendendo essa dallo Spirito che impartisce liberamente i suoi doni a chi vuole e *dalla propria disposizione e cooperazione di ciascuno* (ivi). D'altro lato, l'uomo può abusare della sua L. e perdere la grazia; per questo egli non deve ritenersi certo della sua giustificazione, anzi deve continuamente stare sull'attenti per non perderla (cap. 9, ivi, n. 802).

d) *Dalla giustificazione alla gloria.* Per la grazia santificante l'uomo acquista la capacità di compiere *liberamente* atti salutari e può meritare *de condigno* l'aumento della grazia abituale, le grazie attuali sufficienti, e finalmente la gloria (cap. 10, 11, ivi, n. 803, 804).

Perciò i *presuntuosi* non pensino di essere nel numero dei predestinati, impeccabili o sempre perdonati nelle loro cadute, « perchè senza una speciale rivelazione non si può sapere quali Dio si sia eletti » (cap. 12, ivi, n. 805). I *buoni*, che si credono forti, si guardino dalle cadute; « operino la propria salvezza con timore e tremore, lavorando, vigilando, facendo elemosine, preghiere, oblazioni, digiuni » (cap. 13, ivi, n. 806). I *peccatori* si ricordino « che possono nuovamente conquistarsi la giustificazione, se procureranno di riacquistare la grazia perduta, col sacramento della penitenza, per merito di Gesù Cristo e sotto gli eccitamenti di Dio » (cap. 14, ivi, n. 807). I *pastori* « a chi opera bene sino alla fine e pone le sue speranze nel Signore, propongano la vita eterna sia come *grazia* promessa misericordiosamente ai figli di Dio per mezzo di Gesù Cristo (che agisce come capo nelle membra e come vite nei tralci), sia come *premio* delle loro opere buone e dei loro meriti (che sono pure dono di Dio), dovuto per divina promessa » (cap. 16, ivi, n. 809).

XI. Il mondo ambiente e l' ordine cosmico (*fatal. cosmologico*). Si dice: l'uomo non è libero ma è rigidamente immurato nell' « organismo » universale, totalmente determinato nell'essere e nello agire dalla concatenazione delle cause cosmiche nelle quali egli si inserisce: la sua L. è fittizia, illusoria, ed egli crede di far ciò che vuole mentre in effetto egli fa ciò che l'ordine delle cause esige in un dato momento. E se conoscessimo appieno lo stato attuale del mondo, potremmo prevedere con certezza la storia futura di tutti gli uomini in tutti i particolari. L'esistenza stessa della Scienza (v.) documenta che la L. non esiste, perchè, se esistesse, introdurrebbe un turbamento nell'ordine causale del mondo e renderebbe impossibili le leggi scientifiche. Così insegnavano gli antichi ionici, Eraclito, Empedocle, il Meccanicismo (v.) di Democrito e dei moderni, il Materialismo (v.)... Gran fortuna ebbero in passato alcune forme di tale fat. cosmologico, come l'Astrologia (v.), secondo cui ogni manifestazione dell'esistenza umana è determinata dalla influenza degli astri e prevedibile dalla loro posizione in un dato momento. La credenza in un « destino » determinato dalla posizione degli astri era assai diffusa nella paganità non solo nel popolo ma anche presso i filosofi (per es., i primi stoici) e persistette anche nei secoli cristiani. Era peraltro anche molto combattuta da comuni argomenti di buon senso che mettevano in luce le disastrose conseguenze morali del fatalismo astrologico. Una serie di questi argomenti, utilizzati da Cicerone (*De divinat.*, II), Filone d'Aless. (*De providentia*), Aulo Gellio, Sesto Empirico, Alessandro di Afrodisia (*Del destino*), Firmico Materno (*Mathesis*), Eusebio di Cesarea (*Prepar. evang.*), S. Agostino . . . , risale fino a Carneade (come provarono Schmekel, Wendland, F. Boll: v. D. Amand in bibl.) Anche le pseudo-scienze ed arti Mantiche (v.) della Divinazione (v.) dovettero fondarsi su un presupposto fatalistico, che peraltro non siamo in grado di precisare: esse, interpretando il volo degli uccelli, le viscere degli animali, i fenomeni uranici, meteorologici, tellurici come « segni » di eventi futuri, ne traevano previsioni e congetture implicanti la negazione della L., pur senza pronunciarsi sui rapporti « causali » tra quei « segni » e gli eventi « significati »,

Evitando le facili critiche e le ironie che il F. cosmologico merita quando, misconosciuta la natura spirituale originale della V., nega ad essa la L. per la sola ragione che il « resto del mondo » è dominato dalla necessità, preferiamo esaminare come il mondo corporeo agisca sulla V. « limitando » la L.; e poichè l'azione del mondo sull'uomo si esercita attraverso il corpo umano, la discussione avrà luogo nel paragrafo seguente. Qui si tocca soltanto una « ragione » sulla quale tentò di appoggiarsi il f. cosmologico moderno: la legge scientifica della « *conservazione dell'energia* ».

Si disse che un atto libero, irriducibile alle cause esteriori e proveniente da una causa estranea all'equazione dell'universo, introdurrebbe nel mondo una nuova quantità di energia, e violerebbe la detta legge. Ma di contro si deve osservare: *1*) Quella legge, semmai vale, vale soltanto per un sistema materiale finito e chiuso, e soltanto per esso fu trovata e promulgata; applicarla anche a energie spirituali, quali sono il volere e l'intelligere, è un' estrapolazione senza significato. *2*) È ben vero che le energie spirituali hanno un formidabile influsso sullo stato dell' energia cosmica materiale, il quale, ad es., resta notevolmente modificato dall'intelligenza e dalla V. dell'ingegnere che costruisce una diga. Senonchè l'energia dello spirito si esercita sul mondo corporeo attraverso il corpo stesso e non crea nuove energie materiali, bensì utilizza, *trasformando e dirigendo*, le energie già esistenti, la cui somma pertanto rimane costante nel senso della legge: quando lo spirito *muove il corpo dell'uomo* (azione muscolare, lavoro fisico...), non crea nuove energie ma trasforma in specifica energia attuale l' energia potenziale generale accumulata nel corpo mediante la nutrizione e restituisce al mondo dei corpi, sotto forma diversa, ciò che da esso aveva ricevuto sotto forma di alimento; quando lo spirito *muove i corpi esteriori* non introduce cominciamenti assoluti nè nella materia, nè nell'energia, ma soltanto trasforma le energie esistenti e dirige verso fini prefissati il divenire del mondo. Chi trova che la detta legge è incompatibile con la L., non ha esatta conoscenza nè della legge nè della L.

XII. Il corpo dell'uomo (*fat. somatico*). Anche l'Antropologia (v.) platonico-cartesiana, che nell'Uomo (v.) non vede l'*unità sostanziale* di Anima (v.) e Corpo (v.), sostenuta invece dalla tradizione aristotelico-tomistica, deve pur ammettere una circolazione di influssi dall'uno all'altro componente, come prova anche la più modesta riflessione

sull'esperienza quotidiana. Ora, questa presenza dinamica del Corpo (v.) all'anima nell'uomo (all'uomo, direbbe il dualismo antropologico) pone dei limiti alla L. del volere nel sorgere della volizione e nella sua esecuzione. 1) *Nel sorgere della volizione*: infatti le condizioni del corpo (perfezione anatomica degli organi sensorii, stato fisiologico sanguigno, nervoso, umorale, generale e locale) influiscono *direttamente* sulla conoscenza sensibile e quindi sull'appetito sensibile, l'affettività e le passioni, *indirettamente* ma veramente sul giudizio intellettivo e quindi sulla decisione della V. conseguente al giudizio. E poichè il corpo è il condensato risultante da tutti gli influssi dell'ambiente cosmico, dalla eredità delle qualità della specie e dell'individuo, sembra che tutto il mondo passato e attuale sia presente, mediante il corpo, a determinare in qualche modo la V. — 2) *Nella esecuzione* dell'atto voluto: infatti la realizzazione esteriore delle decisioni volontarie trova ostacoli e limiti nella « necessitas materiae ». Il potere che la V. esercita sul corpo e, mediante il corpo, sul mondo ambiente, costruendo il carattere individuale e la civiltà, è meraviglioso, ma è pur sempre limitato: è il potere di chi, conosciute le leggi infrangibili del corpo, non ha altro modo di utilizzarle e dirigerle a proprio vantaggio che rispettandole e obbedendo ad esse, poichè « naturae non imperatur nisi parendo ».

Queste « limitazioni » vanno accettate, purchè non vengano spinte fino alla negazione della L. I corpi sono necessari alla V. umana in quanto le forniscono l'*occasione* di volere e il *materiale sensibile* sul quale si esercita il pensiero intellettivo e il volere; e il corpo umano è il veicolo attraverso il quale il bene esteriore raggiunge lo spirito colorendosi secondo le condizioni del corpo; ma nessun corpo può determinare « ad unum » la V., non essendo sua causa adeguata nè efficiente, nè finale. Il corpo limita l'esecuzione del volere solo in quanto questa si traduca in atti « imperati » che impegnano il corpo, ma lascia intatto il volere come atto « elicito ». E, per quanto impressionanti, non costituiscono istanza contraria alla L. le provate correlazioni tra qualità dell'anima e condizioni del Corpo (v.) di cui si interessano le scienze organomantiche (v.) e, in generale, la Fisiognomia (v.).

I rapporti del corpo con la V. non legittimano, dunque, la negazione di una *certa L.*, vietandoci soltanto di concepire la L. come assoluta autonomia. Sarebbero inconciliabili con la L. qualora fossero interpretati da una antropologia erronea, per es. dal Materialismo (v.) o dal Sensismo (v.), che scambi le « condizioni » poste dal corpo alla vita spirituale con vere « cause » dell'atto spirituale, o che, negando addirittura la Spiritualità (v.) delle facoltà razionali, si tolga di mano l'unico argomento atto a fondare la L. del volere, precipitando tutta la vita psichica nel mondo rigorosamente fatalizzato della materia.

L'influsso del corpo sulla V. si sorprende in modo particolarmente interessante e istruttivo nella mozione delle

XIII. Passioni e della affettività in generale, che si illustrerà sotto la voce apposita (v. Passioni). Le rigorose analisi di S Tommaso hanno già tracciati i confini di questo *fatalismo affettivo*. Ciò che muove la V. è l'oggetto appreso sotto l'aspetto di buono e conveniente al soggetto. Ora, l'oggetto appare buono e conveniente al soggetto per due titoli diversi: uno oggettivo, ossia secondo l'entità stessa dell'oggetto che appare; l'altro soggettivo, ossia secondo le condizioni del soggetto cui l'oggetto appare, poichè « qualis quisque est, talis finis videtur ei ». Ebbene, è chiaro che la passione dell'appetito sensitivo modifica le condizioni del soggetto e quindi modifica il giudizio sull'oggetto: se il soggetto si trova preso da una passione (ira, concupiscenza, ecc.), potrà apparirgli buono e conveniente un oggetto che, fuori della passione avrebbe giudicato in altro modo; il soggetto non crea gli oggetti dell'appetizione, ma può ben creare la loro appetibilità e convenienza *a se stesso*, cioè un mondo di valori per se stesso. Da questo lato, le passioni dell'appetito sensitivo, modificando l'apprensione dell'oggetto, possono muovere la V. (*S. Theol.*, I-II^{ae}, q. 9, a. 2; cf. I, q. 83, a. 1, ad 5^{m}; I-II^{ae}, q. 1, a. 7 e q. 2, a. 1, ad 1^{m}; II-II^{ae}, q. 24, a. 11; q. 45, a. 2... e numerosi paralleli). Può avvenire che la ragione obiettiva sia totalmente soverchiata dalla passione e cada in sua completa balìa: in quel momento la V. razionale non è libera perchè è governata dalla passione dell'appetito sensitivo, il quale segue la legge del determinismo. Il caso è frequente come episodio momentaneo, ma come stato duraturo è rarissimo e generalmente patologico. Solitamente la passione lascia sussistere un residuo di ragione, per cui l'uomo « secundum diversas partes animae diversimode disponitur, aliud ei videtur secundum rationem et aliud secundum passionem » (ivi, I-II^{ae}, q. 10, a. 3, ad 2^{m}). E nel residuo di razionalità conserva un residuo di L., col quale potrà sconfiggere la passione e ristabilire l'equilibrio.

L'esistenza di leggi storiche, la prevedibilità congetturale di eventi liberi (collettivi e anche, benchè in minor misura, individuali quando si conosca l'indole dell'individuo), la relativa costanza delle statistiche circa manifestazioni libere (delitti, matrimoni, atti religiosi, beneficenza, spese voluttuarie, divertimenti, nascite illegittime, ecc.) non sono argomenti avverso la L. Queste leggi, ricavate esse stesse dalla considerazione di un grande numero di soggetti e di eventi, hanno significato e valore soltanto quando vengano applicate a *grandi numeri*, ma non ne hanno punto quando vengano applicate al comportamento libero di un individuo particolare, il quale rimane indeducibile e imprevedibile: perfino nel mondo fatalistico della fisica si può prevedere l'effetto erosivo globale di tutte le onde del mare su una sponda in un certo lasso di tempo, ma non si può prevedere l'effetto di una singola onda: conosciamo l'effetto totale degli urti delle molecole gassose sulle pareti del vaso, ma non conosciamo l'effetto di una singola molecola. Quelle leggi sono un ordine che nasce dal disordine, un determinismo che nasce dalla L. Del resto, esse non ci permettono di concludere che la L. non c'è, ma ci invitano soltanto a riflettere che la L. non è un capriccio assoluto, che gli uomini *in generale* (cioè la maggior parte degli uomini), in circostanze simili subiscono passioni simili, danno giudizi simili e reagiscono in modo simile secondo passione o secondo ragione. Che in una data popolazione il 70 % frequenti la Messa festiva non ci permette di concludere che Pietro o Paolo in particolare vadano a Messa; non significa che chi ci va o non ci va non sia libero di andarci

o di non andarci; e non esclude che quella percentuale possa modificarsi.

XIV. Il determinismo trova ragioni di negare o di limitare la L. in fattori interni alla V. stessa. Alcune forme di det. siano qui appena menzionate perchè solo tangenzialmente interessano il nostro argomento.

A) Il *det. materialistico,* elevata la materia a unica realtà ed escluso dal reale lo spirito, non può far posto a una V. libera. L'attività spirituale, intellettiva e volitiva, è riducibile, senza residui, a movimenti meccanici di atomi e molecole, è una reazione materiale del cervello e pertanto soggiace alle stesse leggi fisico-chimiche che incatenano l'universo corporeo. Così il Materialismo (v.) degli antichi e dei moderni, decorato oggi col nome di Scienza (v.) e difeso come bandiera ideologica dal Comunismo (v.): Democrito, Epicuro, Lucrezio, Hobbes, Helvetius, Cabanis, d'Holbach, Büchner, Vogt, Moleschott, Wiener, Feuerbach, Marx, Lombroso..., per fare qualche nome a caso. Ad esso è per molti titoli affine il Sensismo (v.) e il Positivismo (v.).

Si vince ricostruendo la metafisica spiritualista della V. (v. sopra) e dell'Intelletto (v.) Cf. Spiritualità, Immortalità. L'unico senso accettabile che ad esso riconosciamo è quello esposto sopra a proposito degli influssi del corpo sullo spirito: in verità, non è suo merito averli scoperti, poichè erano largamente previsti e lucidamente descritti dalla psicologia classica.

B) Il *det. panteistico,* negando la realtà propria dell'individuo identificata coll'unica realtà divina, non è in grado di salvare la L. umana individuale. La discussione di questo errore impegna tutta la metafisica. v. Dio, Monismo, Idealismo, Panteismo, Teodicea, Trascendenza.

C) Il *det. psico-meccanicistico* sostiene che le manifestazioni della V., lungi dall'essere libere, sono inviolabilmente regolate da leggi psichiche, studiate dalla Psicologia sperimentale (v.), le quali, pur essendo originali e distinte dalle leggi fisico-chimiche dei fenomeni materiali, tuttavia, al pari di esse, agiscono meccanicamente sullo spirito determinandone le manifestazioni. Così Herbart, Drobisch, Volkmann, Lindner, Wundt.... Queste leggi psichiche mettono in rilievo le mozioni che si esercitano sulla V. da varie parti, specialmente da parte dell'appetito sensitivo e dell'attività conoscitiva. Nessuno può negare che anche lo spirito sia regolato da leggi « secondo la sua natura »: ma si spiega a suo luogo come sia « legge dello spirito » che alcune volizioni siano necessitate, altre siano libere, benchè influenzate da varii fattori.

Altre forme di det. sono più pertinenti e meritano maggior attenzione.

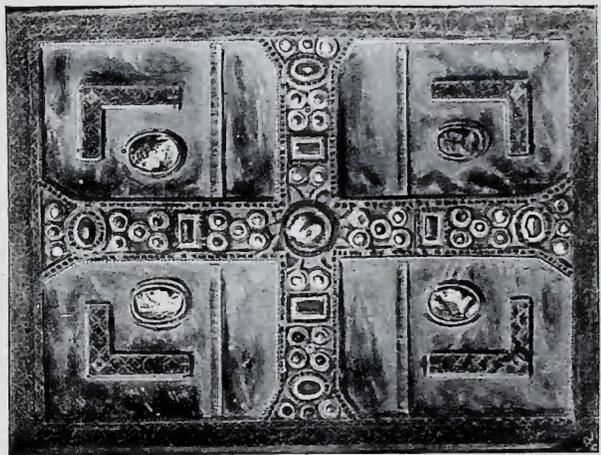
XV. Il det. intellettivo insegna che la V. non solo attinge *sempre* dall'intelletto i motivi della sua decisione e segue sempre l'ultimo giudizio dell'intelletto, ma che anche lo segue *necessariamente*: il giudizio dell'intelletto, cioè i « motivi » di agire o di non agire presentati dall'intelletto, non lasciano la V. « indifferente », ma la determinano rigorosamente « ad unum ». Essi costituiscono la « ragion sufficiente » del volere: un atto veramente libero, indipendente anche dai motivi dell'intelletto, sarebbe senza ragion sufficiente, inintelligibile, assurdo.

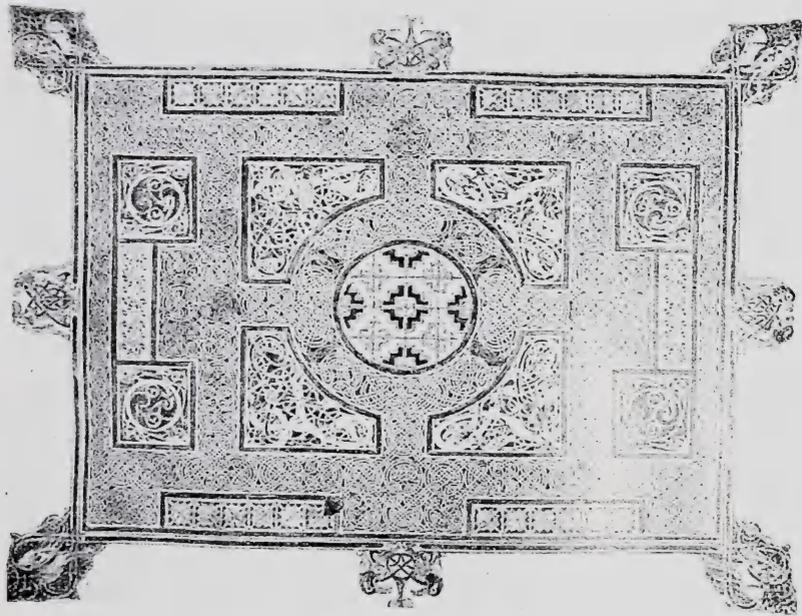
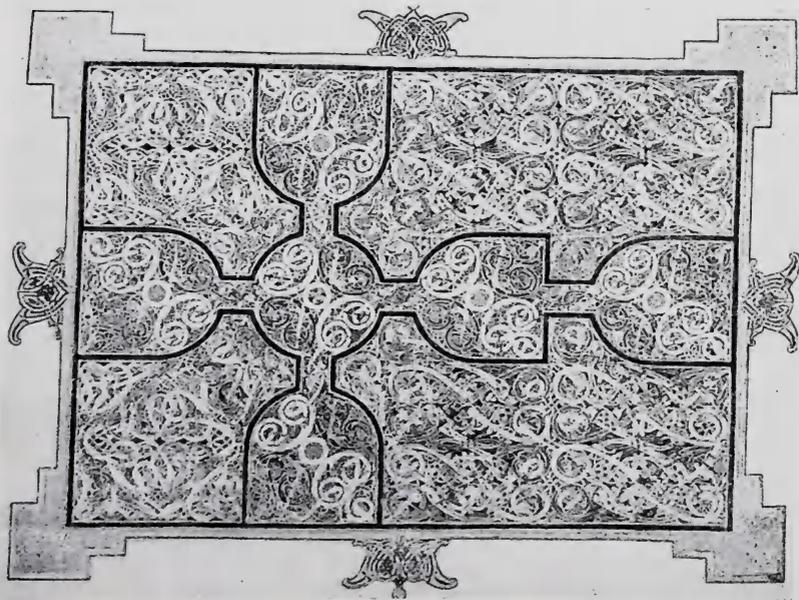
La tendenza fortemente intellettualistica della psicologia di Aristotele pare incline a questa concezione deterministica dei rapporti fra giudizio e volizione. Più chiaramente Socrate (v.) e, sia pure con notevoli correzioni, Platone (v.) proclamarono che l'uomo, conosciuto il bene non può non volerlo e, conosciuto il male, non può non rigettarlo. Il qual principio per Socrate e Platone significava che la V. è necessitata dalla conoscenza non solo del bene in generale e del sommo bene umano, il che è ammesso pure dalla nostra metafisica della V., ma è necessitata anche dalla conoscenza del bene particolare finito: se si rifiuta un bene o si sceglie un male è perchè non si conosce come bene o come male, sicchè la virtù è la conoscenza del bene, la malvagità è l'ignoranza del male e il compito morale dell'uomo è soltanto crescere in conoscenza. L'intelletto solo e da solo, senza la « buona volontà », ci salva.

La discussione circa l'influsso dell'intelletto sulla V. tocca il mistero della L. Dalle riflessioni sparse nei paragrafi precedenti già si ricava che: *la V. dipende* dal giudizio speculativo e pratico dell'int.; da tale dipendenza *la V. non resta determinata ad unum*; dal giudizio ultimo pratico, invece, *resta determinata ad unum*, ma questo giudizio, in quanto ultimo e determinante la V. è in potere della V. stessa.

A) La V. si dice appunto appetito *razionale* perchè *dipende sempre dall'int*., e non può agire, come V., se non per un « motivo » proposto dall'int. Già l'esame dell'evoluzione psicologica dell'uomo insegna che l'esercizio della L. è legato all'apparizione del pensiero intellettivo universale. Il bambino, fino all'« età della ragione », non si comporta « liberamente »: possiede tutti i principii dell'essere umano, compresa l'anima spirituale con le sue naturali tendenze intellettiva e volitiva, ma tali « tendenze » rimangono in lui allo stato di semplici tendenze o « potenze », mentre appariscono in atto solo le potenze vegetativa e sensitiva: il principio della sua azione non è la L., bensì la *natura* inconsapevole (specifica, individualizzata dall'eredità e dall'ambiente).

Il Volontarismo (v.) e l'indeterminismo assoluto, concedendo alla V. una smisurata assoluta autonomia, viene a corrompere la natura stessa della V. come appetito razionale. Insieme distrugge la metafisica e l'etica classiche, poichè, negata la dipendenza della V. dall'intelletto, si deve conchiudere che: il « bene » non è più « quod omnia appetunt », capace di suscitare l'appetizione: non c'è un bene o un male oggettivo, ma la stessa V. è la misura del bene e del male, e l'azione, lungi dall'essere voluta perchè è buona, sarebbe costituita buona perchè è voluta. Contro quest'errore, occorre ricostituire la dottrina sopra esposta. L'int. *speculativo* (che, appreso l'essere, giudica la sua bontà in se stessa e in rapporto al fine ultimo dell'uomo) muove la V. non già come causa efficiente (*S. Theol.*, I–II[ae], q. 9, a. 1, ad 2[m]), bensì come *causa finale* in quanto intenzionalmente fa proprio e presenta alla V. il « bene », che è il fine della V., e come *causa formale* in quanto presenta alla V. l'oggetto, che è la « forma specificante » l'atto volitivo.

B) Il giudizio speculativo (« questa cosa è buona o cattiva, cioè conveniente o sconveniente al soggetto), quando si riferisca all'azione, si tramuta in giudizio *pratico* (« questa cosa può essere scelta o

A sinistra, foglio 15 v. e 16 r. del cosiddetto Messale o Sacramentario di Bobbio, con correzioni e aggiunte (Bibl. Naz. di Parigi). È insieme Lezionario, Rituale, Penitenziale. Il suo fondo è romano. Sembra che, passato in Irlanda, vi subisse variazioni e fosse riportato in Italia da S. Colombano. – A destra, copertura del celebre Evangeliario di Monza.

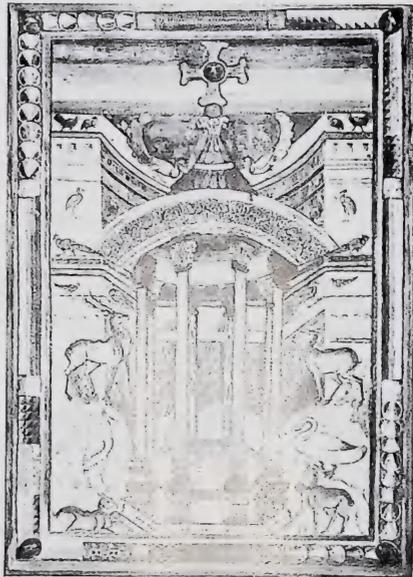
Libri liturgici (Miniature)

Evangeliario di Lindisfarne (sec. VIII), fol. 26 v. e 94 v. (Britsh Museum). v. anche IRLANDA (illustrazioni).

Iniziale J dell' Evangeliario di Ludovico il Pio (Bibliot. Naz. di Parigi).

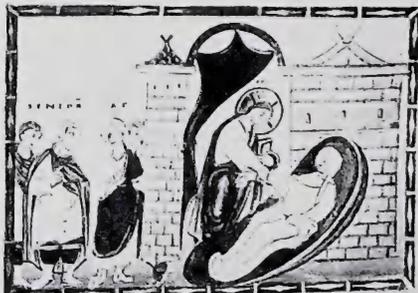
Iniziale I dell' Evangeliario di Ludovico il Pio (Bibliot. Naz. di Parigi).

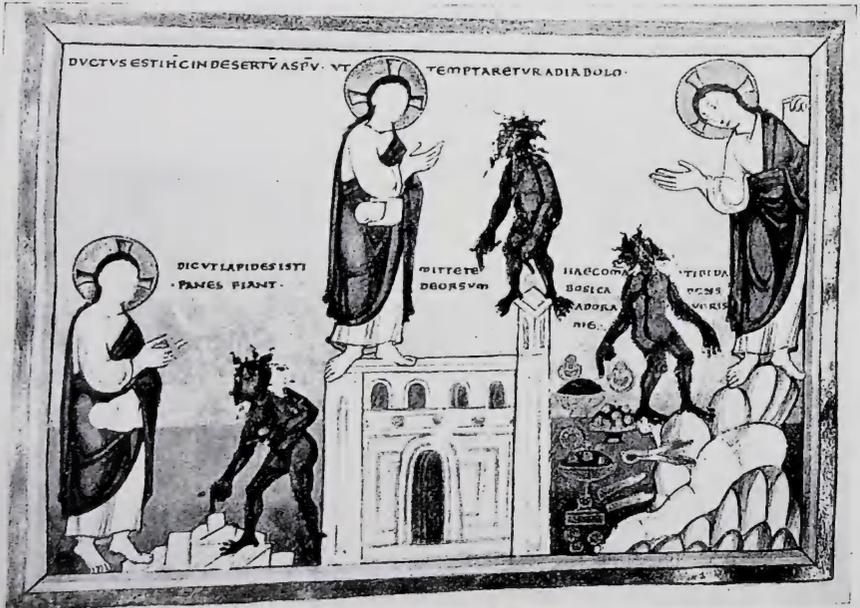
Fregi di un Evangeliario di Carlo Magno (Bibliot. Naz. di Parigi).

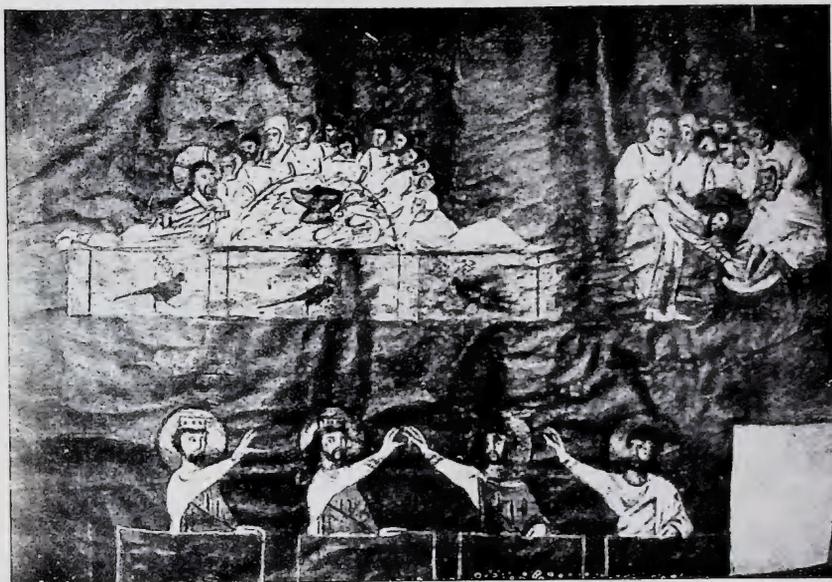
Iniziale L nell' Evangeliario di Ludovico il Pio (Bibliot. Naz. di Parigi).

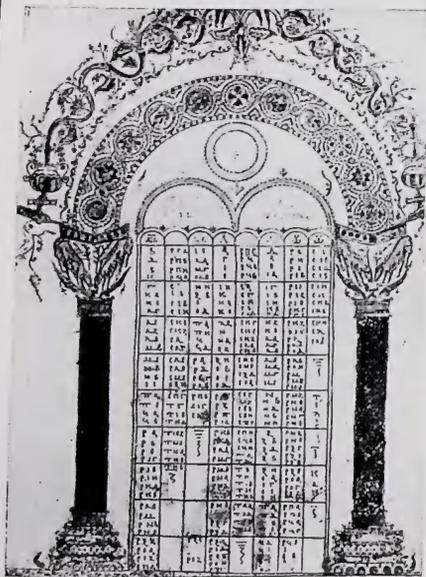
Cristo in maestà. Evangeliario di Godescalco (785). Bibliot. Naz. di Parigi.

La fonte di vita. Evangeliario di S. Medardo di Soissons (sec. IX). Bibliot. Naz. di Parigi.

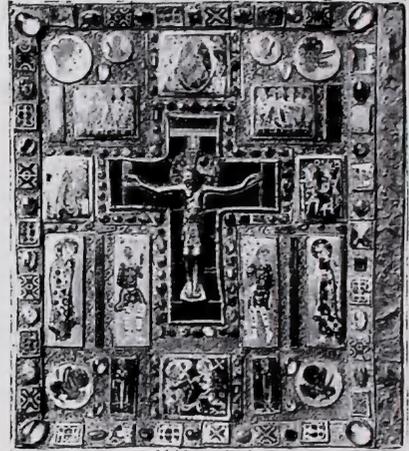
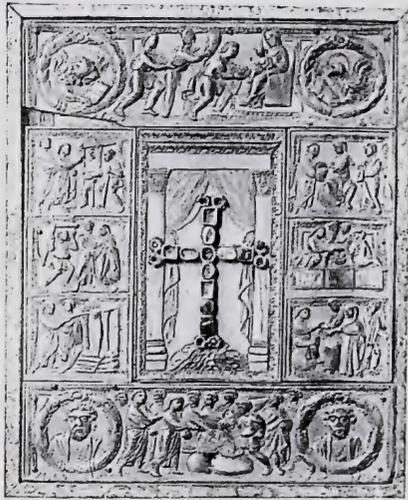
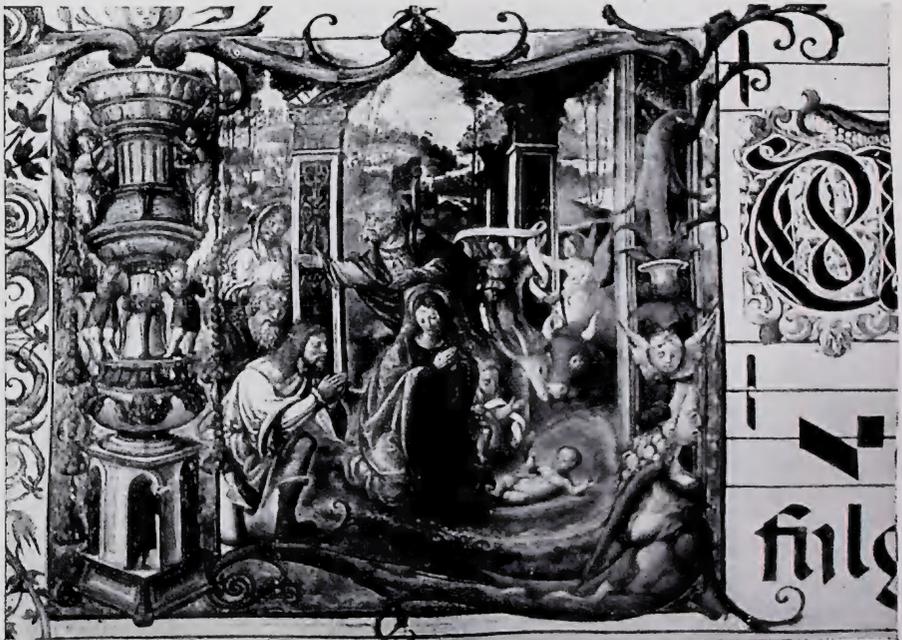
Evangeliario dell'abbazia di S. Giorgio di Rennes (prima del 1050), miniature al f. 18 r. (Cristo in gloria) e f. 77 v. (S. Marco).

Evangeliario di Lotario (849). L'imperatore Lotario I (a sinistra). Cristo in maestà (a destra). Bibliot. Naz. di Parigi.

Evangeliario di Egberto (960), arcivescovo di York (732-66), ms. nella Bibliot. Naz. di Parigi: Gesù risuscita la figlia di Giairo (a sinistra). – Evangeliario di Napoli (sec. XI).

Evangeliario di Ottone III (c. 1000). Banchetto di Erode e decollazione di S. Giovanni Battista (a sinistra). Cristo davanti a Caifa e rinnegamento di Pilato (a destra). Bibliot. di Monaco.

Evangeliario di Enrico III (1045). Le tre tentazioni di Gesù nel deserto. Bibliot. dell'Escorial (Madrid)

D. F. V.

Evangeliario di Rossano in lettere d'argento su pergamena di porpora (fine sec. VI). L'ultima Cena e la lavanda dei piedi (sopra). La distribuzione del calice (sotto). v. anche illustrazioni di GIUDA ISCARIOTA.

Due pagine di un Evangeliario serbo. (Collezione Kopitar, Vienna).

Canone di concordanza greco. Bibliot. Naz. di Parigi (Cod. Coislin 20, f. 6 v.)

Copertura in argento dorato (1569) dell'Evangeliario conservato nel tesoro del monastero di Putna (Moldavia). La discesa di Gesù al Limbo.

(A sinistra) copertura d'avorio di un Evangeliario attribuito al sec. IV. Agli angoli, i simboli degli evangelisti. Tutt'intorno, scene dell'Antico e del Nuovo Testamento. - (A destra) copertura dell'Evangeliario di Ariberto vescovo di Milano, in argento dorato con smalti e pietre dure legate in filigrana d'oro (prima metà del sec. XI). Tesoro del duomo di Milano.

Adorazione di Gesù Bambino. Miniatura di un corale all'arcivescovado di Milano.

Lezionario di Luxeuil (seconda metà del sec. VII), fol. 107 e 137.

Benedizionario di Roberto vescovo di Londra (1044-50) da lui donato all'abbazia di Jumièges in Normandia (Bibliot. di Rouen).

Benedizionario di Etelvoldo (c. 980), vescovo di Winchester (963-84). Le pie donne al sepolcro (Bibliot. del duca di Devonshire, Chatsworth).

rifiutata dal soggetto »), poichè la « convenienza » o sconvenienza della cosa è la ragione della sua appetibilità o inappetibilità. Ora, si sa che, allorchè si tratta di beni particolari, che non siano il bene in generale, nè la beatitudine o Dio, nè i mezzi necessariamente connessi con la beatitudine, la V. non resta necessitata dall'attrattiva di quei beni presentata dal giudizio dell'intelletto. « Per quanto un bene particolare sia proposto come bene, la V. non sarà mai determinata a tendere ad esso » (*De malo*, q. 3, a 3).

C) Oltre il giudizio speculativo e pratico, in cui è impegnato solo l'intelletto, v'ha un giudizio pratico che implica l'autodeterminazione già avvenuta della V., la quale, uscendo liberamente dall'indifferenza in cui la lasciavano i giudizi precedenti, ha preso liberamente posizione per una sola alternativa. Un cosiffatto giudizio pratico si dice *ultimo*, poichè non è seguito da altro giudizio (nella stessa serie di atti), ma è seguito soltanto dalla « decisione » e dalla « esecuzione ». Esso è *imperativo* (« questa cosa si deve fare », oppure: « fa questa cosa ») e *determina* le fasi successive dell'atto volitivo. Eppure, « benchè la V. sia necessariamente determinata dal giudizio ultimo pratico, si deve dire libera nella scelta in quanto questo stesso giudizio ultimo pratico è in potere della V. Allorchè l'intelletto propone vari mezzi e mostra quanto di bene e quanto di male si trova in ciascuno, la V. è inclinata ora verso l'una ora verso l'altra parte, ma è in suo potere lasciarsi muovere o non lasciarsi muovere. Se la V. si lascia muovere da una sola delle ragioni proposte, allora l'intelletto, abbandonata ogni altra indagine, completa e conchiude il giudizio particolare, cui segue immediatamente l'elezione. Perciò la L. della V. sembra consistere propriamente nel fatto che la V., di fronte a diversi motivi non necessari proposti dall'intelletto, può lasciarsi muovere da uno anzichè da un altro » (Bellarmino, *De gratia et lib. arbitrio*, l. III, c. 9, ad 7^{m} arg.); in altre parole, la V. è libera fino al giudizio ultimo, perchè è signora del giudizio stesso, potendo dirigere l'intelletto verso una sola serie di motivi e distrarlo dai motivi contrari, e quindi farsi comandare dall'intelletto, mediante il giudizio ultimo imperativo, ciò che essa stessa ha voluto. (Del resto, anche avvenuto il giudizio ultimo determinante, la V. conserva sempre la L. di modificarlo, dirigendo l'intelletto alla considerazione di motivi prima trascurati; ma si badi che questo ritornare della V. sui suoi passi inizia una *nuova* serie di atti).

D) Un tale giudizio, benchè sorga per influsso libero della V., è ancora un atto intellettivo e merita ancora il nome di *giudizio*: infatti la V. non modifica il suo contenuto rappresentativo, bensì, isolandolo dai giudizi contrari e accettandolo, gli conferisce (liberamente) una forza determinante che da solo non aveva (cf. *S. Theol.*, I, q. 83, a. 3, ad 2^{m}: « ipsa electio dicitur quoddam *judicium*, a quo nominatur liberum arbitrium »; « *judicium*, cui attribuitur libertas, est *judicium* electionis », *De verit.*, q. 24, a. 1, ad 17^{m}; cf. ad 1^{m}). E l'« *imperium* » è un atto di ragione: è lo stesso giudizio ultimo in quanto pronuncia la necessità di un certo atteggiamento pratico conseguente a una certa rappresentazione. (Presso gli autori l'« imperium » ritorna con significato e valore diversi, secondo le diverse maniere con cui l'intelletto interviene nel processo volitivo; perciò ora è quello che precede ogni atto di V., ora quello che segue l'intenzione del fine e il « consiglio » e precede la decisione o elezione, ora quello che segue la decisione e precede l'esecuzione comandando appunto gli atti « imperati »).

E) Al det. intellettivo fu data una formulazione particolare che merita attenzione: la V. sceglie *sempre e necessariamente* ciò che l'intelletto presenta come *bene migliore*. Per i Giansenisti (v.) la V. è necessitata a scegliere ciò che più diletta in atto primo. Leibniz (v.) più di tutti, seguito da Kant (v.), sottolinea la forza determinante del bene migliore, pur senza negare la L. (che identifica con la semplice « contingenza » dell'atto volitivo o pura « possibilità » di un atto diverso). E molti empiristi moderni, come Stuart Mill (v.), sostengono che la V. è determinata dall'impressione più forte, cosicchè ogni atto di V. potrebbe essere inferito con certezza da chi conoscesse tutte le sue condizioni antecedenti.

Già S. Tommaso, a proposito del famoso esempio dell'asino di Buridano, si proponeva questa obiezione: « ex necessitate eligitur illud quod eminentius apparet » (*S. Theol.*, I-II^{ae}, q. 13, a. 6, arg. 3); nella risposta egli sembra accettare il principio che la V. sceglie sempre il bene più eminente e pensa che, nell'ipotesi di due beni perfettamente uguali, l'intelletto potrà sempre considerare in uno di essi qualche condizione di favore che attragga la preferenza della V. Perciò alcuni commentatori, come Giovanni di S. Tommaso, gli attribuirono l'opinione che la V. non sceglie una cosa anzichè un'altra se da essa non è attratta più che dall'altra; cosicchè, tra due beni, che per ipotesi siano in tutto uguali per condizioni obiettive e subiettive, la V. rimarrebbe inerte e non potrebbe scegliere.

F) Ora si ha da considerare che l'ipotesi, qualunque sia la sua possibilità teorica, è praticamente impossibile. Non vi sono due beni così perfettamente uguali da essere ugualmente moventi: per le loro particolarità considerate *oggettivamente* in se stesse in rapporto al fine oggettivo, o *soggettivamente* in rapporto alle condizioni soggettive nelle quali il soggetto giudica il fine, essi appariranno disuguali. Se volessi raggiungere Milano *in qualunque modo*, troverei innumerevoli modi e vie che mi vi conducono; ma di fatto voglio raggiungere Milano *in un certo modo* (con la maggior rapidità, o comodità, o piacevolezza possibile, con le minori spese . . .) e allora non mi si offre che una sola via e un solo modo: in questo caso il mezzo *migliore* in realtà è l'*unico* rispetto al fine particolare proposto, e la V. non ha altra L. che di proporsi un altro fine particolare. I beni che si offrono alla scelta della V. potranno magari apparire uguali rispetto all'appetito o al fine *in generale*, ma *in concreto* appariranno disuguali secondo i diversi punti di vista assunti e i diversi fini proposti: uno apparirà migliore secondo la ragione e l'altro secondo la passione, l'uno secondo la durata e l'altro secondo l'intensità, l'uno secondo il piacere e l'altro secondo l'utilità . . .

Ebbene, si può accettare il principio che la V. sceglie sempre e necessariamente il bene che il giudizio ultimo pratico presenta *hic et nunc migliore*. Si può accettare, dico, senza cadere nel determinismo psicologico, poichè è la V. stessa che liberamente fissa e accetta il giudizio ultimo pratico,

cioè è la V. stessa che, uscendo dallo stato di inerzia e di indifferenza, concede liberamente a un bene motivi di preferenza sull'altro, rendendolo *hic et nunc migliore per se stessa*, e quindi facendolo oggetto della sua scelta. Il processo di tale scelta fu già descritto. La V. non è determinata da nessuno dei beni finiti presenti, poichè in ciascuno di essi v'è una *ratio boni* che, rientrando nell'oggetto generale della V., rende possibile la scelta, e insieme v'è una *ratio mali* che rende possibile il ripudio (*S. Theol.*, I–II^{ae}, q. 10, a. 2). Di fatto, sceglie uno, rifiutando l'altro, e questa scelta si può considerare come *preferenza* concessa al bene migliore. Ma la preferenza è in potere della V., perchè è in potere della V. il giudizio di valore. Infatti: *1*) essa può dirigere l'intelletto a illuminare soltanto un aspetto del bene per il quale quel bene appaia preferibile a un altro; *2*) può creare condizioni soggettive (stato di passione o equilibrio razionale) per cui un fine particolare o un mezzo le appaia migliore di un altro (secondo passione o secondo ragione); *3*) infine può sempre modificare la scelta dando la preferenza al bene trascurato nella scelta precedente.

G) La grande obiezione che muove il determinismo psicologico è questa: se il giudizio intellettivo (ossia l'attrattiva del bene proposto dall'intelletto) non è tale da determinare la V. e nullameno la V. sceglie, la sua scelta è un effetto senza causa, il che ripugna.

L'obiezione si scioglie quando non si assimili arbitrariamente l'atto libero agli effetti delle altre cause e si riconosca, come si deve, l'originalità della V. Che l'atto libero sia un « effetto », è chiaro, essendo un atto finito; che abbia una « causa » o la sua « ragion sufficiente », è quindi necessario. Ora, la sua *causa efficiente* prossima (che, attraverso una serie di cause subordinate, fa capo alla causa prima), è la V. stessa come « natura » o « potenza » tendenziale, orientata verso il « bene » conosciuto dall'intelletto; la sua *causa finale* è il possesso del bene, che, presentato dall'intelletto all'agente (« in intentione agentis »), muove « attraendo ». La V., come realtà finita, è *causa efficiente* adeguata dell'atto libero non già da sola, bensì in unione con la serie di cause che fanno capo a Dio, il quale la fece tale da muoversi così come si muove. Invece, la *causalità finale* di un bene, che non sia la beatitudine, non è sufficiente a determinare l'atto di V. Il quale, dunque, da questo lato resterebbe di nuovo senza causa. Ma va avvertito che la V. è cosiffatta da elevare liberamente a sufficienza la insufficienza reale dei motivi. I motivi del volere libero sono veramente insufficienti a muovere la V.; e la V. di fronte ad essi non si muoverebbe se fosse una potenza meccanica o inconsapevole, non capace di creare valori, poichè questa, « positis omnibus ad agendum requisitis », necessariamente agisce e, mancando anche solo uno dei requisiti per l'azione, è impossibile che agisca. Ma la V. non può essere equiparata a una potenza meccanica; e anche motivi insufficienti la possono muovere, non in quanto « insufficienti », bensì in quanto sono resi sufficienti dalla V. stessa, la quale liberamente supplisce quanto in essi mancava di attrattiva finalistica e di valore motorio per diventare causa finale adeguata del volere (cf. *S. Theol.*, I–II^{ae}, q. 9, a. 3, ad 1^{m}).

Ond'è che la V. si dice libera non già perchè si muova senza motivi e senza ragion sufficiente, indipendente dal giudizio intellettivo, ma perchè, signora del giudizio intellettivo, può modificare la presentazione intellettiva dei valori e dei motivi di agire.

XVI. Il determinismo morale. Come ogni realtà, sostanza o potenza, la V. ha un orientamento naturale e una legge naturale di marcia.

La L. della V., ovviamente, non è un fine ma un mezzo e un modo concesso all'uomo per conseguire il suo fine, la beatitudine che è Dio. Quando ce ne serviamo in maniera da raggiungere Dio, allora la utilizziamo secondo la sua natura e nel senso stesso per cui ci fu data: allora, dunque, siamo veramente nella L., liberi. In caso contrario, usiamo la L. contro la natura stessa della L., la sfiguriamo: quando, da mezzo e via per il bene e strumento di ordine, si fa strumento di male e di disordine, la L. viola la sua natura e si colloca in una zona accidentale a se stessa. S'è già detto che la L. di peccare non è la L., bensì imperfezione della L.; non appartiene alla L., bensì alla L. di un essere defettibile. La L. si esime dal det. fisico soltanto per lasciarsi regolare dal *det. morale*, cioè dal « dovere », che è per lo spirito una necessità più rigorosa della stessa necessità fisica per i corpi: la regalità dello spirito si avvera quando fa liberamente da se stesso ciò che gli altri esseri fanno per impulso fatale di natura.

Come l'uomo debba vivere per fare retto uso della L. ed essere libero è spiegato dall'ETICA (v.) e dalla TEOLOGIA MORALE (v.). Per essere nella L. occorre: 1) *vivere secondo la natura* specifica e individuale; 2) quindi, *vivere secondo ragione*, poichè la forma costitutiva della natura umana è appunto l'anima ragionevole (in particolare, siccome l'uomo possiede anche corpo, sensi, passioni, egli potrà usarne e soddisfarli soltanto nei limiti consentiti dalla ragione); 3) quindi, *vivere secondo verità*, poichè la ragione è la facoltà del vero; 4) quindi, *vivere secondo Dio* o *fare la volontà di Dio*, poichè la prima verità fonte di ogni verità è Dio, e la ragione prova (v. DIO, TEODICEA) che Dio è creatore, signore, legislatore e fine, legge o norma di tutte le cose; 5) quindi, vivere *secondo la legge naturale*, poichè la V. normativa di Dio si è espressa primamente col creare le nature degli esseri così come furono create (v. DIRITTO NATURALE, LEGGE); 6) e *vivere secondo la legge positivo-divina*, poichè la V. di Dio si degnò esprimersi anche con una esplicita RIVELAZIONE (v.), come prova l'APOLOGETICA (v.); 7) quindi, *vivere secondo il Vangelo*, che, proponendo la legge positivo-divina soprannaturale, accoglie anche il diritto naturale esposto didatticamente nel Decalogo (v. LEGGE MOSAICA); 8) quindi, *vivere secondo la Chiesa* e la legge ecclesiastica che, sposa di Cristo, interpreta e applica il Vangelo; 9) e *vivere secondo la giusta legge positiva civile* raccolta nei codici delle varie società, poichè tale legge applica e interpreta il diritto naturale secondo le mutevoli esigenze del corpo sociale; 10) quindi, *vivere secondo coscienza*, poichè la COSCIENZA (v.) è la norma prossima dell'agire, attraverso la quale si fa presente al soggetto la normatività della legge; 11) quindi, *vivere secondo virtù*, poichè « virtù » è l'abito di agire secondo la legge; 12) quindi, *vivere moralmente*, poichè la « moralità » è la rettitudine dell'atto posto secondo la legge.

La L. è appunto il diritto di fare il proprio dovere, cioè di obbedire alla legge. Chi non vive secondo natura, secondo ragione, secondo verità, secondo Dio, secondo il diritto naturale e positivo, secondo coscienza, secondo virtù, secondo moralità, cioè chi commette PECCATO (v.), viola la L., perchè ne usa in senso contrario a quello per cui fu data.

Bisogna vincere il pregiudizio che l'ossequio alla legge sia una coartazione della L. e che la L. sia indipendenza dalla legge. Chi sostiene che 2 e 2 fanno 5 non si dice «libero» ma burlone o pazzo, perchè non c'è L. di fronte alla verità e alle leggi del pensiero. Chi uccide un suo simile o froda la mercede agli operai... non si dice libero ma piuttosto delinquente, perchè non c'è L. di violare la giustizia... Al contrario chi, scoperta una verità, cede alla sua forza irresistibile e l'accetta, non si sente oppresso e schiavo ma si sente gaudiosamente dilatare e innalzare verso il suo fine ultimo, perchè il valore dell'uomo e della L. è l'ossequio alla verità «che tanto ci sublima». Chi ha conquistato la padronanza delle sue passioni e si regola secondo verità e giustizia, non è uno schiavo, un oppresso, bensì un venerabile campione dell'umanità, poichè il valore dell'uomo e della L. è appunto il trionfo dello spirito; ed egli è libero anche se la violenza lo mette nei ceppi, ed è felice, per la sua giustizia, anche se è trattato dagli uomini e dagli dei come meriterebbe l'ingiusto.

Bisogna convincersi, invece, che l'indipendenza dalla legge non è L., bensì libertinaggio e capriccio, che in definitiva si sconta con la soppressione della L. stessa. L'abuso della L. nasconde una diabolica possibilità di schiavitù e di infelicità. Per una terribile nemesi interna alla natura umana individuale e al corpo sociale, chi abusa della L. perde la L. Se dilato la mia L. contro giustizia fino a ledere la L. del prossimo, provoco la reazione del prossimo, ed allora toccherà a me stare in soggezione e aver paura; e la vita diventerà un serraglio di belve, «bellum omnium inter omnes». Da questa condizione di anarchia fratricida si esce o contenendo la L. nei confini della giustizia, oppure affidando la nostra sorte (o consentendo che sia affidata) a un'autorità suprema, a un dittatore, a un Leviatano, il quale ci «libererà» dalle violenze del prossimo imponendo nuove limitazioni alla nostra e all'altrui L. (la storia della convivenza civile e politica e, in particolare, dello «Stato moderno» è tragicamente istruttiva). Chi pecca contro la L.-razionalità perde anche il senso delle cose, si sottrae alla luce dell'«idea» e cade in preda all'«opinione» capricciosamente mutevole, anzi alla follia. «Chi fa il peccato, diventa schiavo del peccato» (Giov VIII 34), del «reprobo senso» (Rom I 28), della «carne», del corpo, della PASSIONE (v.), si degrada al livello dell'animale (dove è assente la L.), e quando l'uomo diventa animale è il pessimo degli animali: motivo frequentissimo nella filosofia pagana e cristiana e nella letteratura ascetica di tutti i tempi. Quando mi sottraggo alla legge, io mi credo libero e padrone di me stesso, ma in realtà mi son dato in preda alle potenze anarchiche ed ostili alla mia natura: agisco come animale, poichè ciò che mi muove è la passione, il corpo, l'eredità, il tempo che fa, le circostanze che passano...: a tutto attingo i motivi della mia azione, tranne che a me stesso, e sono un miserabile schiavo. Quando invece sono nella legge, allora sono nell'ordine, in armonia con me stesso, con l'universo cui appartengo, con Dio che è principio e fine dell'universo: allora il principio dell'ordine mi associa al suo dominio e mi fa libero, re. «Servire Deo, regnare est».

XVII. La L. cristiana. La vera L. è dunque *ortonomia*, non già autonomia assoluta (cf. F. H. HEINEMANN, *Autonomy or orthonomy?* in *The Hibbert Journal*, 47 [1949] 335-42). E «in lege libertas». Tali concetti trovano una vigorosa affermazione nel messaggio cristiano.

Il quale, a tutta prima, sembra dilatare oltre misura la L. morale, specialmente presso S. Paolo (Rom III 21, VI 14, VII 4 ss. VIII 2; I Cor VI 12; Gal II 4, 18 s, III 13, 25, IV 1 ss, V 1, 13 s, 23; Ef II 13; Col II 14). Il cristiano è «liberato dalla legge», distrutta dal sacrificio di Cristo: sarebbe un vilipendere il dono di Cristo il ritornare al giogo della «legge»: non siamo più «sotto la legge», ma «sotto la grazia». Come intende S. Paolo questo dono e questo stato di L. nuova? (v. anche LEGGE MOSAICA).

A) *Interpretazione antinomista.* ANTINOMISMO (v.) è, giusta il significato etimologico, ogni pratica o dottrina negatrice della *legge morale*. Come primi antinomisti si devono considerare quei lassisti dei tempi apostolici, i quali, fraintendendo il pensiero di S. Paolo sull'abrogazione delle osservanze mosaiche («la legge») e carpendo un suo stesso aforismo, andavano dicendo: *Tutto mi è lecito.* Anche i cinici e alcuni stoici s'opponevano ai doveri ascetici col dire: *Naturalia non sunt turpia.*

Nelle lettere degli Apostoli spesso si sente un fremito di sdegno contro coloro che tentavano una giustificazione dottrinale dell'immoralità tramutando la L. evangelica in licenza di lussuria (Rom III 8 e VI 1-15; Gal V 13; I Pietr II 16; II Pietr II 18; Giuda 4). Soprattutto notevole al nostro scopo è il testo di S. Paolo in I Cor VI 12 ss: «Tutto mi è lecito», andavano ripetendo, senza restrizioni di sorta, i libertini e gli pseudo-spirituali di Corinto. L'Apostolo insorge col massimo vigore contro sì enorme contraffazione della sua dottrina morale. «Sì — egli precisa — tutto mi è lecito, purchè sia cosa buona e utile; nel qual caso non tiene più alcuna proibizione antica». E poichè i lassisti dissoluti pretendevano di stabilire un'equazione tra la funzione nutritiva e la funzione generatrice, tra il mangiare e il fornicare, quasi fossero del pari cose indifferenti: «No — ribatte l'Apostolo —, se il cibo è per lo stomaco e lo stomaco per il cibo, il corpo umano non è per la fornicazione, ma per il Signore e il Signore è per esso... Non sapete voi che i vostri corpi sono membra di Cristo? Prese dunque le membra di Cristo, ne farò membra di una prostituta? No, giammai... Fuggite la fornicazione... O non sapete che il vostro corpo è tempio dello Spirito Santo . . ., e che voi non siete vostri? Infatti siete stati comprati a prezzo, e quale! Glorificate dunque Dio nel vostro corpo».

L'Apostolo, che inneggia alla L. del cristiano, non poteva condannare con parole più ardenti quel tipico episodio di «libertinaggio», nè poteva fondare su motivi più alti la mistica della castità e della rinuncia.

B) *Interpretazione luterana.* L'eresia antinomista penetra largamente nelle diverse correnti dello gnosticismo e nel pseudo-ascetismo dei marcioniti e dei manichei; nel medioevo, ripullulò in molte sette,

come quelle dei bogomili, pauliciani, valdesi, catari, albigesi, fratelli del libero spirito. . Si riaccese poi in seno al protestantesimo, favorita dal fondo stesso della dottrina luterana sulla giustificazione e sulla negata « efficienza » delle opere buone in ordine alla salvezza. Quando (1527) Melantone, peccando d'incoerenza coi principi di Lutero e proprii, volle raccomandare l'osservanza del Decalogo, Giovanni Agricola, più logico, vide in ciò un attentato al dogma luterano della giustificazione, un ritorno alla servitù della legge. Lutero si levò contro l'Agricola, per la dottrina del quale coniò appunto il termine di *antinomismo*. Lutero era inconseguente. Dopo aver detto che tutto è predeterminato da Dio in modo incommutabile e che « con questo fulmine si getta a terra e si spezza del tutto il libero arbitrio » (*De servo arbitrio*); che il peccato originale « è la privazione intera e universale di rettitudine e di possibilità per il bene in tutte le energie tanto del corpo quanto dell'anima, nell'uomo tutt'intero, uomo interiore e uomo esteriore » (*Commento dell'ep. ai Galati*); che « il cristiano, anche volendo, non può perdere la propria salvezza per quanti peccati si vogliano, eccetto che si rifiuti di credere, poichè nessun peccato lo può dannare, se non la sola incredulità » (*De captivitate Babyl.*), non gli restava che di svalutare completamente non solo la legge mosaica, ma ogni legge, e fare di questa abolizione d'ogni legge l'elemento specifico della « L cristiana ». Aveva scritto nel *Commento dell'ep. ai Galati*: « Io l'ho detto spesso e assai, lo dico ora e ancora una volta, che un cristiano talmente afferra e carpisce Cristo il Salvatore, da non esser sottoposto in nessun modo alla legge, ma da esserne libero, che essa non lo può più spaventare o condannare, che perfino i dieci comandamenti non hanno alcun diritto di accusare o spaventare la coscienza, nella quale governa Cristo colla sua grazia, poichè Cristo ha annullato simile diritto della legge, dacchè essa fu per noi una maledizione ». Dov'era dunque la differenza tra Lutero e Giovanni Agricola, quando questi sentenziava che « il cristianesimo non ha nulla da faré colla legge e che il luogo di questa è il palazzo comunale? ».

Gli è che Lutero non tardò a sentire che le sue formule iniziali, compreso l'autentico « *pecca fortiter, sed fortius fide* (lettera del 1 agosto 1521 a Melantone; Grisar, p. 194 s), si prestavano paurosamente al trionfo del lassismo morale. Si deve a questa tristissima prospettiva l'inalberarsi di Lutero contro l'Agricola. « Lutero ebbe a combattere fino alla sua morte contro la rilassatezza nella prassi, che si notava nelle sue comunità » (Grisar, p. 159). Il Bellarmino attesta quanto pungesse i riformatori l'accusa d'aver tolto ogni freno all'immoralità; dimostra che non si tratta di ingiuria, ma d'accusa fondata, se si considerano i principî dottrinali della Riforma e si prescinda da formule attenuate suggerite dalla polemica (« siquidem multi ipsorum aliud loquuntur, aliud sentiunt »). Una di tali formule sonava così: « Le opere buone sono necessarie, non già di una necessità di *efficienza*, ma di una necessità di *presenza* », con che da una parte si lasciava intatto il dogma luterano della giustificazione senza le opere, poichè a queste si negava ogni valore in ordine alla salvezza, dall'altra si tentava di porre un freno alla dissolutezza, esigendo le opere in virtù del positivo comando divino. Si ritornava, cioè, alla « legge », ma dopo averne scalzato del tutto i fondamenti. Poichè, come si poteva mai giustificare l'imposizione di leggi e di opere, se quelle trovano l'uomo privo affatto di L. nell'ordine morale e queste sono intrinsecamente corrotte? Qual gloria ne verrebbe a Dio?

Resta da conchiudere che la originaria concezione luterana della « L. cristiana » è « anticristiana »; giustamente quindi la colpirono i Padri Tridentini (sess. VI, canoni 1-33, DENZ. B., 811-43).

C) *Interpretazione cattolica*. Il pensiero dell'Apostolo si può ridurre col Bellarmino a tre capi:

1) *Liberazione dal peccato e dalla morte*. Nella visione dell'Apostolo tutta la storia religiosa dell'umanità appare divisa in due regni: *il regno del peccato e della morte*, che si protende da *Adamo* in poi, e *il regno della grazia e della vita*, inaugurato da *Cristo*. Il cristiano è liberato dalla schiavitù del peccato e della morte. Per la Redenzione ci è stato fatto il dono della vera e più sublime L.: « se dunque il Figlio vi libererà, sarete realmente liberi » (Giov VIII 36).

2) *Liberazione dalla legge antica mediante l'abrogazione di essa*. Il principio della abrogazione della « legge mosaica » è affermato dall'Apostolo colla massima forza e in diverse maniere: la legge fu « il pedogogo » destinato a scomparire coll'avvento di Cristo (Gal III 24); il cristiano è libero dalla legge come un coniuge è libero alla morte dell'altro coniuge (Rom VII 1 ss); la legge è « il muro di separazione » distrutto da Cristo per fondere in unità ebrei e gentili (Efes II 13-16); è « il chirografo, risultato ostile e annullato coll'affissione alla croce » (Col II 13 s); v. LEGGE MOSAICA. Naturalmente la legge scaduta è la legge mosaica in quanto essa era un principio di separazione di Israele dal resto dell' umanità; ma i precetti morali, che, secondo la dottrina dell' Angelico (*S. Theol.*, I-II^ae^, q. 100, a. 1) rientrano tutti nella « legge di natura », erano un principio di unificazione che non doveva — non poteva — essere abrogato

3) *Liberazione dal regime servile della legge mediante l'infusione di uno spirito nuovo*. S. Paolo denomina le due economie secondo ciò che esse hanno di « caratteristico ». La economia antica era il *regime della legge*, poichè aveva di caratteristico la legge; l'economia nuova è il *regime della grazia*, poichè ha di caratteristico la grazia. Ciò che è caratteristico delle due economie non esclude una comunicabilità di elementi: nè l'economia antica era senza anticipazioni di grazia, nè l'economia nuova è senza permanenza e istituzione di leggi. Ma è profondamente diverso lo spirito delle due situazioni. Per gli antichi la legge non era solo una regola di vita, ma esercitava un dominio e determinava un' atmosfera psicologica di « servi »: essi eran « sotto la legge ». I cristiani hanno la legge, « la legge di Cristo » (Gal VI 2), ma non sono « sotto la legge »; essi sono « sotto la grazia » (Rom VI 14 s); la legge non è più l' intimazione della volontà sovrana ai sudditi, ma è la comunicazione della volontà paterna ai « figli » (Rom VIII 15), i quali ricevon nella grazia la forza e lo slancio per l'adempimento gioioso della legge.

La legge conserva pei cristiani tutto il suo vigore di *obbligazione*, nulla cedendo sotto questo aspetto alla legge antica; perciò S. Paolo, il cantore della L. cristiana, è anche l'energico assertore

di un nuovo *asservimento* alla giustizia (Rom VI 18), di una specie di *espropriazione* della nostra L. in quanto può ripiegare verso il peccato (I Cor VI 19: « non siete di voi stessi »). Ma se qui S. Paolo non rifugge dai termini di *servitù*, *schiavitù*, è per accentuare l'esigenza totalitaria della nostra dedizione a Cristo e alla giustizia. Peraltro è regime di L. e di vita. Lo Spirito Santo, comunicato alle anime in maniera stabile, diventa il loro nuovo respiro, una forza che le porta e le fortifica dall'intimo: « la legge dello Spirito di vita » (Rom VIII 2) diventa per il cristiano il giogo soave, il peso leggero, di cui disse Gesù. Il cristiano è « nella legge », ma, portato dallo Spirito Santo, non è più « sotto la legge » (Gal V 18). Due situazioni profondamente diverse, che Sant'Agostino caratterizzò genialmente (*Enarrationes in Psalmos*): « Aliud est esse in lege, aliud sub lege. Qui est in lege, secundum legem agit: qui est sub lege, secundum legem agitur. Ille ergo liber est, iste servus ».

Così L. e legge sono conciliate nel pensiero di S. Paolo e nella dottrina cristiana, alla quale conviene l'espressione di S. Giacomo, che definisce il Vangelo « *legge perfetta di libertà* » (I 25, II 12).

XVIII. Determinismo morale acquisito. A) Il buon uso ripetuto della L. crea l'*abitudine* (v. Abito), che, nata dall'esercizio continuato della L., tende a ridurne il campo di applicazione, sostituendola, al limite, con la « necessità » come una nuova « natura », non originaria ma acquisita. Una certa necessità viene in soccorso della V., diminuendone lo sforzo verso il bene, per cui l'azione buona diventa agevole, dilettevole, più perfetta e intensa in quanto lo spirito è più esente dagli ostacoli che lo impediscono. Come il pianista con lungo esercizio incorpora nelle sue dita un automatismo artistico per cui le esecuzioni gli riescono più facili, sicure e perfette, così l'uomo morale con lunga serie di atti buoni acquista l'abito buono, la Virtù (v.), una specie di movimento d'inerzia sulla via del bene, che tende a stabilirsi come necessità naturale, rendendo il soggetto « impeccabile » o « confermandolo in virtù ». Ogni necessità, anche fisica, può essere riscattata dalla V. e inserita nella corrente spirituale dove regna la L., poichè la V. governa la terra e utilizza per i suoi fini tutti i determinismi del cosmos. Con movimento inverso, ogni L. aspira a trasformarsi in necessità: la « natura » per la L. diviene « spirito » e lo « spirito » per la L. diviene « natura »: l'inclinazione naturale, subordinata dalla L. alla legge morale, si fa atto libero spirituale, e l'atto libero si fa inclinazione o abito virtuoso: l'azione che si faceva da noi *per la L.*, tende a farsi da sè, *per natura*. E così facendosi, conferma e consolida questa « seconda natura » dell'uomo, il quale, dunque, continuamente si fa, mentre continuamente aumenta e rinsalda l'abito della virtù. Di fatto, questa felice necessità dell'agire morale è sempre in pericolo di infrangersi; la materia è sempre in agguato contro lo spirito, e per la sua estrema flessibilità, per l'azione del corpo sullo spirito, il santo può sempre decadere dal suo stato abituale di virtù; sulla terra non è mai annullato l'obbligo e lo sforzo della Perseveranza (v.), che il virtuoso invoca da Dio come grazia suprema.

B) Questo delicatissimo processo, con le stesse leggi ma in direzione contraria, si svolge anche nel peccatore. Col Peccato (v.) la V. libera accetta e subisce l'inclinazione passionale, e, rifiutandosi di assorbire nello spirito i determinismi naturali, installa lo spirito nelle necessità naturali. La « abitudine » del peccato fa il Vizio (v.), una specie di fatalità acquisita che accresce le fatalità naturali portando il vizioso fino a quello stato di completa abdicazione della L. che il linguaggio biblico chiama « induramento del cuore » e « accecamento della mente ». Anche « accecamento », poichè il peccato di V. non riscattato dal pentimento e dalla « conversione » ma ripetuto e trasformato in « vizio », alla lunga, diventa anche un peccato d'intelletto, poichè l'uomo per non sentire l'insopportabile contraddizione tra la sua mala condotta e la retta coscienza e, d'altra parte, rifiutando pervicacemente di adeguare la condotta alla retta coscienza (cioè di convertirsi), tenterà di adeguare la coscienza alla condotta, sollecitando dal pensiero una giustificazione teorica del suo agire e creando una falsa coscienza: « o si vive come si pensa o si finirà di pensare come si vive » (P. Bourget). Allora il vizioso crede di essere appieno libero: in realtà egli, interamente corrotto, si è soltanto « sistematizzato » nella perfetta schiavitù: il suo senso di L. è soltanto l'inconsapevolezza dei suoi ceppi, e non c'è nulla di più lugubre di uno schiavo che canta l'inno alla L. Per fortuna, sulla terra questa fatalità non è mai tanto stretta e spinta da « confermare » l'uomo nello stato di peccato: il pendio può essere sempre rimontato (tanto più difficilmente, beninteso, quanto maggiore è l'inerzia acquisita con la caduta), poichè la carnalizzazione fatalizzante del peccatore non sarà mai tanto completa da non lasciare qualche residuo di L. spirituale e quindi qualche capacità di ricupero; gioverà a questa « conversione » anche la stessa molteplicità e variabilità delle passioni, degli oggetti e delle circostanze di ciascuna passione, che impedisce al peccatore di trovar quiete in uno stato di peccato.

C) L'energia volitiva attuale gradatamente vien meno lungo gli anelli successivi della catena che costituisce la virtù o il vizio, mentre, inversamente, s'accresce l'automatismo acquisito. Fu già detto come questa legge psicologica non impedisca che, dal punto di vista morale, la « responsabilità » dell'intera catena gravi su colui che liberamente ne ha posto i primi anelli, nella misura in cui lo snodarsi degli anelli successivi era da lui previsto e accettato. Non diminuisce il merito dell'esecuzione artistica il fatto che essa è pressochè automatica per la grande tecnica che l'artista ha incorporato nelle sue dita, e non si scusa la cattiva esecuzione se l'artista per sua colpa ha rovinato i riflessi delle dita. A pari, chi liberamente pone atti buoni o malvagi, sapendo che « i nostri atti ci seguono » e creano le fatalità acquisite della virtù o del vizio, a qualsiasi punto del suo ascendere o del suo precipitare rinnova il merito o il demerito del suo progresso o del suo regresso, anche se gli atti posti per abitudine impegnano in minor grado la V. consapevole: si dice responsabile almeno *in causa*, o implicitamente, di tutta la sua traiettoria morale in quanto è direttamente responsabile di quegli atti dai quali egli sapeva che, per la prevista legge di inerzia morale, sarebbe stata determinata la sua condotta futura (v. Intenzione morale).

Peraltro, con quella residua L. attuale di cui fu detto, egli potrà sempre far cessare la sua responsabilità sugli atti posti per abitudine, grazie

a un intervento esplicito attuale della V. che direttamente li disapprovi: con che la V. libera interrompe il movimento d'inerzia e inizia una nuova serie di atti in altra direzione.

XIX Bibl. — v. i manuali di psicologia scolastica e gli articoli delle grandi enciclopedie. — Cf. le voci cui nel testo si rinvia.

A) Fondazione, analisi, concetto di L. e studi generali. — P. Siwek, *La conscience de la liberté*, in *Greg.*, 16 (1935) 53-73. — J. Nabert, *L'expérience intérieure de la l.*, Paris 1924. — J. Laporte, *La conscience de la l.*, Paris 1947. — *Freedom and experience*, a cura di S. Hook-M. Konvitz, Oxford 1947. — H. Renard, *The functions of intellect and will in the act of free choice*, in *The modern schoolman*, 24 (1947) 85-92. — L. A. J. Mercier, *Freedom of the will a. psychology*, in *The new scholasticism*, 1944, p. 252-61. — L. E. Carranza. *La libertad*, aspetti metafisico, psicologico, etico, in *Ciencia y fé*, 3 (1947) 65 ss, 5 (1949) 79 ss. — A. Dondeyne, *Approches du mystère de la l.*, in *Rev. internat. de philos.*, 2 (1948) n. 6, 23-44. — E. Marcel, *Analyse psychologique de la notion de l.*, in *Actes du IV Congr. des Soc. de philos. de langue franç.* (13-16 sept. 1949), Neuchâtel 1949, p. 319-24. In questi *Actes* numerosi altri articoli (come R. Lacroze, *Les sentiments de l.*, p. 1-15; R. Jolivet, *La preuve psychol. de la l. morale*, p. 38-43). Cf. A. Hayen in *Rev. philos. de Louvain*, 47 (1949) 563-71. — G. Bally, *Vom Ursprung u. von den Grenzen der Freiheit*, Basel 1945 (dal punto di vista della psicologia comparata). — *Défense et illustration de la l.*, Paris 1946. — E. Ondei, *L. e responsabilità*, in *Humanitas* 2 (1947) 633-41. — C. Corsonello, *Actiones liberae in causa*, Padova 1947. — P. Nowell-Smith, *Freewill a. moral responsability*, in *The Mind*, 57 (1948) 45-61. — A. Cafferata, *Notas para una teoria escolastica de la responsabilidad. Los « elementos del acto libre »*, in *Ciencia y fé*, 6 (1950) 33-63. — R. Osegueda, *El problema de la libertad y personalidad*, in *Universidad de S. Carlos*, 1948, n. XII-XIII, p. 7-89. — F. Lombardi, *La L. del volere e l'individuo*, Milano 1942. — J. Barzun, *Von menschlicher Freiheit*, Wien 1948. — J. Laird, *On human freedom*, London s. a. — Ph. Kohnstamm, *Vrije wil of determinisme*, Haarlem 1947; cf. J. J. Poortman, Assen 1949. — G. Saitta, *La L. um. e l'esistenza*, Firenze 1947 (da accogliersi con gravi riserve). — J. Vietinghoff, *La L. interiore*, Milano 1946. — W. H. Roberts, *The problem of choice*, New-York s. a. — M. Barzin, *Valeur de la l.*, in *Rev. intern. de philos.*, 2 (1948) n. 6, p. 59-71. — E. Metzger, *Ueber Willensfreiheit*, München 1947. — Br. Christiansen, *Willensfreiheit*, Stuttgart 1947. — R. Lazzarini, *L. intenzionale e liberazione*, in *Giorn. di metafis.*, 4 (1949) 611-37. — L. de Raeymaeker, *Le problème de la l. personnelle et le principe de sa solution*, ivi, p. 581-90. — Naz. Camilleri, *De ineffabili essentia metaphysica libertatis*, in *Salesianum*, 11 (1949) 345-96; estratto, Torino, S.E.I. 1949. — J. Délesalle, *Liberté et valeur*, Louvain 1950. — A. Wenzl, *Philosophie der Freiheit*, München-Pasing 1947. — S. von Radecki, *Ueber die Freiheit*, Köln 1950. — M. Cranston, *Freedom, discipline and bandage*, in *Pihlosophy*, 24 (1949) 133-43 (quattro sensi della parola L. e campo della loro validità). — Ch. Perry, *A metaphysical ethics*, in *The Review of metaphysics*, 3 (1950) 523-33, critica a *Man's freedom* di P. Weiss (New-Haven 1950). — H. Daudin, *La l. de la volonté. Signification des doctrines classiques*, Paris 1950. — A. de Waelhens, *Une philosophie de la volonté*, in *Rev. philos. de Louvain*, 49 (1951) 415-37. — W. Keller, *Prolegomena zu einer Psychologie u. Metaphysik des Wollens*, in *Studia philos.*, 11 (1951) 59-102. — A. C. Ewing, *Indeterminism*, in *Review of metaph.*, 5 (1951) 199-222 (sulla radice dell'indeterminismo che rende imprevedibile l'atto libero). — Y. Simon, *Traité du libre arbitre*, Liège 1951. — N. Berdiaev, *Schiavitù e L.*, Milano 1952.

B) Storia delle dottrine sulla L. — P. Masson Oursel, *La pensée en Orient*, Paris 1949 (il pensiero direttivo di tutte le civiltà orientali è, secondo l'autore, l'idea di « destino », che ebbe notevoli ripercussioni sul pensiero occidentale). — A. J. Festugière, *Liberté et civilisation chez les Grecs*, Paris 1947 (specialmente il primo studio, p. 1-74). — A. A. Buriks, *Peri tuchés*, sviluppo del concetto di tyche, Leiden 1948. — G. Tinivella, *La L. e il destino nell'antichità greca. Le fonti dell'umanesimo*, Bologna 1950. — D. Amand, *Fatalisme et l. dans l'antiquité grecque*, Louvain 1945 (la polemica contro il fatalismo astrologico, ispirata a Carneade, nei filosofi greci e nei teologi cristiani dei primi 4 secoli). — W. C. Greene, *Moira, Fate, Good and Evil in greek thought*, Cambridge (Mass.) 1944. — Vinc. Cioffari, *Fortune and Fate from Democritus to St Thomas Aq.*, New-York 1949. — G. Roupnel, *Histoire et destin*, Paris 1943. — C. Radulescu-Motru, *Zeit u. Schicksal*, Jena 1943. — A. Anwander, « *Schicksal* »-*Wörter in Antike u. Christentum*, in *Zeitschr. f. Rel. u. Geistesgesch.*, 1 (1948) 315-26, 2 (1949-50) 48-54, 128-35. — Schelkle, *Erwählung u. Freiheit im Römerbrief nach der Auslegung der Väter*, in *Theol. Quartalschr.*, 131 (1951) 17-31, 189-207. — M. Goguel, *Paulinisme, théologie de la liberté*, in *Rev. théol. philos.*, 1 (1951) 93-104, 175-83 (con gravi riserve). — J. Ball, *Libre arbitre et liberté chez S. Augustin*, in *L'Année théol.*, 6 (1945) 368-82. — Id., *Le développement de la doctrine de la l. chez S. Augustin*, ivi, 7 (1946) 400-30. — L. Van Peteghem, *De libertatis notione augustiniana et scholastica*, in *Coll. Gandav.*, 33 (1950) 149-54.

O. Lottin, *La théorie du libre arbitre depuis S. Anselme jusqu'à S. Thomas d'A.*, Louvain 1929. — J. Auer, *Die menschliche Willensfreiheit in Lehrsystem des Thomas v. Aq. u. Jo. Duns Scotus*, München 1937. — A. C. Pegis, *Necessity and liberty. An histor. note on St Thomas Aq.*, in *The new scholasticism*, 15 (1941) 18-45. — A. Rzadkiewicz, *The philos. basis of hum. liberty according to St Thomas Aq.*, Washington 1949. — R. P. Sullivan, *Natural necessitation of the human will* per S. Tommaso, in *The Thomist*, 14 (1951) 351-99, 490-528. — A. Barroso, *La tendencia natural hacia el bien según S. Bonaventura y S. Tomas*, Madrid 1950. — R. López de Munáin, *El problema de la libertad y los doctores francisc. del s. XIII*, in *Verdad y vita*, 5 (1947) 283-307. — O. Lottin, *Le concept de l. chez les maîtres franciscains du XIII s.*, in *Lumières d'Assise*, 1948, n. 5, p. 52-65.

Ch. Trinkhaus, *The problem of free will in the Renaissance and the Reformation*, in *Journal of the history of ideas*, 10 (1949) 51-62. — P. Mesnard, *Erasme de Rott. Essai sur le libre arbitre*, Alger 1945, con prefaz. sulla polemica tra Erasmo e Lutero circa la L. — Jorge Sily, *La libertad humana según el conc. de Trento*, in *Ciencia y fé*, 2 (1946) 7-76. — T. U. Mullaney, *The basis of the suarezian teaching on hum. freedom*, in *The Thomist*, 11 (1948) 1-17, 330-69, 444-502, 12 (1949) 48-94, 155-206; estratto, Baltimora 1950: *Suarez on human freedom*. — E. Elorduy, *El concepto suareciano de imputacion*, in *Actas* del IV cent. dalla nascita di Fr. Suarez, II, p. 75-227. — J. Muñoz, *Esencia del libre albedrio y proceso del acto libre* (in F. Romeo O. P., S. Tommaso, Suarez), Comillas 1949. — Id., *El influjo del entendimiento sobre la voluntad según Fr. Zumel, Mercedario*, Madrid 1950. — S. Zavala, *Servidumbre natural y libertad crist. según los*

tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII, Buenos Aires 1944.

R. SARANO, *De la liberté chez Descartes*, in *Etudes philos.*, 5 (1950) 201-22; cf. p. 223-32. — P. SIWEK, *Le libre arbitre d'après Spinoza*, in *Rev. philos. de Louvain*, 45 (1947) 339-54. — G. SEMERARI, *La filos. della L. nello spinozismo*, in *Riv. intern. di filos. del dir.*, 28 (1951) 94-123. — M. IBERICO, *La etica leibniziana y el problema de la libertad*, in *Verbum*, 3 (Rio de Janeiro 1946) 438-68. — M. STOCKHAMMER, *Was heisst Willensfreiheit?* in *Archiv f. Rechts.- u. Sozialphilos.*, 38 (1949) 172-96, 39 (1950) 340-49: per Kant il problema del libero arbitrio si situa nell'ordine normativo delle leggi morali, che, a differenza delle leggi naturali, gode di indeterminismo. — G. CAPPELLO, *La L. di scelta e la L. assoluta in Hegel e in S. Tommaso*, Palermo 1939. — M. CIARDO, *Il problema della L. dall'illuminismo allo storicismo*, in *Quaderni di critica*, 6 (1950) n. 17-18, p. 142-58. — BL. ROMEYER, *La liberté humaine d'après Henri Bergson*, in *Rev. néosc. de philos.*, 35 (1933) 190-219. — N. POUSA, *Bergson y el problema de la libertad*, Buenos Aires 1948. — S. CANTIN, *H. Bergson et le problème de la l.*, in *Laval théol. et philos.*, 1945, p. 71-102. — VINC. CAVALLO, *La L. umana nella filos. contemporanea*, Napoli 1934. — E. DUPRÈEL, *La l. dans la philos. des valeurs*, in *Actes du IV Congr. des Soc. de phil. de langue franç.* (13-16 sept. 1949), Neuchâtel 1949, p. 151-53. — J. WAHL, *Le problème de la l. à partir des philos. de l'existence*, ivi p. 97-102. — A. CIULLA, *La L. creatrice personalistica* e *Persona e L.* presso N. Berdiaeff, in *Riv. di filos. neoscol.*, 37 (1945) 109-35, 162-88; cf. di BERDIAEFF, *De l'esclavage et de la l. de l'homme*, vers. dal russo, Paris 1946. — J. WAHL, *Freedom a. existence in some recent philosophies*, in *Philosophy a. phenomenological research*, 8 (1948) 538-56. — M. STEFANI, *La L. esistenziale in J. P. Sartre*, Milano 1949. — V. J. MC GILL, *Sartre's doctrine of freedom*, in *Rev. intern. de philos.*, 3 (1949) 329-42. — A. ETCHEVERRY, *Existentialisme et liberté*, in *Bullet. de litér. eccl.*, 51 (1950) 205-18 (critica a Sartre). — F. J. J. BUYTENDIJK, *La liberté vécue et la l. morale dans la conscience enfantine*, in *Rev. philos.*, 76 (1951) 1-19 (le idee di Merleau-Ponty, Sartre, Guillaume, Le Senne, Lavelle, Madinier, Le Petter, Guardini sulla funzione della L. nello sviluppo della persona trovano conferma nella pedagogia della Montessori). — S. BRETON, *Le problème de la l. dans l'éthique de Nic. Hartmann*, in *Rev. thomiste*, 49 (1949) 310-35. — G. HAHN, *Faits sociaux et l.*, in *Bullet. de litér. eccl.*, 51 (1950) 219-35 (la sociologia contemporanea non tocca il problema della L., che anzi pare eliminata dalle tecniche sociali, psicologiche, materiali).

C) Limiti della L.

a) Causalità divina. FR. ZIGON, *Divus Thomas arbiter controversiae de concursu divino*, Gorizia 1923 (S. Tommaso non può essere invocato dai molinisti e neppure dai tomisti). — Un'altra interpretazione, più discutibile, fornisce S. STUFLER, *Divi Thomae Aq. doctrina de Deo operante*, Innsbruck 1923. — P. PARENTE, *Causalità divina e L. umana*, in *La Scuola Catt.*, 75 (1947) 89-108. — D. L. GREENSTOCK, *La mocion de Dios en las causas segundas según Egidio Romano*, in *La ciencia tomista*, 73 (1947) 63-104. — A. D'ALÈS, *Providence et libre arbitre*, Paris 1927 (articoli scritti in polemica con R. Garrigou-Lagrange). — J. N. HARTT, *Human freedom and div. trascendence*, in *The Journal of relig.*, 31 (1951) 38-51. — A. BONET, *La filosofia de la libertad en las controversias teologicas del siglo XVI y primera mitad del XVII*, Barcelona 1932. — A. MOULARD, *Le libre arbitre et la grâce chez S. Jean Chrys.*, in *L'Année théol.*, 10 (1949) 151-79. — J. KOWRAD, *Schicksal u. Gott. Untersuchungen zur Philos. u. Theol. der Schicksalserfahrung*, Gütersloh 1947. — M. E. DAL VERME, *La L. nell'atto di fede*, Milano 1945 (v. FEDE).

b) Il mondo ambiente e l'attrattiva degli oggetti. DE MUNNIJNCK, *La conservation de l'énergie et la lib. morale*, Paris 1901. — A. COTTY, *Lib. hum. et loi cosmique*, Paris 1948. — H. S. GAGNEBIN, *Déterminisme et libre arbitre*, Neuchâtel 1944 (discussioni con scienziati). — L. BRYSON, *Science and freedom*, Columbia-Oxford 1947. — G. MOTTIER, *Déterminisme et liberté*, Neuchâtel 1948. — A. BREMOND, *Déterminisme et l. spirituelle*, in *Rev. d'ascét. et de mystique*, 23 (1947) 38-50. — F. GONSETH, *Determinismus u. Willensfreiheit*, Bern 1948, 2 voll. — *Déterminisme et libre arbitre. Entretiens* presieduti da F. GONSETH, Paris 1947. — A. PAP, *Determinism and moral responsability*, in *Journal of philos.*, 43 (1946) 318-28. — B. VAN HAGENS, *Determinismo, indeterminismo e indeterminatezza*, in *Humanitas*, 2 (1947) 966-77. — G. VIATTE, *La crise du déterminisme dans la physique actuelle*, in *Bullet. de litér. eccl.*, 51 (1950) 236-51 (l'indeterminismo della fisica moderna non può sfruttarsi a prova della L.). — P. WEISS, *Nature a. man*, New-York 1947. — F. B. EBERSOLE, *Free choice a. the demands of morals*, in *Mind*, 1952, p. 234-57.

c) Il corpo umano e le passioni. P K. SCHMID, *Die menschliche Willensfreiheit in ihrem Verhältnis zu den Leidenschaften* secondo S. Tommaso, Engelberg 1925. — I. KLUG, *Die Tiefen der Seele. Moralpsychologische Studien*, Paderborn 1949[11]. — P. O'BRIEN, *Emotions and morals*, New-York 1950 (l'emozione — timore, desiderio, paura — nell'atto umano, e la nostra responsabilità nel peccato). — J. MOUROUX, *Affectivité et expérience chrét.*, in *Revue des sciences philos. et théol.*, 35 (1951) 201 ss, specialmente p. 214 ss. — G. BOURGUIGNON, *Le problème du libre arbitre au regard de la physiologie et de la médecine*, in *Témoignages* 1947, n. 12, p. 5-16. — A. MITSCHERLICH, *Freiheit u. Unfreiheit in der Krankheit*, Hamburg 1946 — A. GEMELLI, *La responsabilita nelle azioni um. dal punto di vista della psicologia e della psichiatria*, in *Contributi del laboratorio di psicol.* dell'univ. catt. di Milano, Milano 1947. — C. BARDENAT, *Les aspects médico-légaux de la responsabilité*, in *Rev. de droit can.*, 1 (1951) 150-63. — *Le coupable est - il malade ou un pécheur?*, Paris 1951. — B. ZIERMANN, *Die Bedeutung der Gefühle f. das sittliche Leben*, in *Neue Ordnung*, 4 (1950) 318-24.

d) La legge morale. EM. MOUNIER, *Liberté sous conditions*, Paris 1946 (tre studi sul « personalismo »). — J. KOPF, *La loi, indispensable pédagogue*, in *La vie spirit.* Suppl. 15. V. 1951, p. 185-200. — M. H. SCHUSTER, *The philos. of law a. freedom*, Boston 1948. v. LEGGE; MORALITÀ. — M. ZUNDEL, *Itinéraire*, Paris 1947 (il cammino dall'esigenza nativa della L. alla conquista della L. o della libera personalità, attraverso il superamento dei determinismi biologici, l'arte, la scienza, le relazioni sociali, l'esercizio del diritto di proprietà, la donazione di noi a Dio nella carità, che è la suprema L.). — A. ADAM, *Die Tugend der Freiheit*, Nurnberg 1947. — J. GRENIER, *Entretiens sur le bon usage de la l.*, Paris 1948. — E. WELTY, *Frei aber nicht ungebunden*, in *Die neue Ordnung*, 2 (1947) 429-55; cf. p. 518-39 (i vincoli sociali della L.). — A. ODDONE, *L. nella legge*, in *La Civ. Catt*, 1943-IV, p. 273-80. — A. DENNING, *Freedom under the law*, London 1949. — A. MESSINEO, *Autonomia e L.*, in *La Civ. Catt.*, 1944-IV, p. 265-74. — ID., *Autorità e L.*, ivi 1945-I, p. 145-53. — ID., *Autorità e L.*, Roma 1946. — F. MORENO HERRERA, *Autoridad y libertad*, Madrid 1945. — P. NAVILLE, *Les conditions de la liberté*, Paris 1947. — R. MEHL, *L'équivoque de la l.*, in *Etudes philos.*, 3

(1948) 175-88. — D. J. Hawkins, *Free will a. right action*, in *The modern schoolman*, 26 (1949) 279-92.
D) Pedagogia della L. P. Wilpert, *Erziehung zur Freiheit*, Regensburg 1948. — M. Montessori, *Educazione alla L.*, antologia a cura di Maria L. Leccese, Bari 1950. — G. Corallo, *Pedagogia della L.*, saggio di pedagogia generale, Torino S.E.I. 1951. — Id., *Educazione e L.*, presupposti filos. per una pedagogia della L., ivi 1951. — A. Attisani, *L. ed educazione*, Messina 1951. — C. Morris, *The open self*, New-York 1948.

LIBERTÀ della Chiesa Gallicana o **L. gallicane.** v. Gallicanesimo.

LIBERTÀ di Cristo. v. Redenzione; Gesù Cristo, II, 1; III; Kenosi; Visione beatifica.

LIBERTÀ di Dio. v. Dio (filos.), II; Creazione, IV, 2; Emanatismo; Ottimismo; Teodicea.

LIBERTÀ civili, o politiche, cosiddette **L. moderne,** sono *diritti* (v. Diritto, Legge) spettanti alla Persona umana (v.), in quanto fa parte della Società civile e politica (v.). Ovviamente si distinguono dalla *L. metafisica*, analizzata sopra (v. Libertà), che compete all'uomo in quanto è « volontà », cioè appetito razionale: questa esclude ogni determinismo e ogni fatalismo (nel senso spiegato sopra) nella volizione elicita dei beni particolari; è un patrimonio essenziale della natura umana, che non può mai esserne privata da nessuna potenza esteriore. Invece le L. civ. escludono l'« oppressione » o la « violenza » esercitata dalle forze esteriori sulle « manifestazioni esterne » della volizione (non solo libera, ma anche necessaria), cioè sulla « esecuzione » esteriore, materiale della volizione interiore, spirituale. Esse si possono considerare *esigenze naturali* e quindi *diritti* dell'uomo in quanto volontà (libera e anche necessaria), poichè la normale esecuzione degli « atti imperati » dalla volizione è il naturale complemento della volizione stessa. Ma siccome gli « atti imperati » che impegnano potenze corporee esteriori alla V. possono essere impediti dalla coazione o violenza esterna (in vario modo) esercitata da uomini e da cose, avviene che talvolta il soggetto sia privato, almeno in parte, dell'uso di quei diritti o L. civ. Quest'uso, nella moderna struttura della società, non può essere garantito e tutelato (contro le violenze degli uomini e anche delle cose) se non dalla legislazione e da congrui istituti sociali. Sicchè per L. moderne comunemente si intendono i (giusti) diritti dell'uomo riconosciuti e garantiti da parte della società politica (ivi compreso anche il diritto che gli altri diritti siano riconosciuti e garantiti).

Il rispetto della L. della persona umana e la rivalutazione metafisica, morale e sociale della stessa Persona (v.), fu il dono inestimabile dato alla storia dalla civiltà cristiana. Fu il cristianesimo a rivendicare contro il paganesimo e a riconquistare lentamente la L. di tutti gli uomini, a dare allo schiavo la coscienza del suo esser persona e i doveri che gli attribuirono diritti. Questa lotta continua ancor oggi contro altre forme di servitù, come seguita senza posa, con le stesse armi spirituali, la lotta contro la violenza, contro ogni forma di egoismo singola e organizzata. A un certo punto, recente, della storia s'instaurò la dottrina e la pratica liberale e democratica, che rivendicò, contro ogni forma di oppressione, le umane L. Si debbono fare gravi chiose al concetto di L. proprio di questa visione (v. Liberalismo). Qui si vuol dire soltanto che coloro i quali bandirono i nuovi principii per un insieme di cause storiche e religiose, avevano riscoperto, per loro conto, i frammenti di una verità che il cristianesimo aveva rivelato in modo compiuto. E parve agli scopritori di aver dato al mondo una nuova « religione » puramente civile (v. Laicismo): in realtà si trattava di un dono valido per quel tanto di cristianesimo che ancora recava in se stesso. Il Toynbee giudica che la democrazia sia una pagina strappata dal libro del cristianesimo e « mentre, forse, non è stata fraintesa, è stata però vuotata del suo significato quando le si è tolto il suo contenuto cristiano... ».

Non possiamo qui procedere alla debita « fondazione » dei diritti e dei doveri inerenti alla Persona umana (v.) nelle sue dimensioni individuali e sociali, ma dobbiamo rinviare alle nozioni generali esposte sopra e alle voci particolari trattate a lor luogo in questa compilazione. Per fornire un compendio di questa materia, non sapremmo far di meglio che presentare la *Dichiarazione* elaborata da eminenti teologi, filosofi e giuristi europei e sud-americani raccoltisi (9-14 sett. 1948) nella conferenza di S. Sebastiano (Spagna); pur come abbozzo provvisorio, essa ci pare la più completa, la più chiara e la più francamente ortodossa delle molteplici analoghe « dichiarazioni dei diritti dell'uomo » apparse in questo dopoguerra e, in particolare, chiarisce, corregge e completa in senso cattolico la famosa « carta di S. Francesco » delle Nazioni Unite. (Mettiamo in carattere tipografico diverso i concetti meritevoli di maggior attenzione).

A) *Preamboli*. L'Uomo (v.), posto da Dio (v.) al vertice della creazione visibile, è sottoposto, nel suo essere, a leggi fisiche che le scienze vanno sempre meglio discoprendo. È altresì sottomesso, nella sua attività, a una Legge morale (v.) proposta da Dio alla sua libera scelta. Quest'ordine morale (v.), che deve realizzarsi in una Società (v.) di uomini capaci di nuocersi ma anche di aiutarsi reciprocamente, prende la *forma legale*.

Tale duplice ordine, morale e giuridico, è anzitutto *naturale* (v. Diritto naturale). La volontà umana non ha che da precisarlo con *leggi positive* (v. Legge), il cui valore sta nella interpretazione fedele della norma naturale, quindi divina, dell'attività umana e nella sua applicazione alle circostanze varie e variabili della vita.

La natura umana ha anche una storia (v.) che registra il fatto della sua *caduta* (v. Peccato originale) e, a rimedio di essa, il grande fatto della Rivelazione (v.) di Gesù Cristo (v.). La dottrina e l'opera di Cristo furono insieme un rialzamento della natura umana decaduta e la sua restaurazione in un *ordine sovrannaturale* (v. Redenzione, Natura e soprannatura), la cui espressione organica è la Chiesa (v.). Continuando la dottrina e l'opera di Cristo, la Chiesa rivendica per i suoi figli il diritto naturale a una vita razionale e il diritto sovrannaturale alla vita della grazia, per tutti gli altri il diritto naturale alla vita razionale sperando che essa serva a loro di preparazione alla pienezza della vita religiosa sovrannaturale, da cui essi sono più o meno esclusi (v. Corpo mistico; Extra Ecclesiam *non est salus*) ma a cui essa s'industria di riportarli con le cure caritatevoli dell'Apostolato cattolico (v. anche Missioni, Infedeli).

La dottrina di Cristo, morto *per tutti* gli uomini (v. REDENZIONE, VOLONTÀ SALVIFICA) vale su tutti i punti della terra, per tutti gli uomini e per tutti i popoli, senza distinzione di razza, di colore, di civiltà (v. RAZZISMO). E tutti un giorno devono riunirsi nella *fraternità universale* rispondendo unanimemente all'appello di Dio, il quale, tracciando loro la strada, ha lasciato ad essi la facoltà di determinare con *libera opzione* il proprio destino (v. sopra, LIBERTÀ; FEDE).

Senonchè, per causa di questa L., gli uomini troppo spesso si sono fuorviati, abusando delle istituzioni da essi fondate. Cedendo alle malvagie PASSIONI (v.) dell'egoismo, dell'ambizione, dell'orgoglio, alcuni uomini e talora alcuni popoli, pretesero asservire gli altri uomini e i popoli loro fratelli, fino a rifiutar loro i diritti più elementari, a cominciare dal diritto di professare Dio (v. TOLLERANZA; LAICISMO). Lo STATO (v.), organizzazione protettrice creata dall'uomo, essere sociale, per la sua difesa, è divenuto una *istituzione oppressiva*. Donde la necessità di richiamare i principii fondamentali che, fondati sulla natura e sulla dignità dell'uomo, assicurano *l'ordine* generale del mondo dove, con lo sviluppo delle facoltà umane, si deve ottenere l'armonia delle attività individuali e collettive, e infine la PACE (v. GUERRA) universale e duratura...

B) *L'individuo* (v.; PERSONA, UOMO). L'uomo è un essere fatto a immagine e somiglianza di Dio suo creatore, avendo un'ANIMA (v.) spirituale (v. SPIRITUALITÀ) e immortale (v. IMMORTALITÀ), dotata d'INTELLETTO (v.) e di VOLONTÀ libera (v.).

Deve trovare nella SOCIETÀ civile (v.; SOCIOLOGIA) i mezzi di compiere i suoi doveri e di esercitare i suoi diritti correlativi, secondo le finalità della sua natura e della sua vocazione divina (art. 1). — L'uomo è un *essere sociale*, che non può raggiungere il suo pieno sviluppo se non nel mutuo aiuto, nella fraternità universale (a. 2). — Questo mutuo aiuto al quale, come figlio di Dio, egli ha diritto, si realizza in una società naturale, la FAMIGLIA (v.; MATRIMONIO); in una società storica, la NAZIONE (v.); in una società politica, lo STATO (v.); e, al disopra, nella *Società degli Stati* (v. INTERNAZIONALE problema), che deve tendere all'universalità (a. 3). — Ognuna di queste società ha come base l'uomo, e come fine la realizzazione dei fini dell'uomo (a. 4). — Le associazioni politiche non possono essere mai e in nessun modo oppressive dei dir. nat. dell'u., che, al contrario, esse hanno la missione di ordinare, promulgare e sanzionare, trasformando ogni persona nat. in pers. giuridica (v. PERSONA) con diritti e doveri correlativi, e sviluppando il dir. nat., derivato dall'ordine razionale, in un dir. positivo (v. LEGGE). (a. 5). — L'uomo ha dir. al rispetto della sua VITA (v.); le pratiche anticoncezionali (v. EUGENETICA, MUTILAZIONE, STERILIZZAZIONE, MALTHUS) tanto anteriori quanto posteriori alla concezione, sono proibite (a. 6). — L'uomo ha dir. al rispetto dell'integrità e della dignità della sua pers. nel duplice aspetto fisico e morale (a. 7). — L'uomo deve avere piena L. di disimpegnare il suo dovere di *confessare Dio* (v. RELIGIONE) e di rendergli CULTO (v.) privato e pubblico (a. 8). — L'uomo ha dir. alla *L. del suo corpo* e alla *L. del suo spirito*, in quanto non si eserciti in modo contrario all'insieme dei suoi doveri (a. 9). — Ogni uomo ha dir., nei limiti della GIUSTIZIA sociale (v.), alla PROPRIETÀ (v.), necessaria in tutte le sue forme allo sviluppo fisico e morale della pers. um. Tutti devono avere accesso alla proprietà, cioè al libero godimento dei beni materiali, dir. nat. fondamentale. Frutto e insieme stimolo del LAVORO (v.) di invenzione e di produzione, consolidato dal risparmio e dall'eredità, la proprietà è la garanzia dell'ordine e della L. nella continuità e stabilità. Avviene anche che, con l'attaccamento al suolo, essa sia una importante fonte del sentimento di PATRIA (v.) (a. 10). — Ogni uomo ha il dov., e perciò il dir., di procedere al suo perfezionamento nell'ordine delle sue finalità fisiche, intellettuali, estetiche, morali, religiose, con l'esercizio della sua attività, sia da solo sia in compagnia di altri (v. LAVORO, SALARIO), sulla base del *libero contratto* e della *giusta retribuzione* (a. 11). — Ogni uomo, a partire dalla sua maggior età, ha il dov. di concorrere alla prosperità comune con una attività che, assicurandogli la sussistenza, deve essere di sua libera scelta. Egli ha il *dir.* al LAVORO (v.), liberamente accettato (a. 12); v. anche SCIOPERO. — L'uomo ha il dir. di scegliere liberamente la sua *residenza* e il suo *stato* di MATRIMONIO, CELIBATO laico o RELIGIOSO (a. 13).

C) *La famiglia* (v.). Ogni SESSO (v.) ha il dir. di essere rispettato fisiologicamente, psicologicamente e moralmente, poichè sesso maschile e femminile sono chiamati a completarsi reciprocamente nella fam. e nella soc. civile in ragione della loro stessa diversità (a. 14). — L'uomo e la donna hanno il dir. di creare liberamente, con tutta dignità, una fam. fondata sul MATRIMONIO (v.), la cui stabilità è assicurata dalla indissolubilità. I diritti dei figli illegittimi (v. LEGITTIMAZIONE) saranno salvaguardati senza essere equiparati a quelli dei figli legittimi (a. 15). — L'uomo ha il dov. di esercitare la sua autorità di capo nella fam., con la partecipazione della sua moglie, nei compiti domestici e nella graduale EDUCAZIONE (v.) dei FIGLI (v.) fino alla loro maggiore età (a. 16). — I genitori hanno il dir. di scegliere, in tutta L., gli educatori (v. SCUOLA) dei loro figli (a. 17). — Per il compimento della sua missione la fam. ha dir.: *a*) al SALARIO (v.) sufficiente del suo capo; *b*) al *patrimonio famigliare ereditario*: c) a una *abitazione* materialmente e moralmente sana, non troppo lontana dal luogo di lavoro (a. 18). — La fam. ha dir. alla *personalità giuridica*, all'*unità dei suoi membri*, che non possono essere arbitrariamente dispersi, e alla *inviolabilità del focolare* fuori di ogni promiscuità (a. 19).

D) *Le associazioni* (v.). Ogni uomo ha il dir. di unirsi ad altri per formare associaz. autonome con fini specifici (a. 20). — Il fine di queste associaz. è di difendere gli *interessi dei membri* e di promuovere, mediante lo sviluppo degli interessi particolari, la *prosperità generale* (a. 21). — Le ass. autonome, a cui la pers. um. ha dir., possono essere d'ordine culturale, scientifico, economico, sociale, professionale, ricreativo (a. 22). — Esse sono dotate di *capacità patrimoniale* e di *personalità giuridica* (a. 23).

E) *La nazione* (v.). Le famiglie umane, coscienti dei loro comuni inizi, caratteri culturali e destini, costituiscono le nazioni (a. 24). — Ogni naz. ha *dir. all'esistenza*, cioè alla conservazione dei suoi usi, della sua lingua, delle sue scuole. Ciò essa può

fare sia organizzandosi sotto forma di Stato, sia salvaguardando il suo genio proprio nello Stato in cui essa entra in tutto o in parte (a. 25). v. anche Internazionale (il problema).

F) *Lo Stato*. Lo Stato (v. Politica) è l'organizzazione giuridica che, riunendo su un territorio gli uomini di una o più nazioni, assicura ad essi, con l'istituzione di una Autorità (v. Potere), la garanzia dei loro diritti. Ogni Stato ha *dir. a una esistenza indipendente*, come al proprio sviluppo pacifico e nobile (a. 26). — I *regimi politici* che gli Stati si danno, possono variare secondo il carattere dei popoli; ma, nella misura permessa dalla loro educazione politica, i loro soggetti, individui, famiglie, associazioni, istituzioni sociali private o pubbliche, devono *partecipare alla costituzione e al funzionamento dell'autorità* (a. 27). — La funzione dell'*autorità* non è di sostituirsi, assorbendole, alle *libere iniziative dei soggetti*, ma di stimolarle, di supplirle e di completarle nella misura richiesta dal *bene comune, che è, in definitiva, il perfezionamento della pers. um.* realizzato sotto una legge di uguaglianza proporzionale. Nè in campo economico, nè in campo culturale e pedagogico, lo Stato non ha il diritto di arrogarsi il monopolio, ma deve lasciare alla *spontanea emulazione delle forze nazionali* la cura di conservare e di far progredire il bene comune, intervenendo soltanto per rimediare alle loro insufficienze, per correggere le loro deviazioni e reprimere i loro egoismi sempre possibili (a. 28). — Poichè la protezione della pers. um. è il primo dovere dello Stato, la cui autorità costituisce la garanzia dell'ordine indispensabile allo sviluppo della L., la pers. ha dir., in ogni Stato, a *norme giuridiche* uguali, chiare, precise, esenti da qualsiasi discriminazione, come da qualsiasi partito preso, razziale, confessionale, politico o altro, affidate a *tribunali indipendenti* che le applichino lealmente dopo un Processo (v.) pubblico con tutte le garanzie di una *difesa* liberamente assicurata (a. 29). — Nell'esercizio di una procedura giudiziaria non può essere tollerata alcuna restrizione della L. che non sia compatibile con l'idea secondo cui l'*incolpato, fino alla condanna, non è tenuto per colpevole,* e che non sia garantita col controllo dell'arresto mediante intervento, dopo breve lasso di tempo, del giudice (a. 30). — L'uo. ha *dir. all'assistenza tutelare dello Stato: a)* contro i pericoli che minacciano la sua salute; *b)* contro l'ignoranza e l'errore intellettuale e contro la seduzione morale; *c)* contro la miseria economica involontariamente subita; *d)* contro le circostanze disgraziate della vita (v. Sicurezza sociale), mediante l'assicurazione od altro rimedio (a. 31). — *La famiglia,* cellula prima della società, ha il dir. di esigere dallo Stato di *essere riconosciuta* in tutta la legislazione nella sua propria unità spirituale, morale, economica, giuridica (a. 32). — I genitori hanno il dir. di attendere dallo Stato ogni *assistenza necessaria* all'adempimento del dovere di educazione dei figli (a. 33). — I genitori hanno il dir. di esigere dallo Stato che esso in nessun caso escluda dalle istituzioni pubbliche la *formazione religiosa* e la conservazione del sentimento religioso, base dei valori umani (a. 34).

G) *La società internazionale* (v.). Il dir. di vivere dell'uo. si colloca nell'universo (a. 35). — Poichè la terra è dono di Dio per tutti gli uomini, ogni uo. ha il dir. di comunicare coi suoi simili e di *accedere a tutte le risorse della terra* in tutta l'estensione del mondo (a. 36). — Poichè è dovere essenziale dello Stato la protezione della pers. um., ogni uo. ha il *dir. di essere aggregato a uno Stato* col legame di una *nazionalità corrispondente ai suoi veri sentimenti.* Non deve riceverne che una sola. E deve poterla cambiare (a. 37). — Nessuno Stato può proibire di *emigrare* o di *espatriare*. E in nessun caso la perdita della nazionalità può essere inflitta a titolo di pena (a. 38). — Ogni Stato ha il dir. di accogliere sul suo territorio *lo straniero* che fugge per essergli stati rifiutati i diritti essenziali della pers. um. (a. 39). — Ogni Stato si presterà non solo a stipulare accordi parziali con altri Stati, ma anche a costituire, sulla base di una eguaglianza almeno di diritto se non di funzioni, una *comunità intern.*, rispettosa dei legittimi interessi del genio nazionale e della sovranità interna degli Stati che rispetteranno i diritti definiti in questa dichiarazione (a. 40). — Se la *protezione dei diritti della pers. um.* (individuo, famiglia, nazione), affidata in primo grado allo Stato, sarà insufficiente, essa *deve appartenere alla comunità intern.*, la quale, senza intervenire nelle particolarità legittime della legislazione e della giurisprudenza di ciascuno Stato o paese, fermerà con misure appropriate ogni attentato contro i diritti della pers. um. qui definiti, poichè la Sovranità dello Stato (v.) cessa quando è contraria al dir. dell'uo. e non c'è dir. positivo, unilaterale (v. Legge), che sia valido contro il dir. nat., universale (a. 41). — La società intern. creerà *istituzioni appropriate* (a. 42). — Le istituz. intern. devono assicurare agli uomini lo sviluppo del loro dir. alla vita mediante l'*eliminazione della* Guerra (v.) come mezzo di politica intern. (a. 43). — Le istituz. intern. devono assicurare agli uomini, direttamente o mediante lo Stato, la *partecipazione alle materie prime* necessarie al loro sviluppo economico (a. 44). — Il Diritto intern. (v.) si deve costruire sulla base dei diritti della pers. um., secondo i principii del dir. nat., senza curare l'ostruzionismo interessato degli Stati che, invitati a dare il loro assenso, lo rifiutassero (a. 45). — L'uo., la famiglia, le associazioni, la nazione, lo Stato sono *persone giuridiche,* i cui diritti devono essere posti sotto la *garanzia di istanze supreme nazionali e, in appello, internazionali* (a. 46). — Per assicurare il rispetto dei diritti della pers. um., è indispensabile sviluppare con la partecipazione di tutti gli Stati, l'*organizzazione della comunità intern.* Nessuno Stato deve pretendere di vivere al difuori della società intern. La soc. intern. non deve essere chiusa a nessuno Stato. La sua organizzazione deve costituire l'oggetto di una *dichiarazione dei diritti e dei doveri delle nazioni, fondata sui principii della dichiarazione dei diritti della pers. um.* (a. 47).

H) *La Chiesa cattolica* (v.). Per dare al riconoscimento dei diritti della pers. um. la suprema consacrazione del dir. divino, gli Stati devono rispettare la *eminente posizione della Chiesa catt.*, i cui membri, raggruppati gerarchicamente, formano il Corpo mistico di Cristo (v.). La Chiesa costituisce una *società di tipo unico,* attesochè, impregnando di *vita soprannaturale* tutte le nazioni, essa non è nè nazionale nè intern., ma *universale, soprannazionale,* chiamata com'è a elevare l'umanità intera a Dio per Cristo (a. 48).

I) *Le libertà*. Prima di formulare i diritti o le libertà della pers. um., occorre affermare che *l'uo. è una creatura razionale, essenzialmente ordinata a Dio.* Tale è il fondamento filosofico e cristiano della nostra dichiarazione e lo spirito nel quale essa deve interpretarsi. Tale è pure la ragion d'essere, sul piano ontologico e morale, della *dignità della pers. um.* e dei suoi diritti di fronte ai suoi simili, alla società, allo Stato.

L) *L. di pensiero.* — *1*) L'uo. ha ricevuto da Dio la *facoltà di pensare*, perchè egli possa *conoscere la* VERITÀ (v.). Perciò egli ha il dir. e il dovere di usare questa facoltà per conseguire il suo fine. — *2*) Egli ne ha il *dovere* rispetto a tutto ciò che è necessario al conseguimento del suo ultimo fine e all'adempimento delle sue obbligazioni. Egli ne ha il *diritto* fino al punto dove questo uso sia proibito da altri beni superiori che concernono lui o gli altri. — *3*) Siffatto dir., dunque, *non è assoluto o illimitato* nell'uo. ma è limitato per sua propria natura e subordinato alla volontà divina. — *4*) *L'uo. non ha il dir., cioè la facoltà morale, di aderire all'errore,* benchè egli ne abbia il potere fisico: tale adesione sarebbe contraria alla retta ragione e all'ordine divino. Egli ha il dir. di *cercare la verità in tutti i campi*, purchè questa ricerca non porti pregiudizio agli interessi superiori della sua anima, non violi qualche diritto del suo prossimo e non minacci altri beni di ordine superiore. — *5*) La L. di p., presa in sè, *non può essere controllata che dalla pers. um. stessa*: nè lo Stato, nè alcun'altra forza esteriore non possono direttamente coartarla. Sicchè la rivendicazione della L. di p. o la sua difesa contro le oppressioni della legge, generalmente riguarderanno solo i mezzi che permettono il pieno esercizio di questo pensiero e della sua espressione, cioè la L. di informazione, di parola, di stampa (v. anche LIBERI PENSATORI).

M) *L. di espressione e di informazione.* Nella misura in cui l'uo. gode della L. di pens., deve godere, per conseguenza, di un dir. all'espressione di questo pensiero e di un dir. a disporre dei mezzi necessari alla formazione del suo giudizio. — 1) Il *dir. o la L. di espr. del pensiero* si estende, sotto la forma della parola o della stampa, *a tutto il campo della L. di pens.,* purchè non violi alcun dir. o bene superiore delle altre persone o della società. Incombe allo *Stato*, ossia alla pubblica autorità custode del bene comune, l'obbligo di *garantire il dir.* all'espr. del pens., come anche di *prevenirne i possibili abusi.* In particolare, importa che le disposizioni legali restrittive della L. d'espr. siano regolate non già dalle convenienze politiche di un regime o di un partito, bensì dall'*equilibrio oggettivo tra i diritti della pers. um. e della società.* Parimenti occorre che queste leggi e le loro sanzioni siano applicate da *organismi indipendenti dal potere politico*, come sono i tribunali giudiziari. — 2) Circa il *dir. e la L. di informazione*, il suo esercizio deve fondarsi sui principii seguenti: *a*) Ogni uo. ha il dir. di disporre delle inf. necessarie *perchè possa giudicare dei fatti che orientano la sua condotta*, nella misura in cui questa è impegnata nel bene comune delle diverse società alle quali egli partecipa; *b*) tutti quelli che intervengono nella *diffusione delle inf.,* hanno un dovere imperioso di *veracità* e di *obiettività*; questo dovere ha da tradursi, particolarmente, con una disciplina professionale o corporativa; *c*) *i governanti*, a lor volta, hanno il dovere sul piano nazionale come sul piano internazionale: di proteggere i cittadini, con legislazioni appropriate, *contro le manovre illecite degli interessi particolari nel campo dell'inf. e contro le propagande tendenziose e menzognere*; *d*) di astenersi da ogni azione propria che falsi l'esercizio del dir. alla verità; *e*) il dir. all'inf. veridica e oggettiva implica infine per ogni uomo *il dovere*, nella misura consentita dai suoi mezzi, *di formarsi un giudizio sano.* Devono contribuire a questo compito tutti gli organi e le istituz. che intervengono nell'educazione (v. anche LETTURE, LIBRI, STAMPA).

N) *L. di coscienza e di culto.* — 1) La LEGGE (v.) divina, eterna e positiva, e le giuste leggi umane, applicate dalla COSCIENZA (v.), costituiscono la regola oggettiva di condotta per tutta la vita morale. Uno dei primi precetti della legge divina è quello del CULTO (v.) legittimo del vero Dio (v. RELIGIONE). — 2) La L. della co. di regolarsi secondo questi principii *non può essere limitata da alcuna autorità umana.* — 3) Tuttavia, se l'esercizio di questo dir. dovesse essere per eccezione ristretto, la *restrizione* deve contenersi nei limiti *che la stessa legge divina permette.* — 4) Senonchè l'uo. può farsi una *coscienza erronea* circa la morale e il culto dovuto alla divinità. In tal caso, questa co. erronea continuerà ad essere una regola soggettiva di condotta per la pers. interessata, ma, poichè manca di fondamento oggettivo o reale, *essa non obbliga nè gli altri nè la società* a tenerla per valida. — 5) Se le manifestazioni di questo stato soggettivo della co. sono *innocue* per gli altri e per la società, *lo Stato può tollerarle e anche proteggerle* contro le minacce dei singoli. Ma se esse sono *nocive* ai diritti delle altre pers. um. o della società, *lo Stato può e anche deve, secondo il caso, limitare la L. di espressione* nella misura necessaria alla protezione dei diritti. — 6) Siccome uno dei fini dello Stato è quello di *creare un ambiente favorevole alla verità e alla virtù*, il cittadino ha il dir. di esigerne dallo Stato la realizzazione e lo Stato ha il dovere di procurargliela. — 7) Perciò: a) *solo la vera religione, come tale, ha il dir. alla protezione dello Stato*; b) *l'uguaglianza di fronte alla legge delle diverse religioni* in una società determinata *può giustificarsi* e anche imporsi per le esigenze del bene comune e, in ultima analisi, per gli interessi della vera relig.; c) queste esigenze sono in ogni caso *in funzione delle circostanze*, tra le quali occorre tener conto non solo dell'importanza delle minoranze ma anche degli altri fattori nazionali o internazionali; d) *l'apprezzamento definitivo* delle circostanze e l'applicazione dei principii ai casi singoli *appartiene alla gerarchia* (v. LAICISMO, RELIGIONE).

O) *L. d'insegnamento* (v. SCUOLE, INSEGNAMENTO, PEDAGOGIA). Si fonda sul *dir. fondamentale dell'uo. a ricevere l'ins. e l'educaz.* che gli permetta di svilupparsi armoniosamente, di assicurare i compiti ai quali è destinato e di raggiungere il suo fine soprannaturale. Da questo dir. discendono i *doveri correlativi* degli organismi: famiglia, Chiesa, Stato, a cui incombe la responsabilità di garantire il pieno sviluppo personale e sociale dell'individuo. 1) Ogni uo., isolatamente o in collaborazione con altri, ha il *dir. di esporre* la conoscenza che egli ha acquisito, con tutta la

L. richiesta dai principii e dai metodi di ciascuna disciplina, purchè il pensiero che egli espone sia *vero ed onesto* (v. MAESTRO). 2) L'uo. ha il *dir. di ricevere la vera dottrina*. Il fanciullo, in particolare, deve essere protetto nell'esercizio di questo dir. — 3) *Il fanciullo* ha il dir. allo sviluppo della sua personalità mediante una *formazione intellettuale e morale* (v. EDUCAZIONE, ISTRUZIONE, INSEGNAMENTO) assicurato dai suoi *genitori* (v. FAMIGLIA, FIGLI) o, in loro mancanza, dagli *organismi suppletivi* (v. SCUOLE), in maniera che possa conquistare pienamente il suo fine temporale e soprannaturale. — 4) Ogni uo. e ogni capo di famiglia per i suoi figli, ha il dir. di *scegliere liberamente la scuola* e i maestri a suo piacimento, purchè l'ins. dato sia vero ed onesto. — 5) La CHIESA (v.) ha il dir. di avere in tutti i suoi ordini il proprio ins., che nulla può limitare (v. SCUOLE), ivi compreso il conferimento dei GRADI (v.) se la competenza dei maestri è rigorosamente garantita. Essa ha dir. di non essere turbata nel suo ins., e di non essere asfissiata dall'obbligo di trovare da se stessa le sue risorse pur pagando l'imposta per l'ins. dello Stato. Le scuole autorizzate hanno dir. agli stessi sussidi e sovvenzioni della scuola pubblica. — 6) *Lo Stato ha il dir. complementare di mantenere le sue scuole, purchè egli rispetti i diritti delle altre istituzioni, famiglia e Chiesa.*

Lo Stato dunque non può rapire agli individui, alle famiglie e neppure alle entità sociali la L. d'ins. per farne un suo monopolio esclusivo. Può darne la garanzia e proteggere la L. d'ins., prevenire i suoi abusi e le sue deviazioni contrarie ai diritti degli altri e al bene della società.

BIBL. — A. ODDONE, *Libertà moderne*, in *La Civ. Catt.*, 1945-III, p. 73-82. — ID., *La L. politica nel pensiero catt.*, ivi 1946-II, p. 97-104. — R. ARON, *Etats démocratiques et Etats totalitaires*, con discussioni di vari autori, in *Bullet. de la Soc. franç. de philos.*, 40 (1946) 41-92. — D. PARODI, *Le problème politique et la démocratie*, Paris 1945. — E. CROSA, *Lo Stato democratico*, Torino 1945. — M. CORDOVANI, *Tirannia e L. L'uomo e lo Stato.* Roma s. a. — C. HILTY, *Freiheit. Gedanken über Mensch und Staat*, a cura di H. R. Hilty, Frauenfeld 1947. — H. J. LASKI, *Liberty in the modern State*, New-York 1949. — S. M. DANA MONTAÑO, *El hombre, la sociedad y el Estado. Concepto crist. de la libertad*, in *Ciencia y fé*, 5 (1949) n. 19, p. 48-76; n. 20, p. 81-102. — ED. CORWIN, *Liberty against government*, Louisiana State Univ. Press 1948. — J. MESSNER, *Freedom as a principle of social order*, in *The modern schoolman*, 28 (1950) 97-110 (la funzione dello Stato deve essere ausiliaria e sussidiaria, se si vuol salvare la L. e la responsabilità individuale). — R. CRUSE, *Le conflit entre l'égalité et la l.*, Bordeaux 1949. — S. SOLER, *Liberté naturelle et lib. juridique*, in *Etudes philos.*, 3 (1948) 218-25. — E. ELORDUY, *Concepto juridico de la libertad*, in *Las ciencias*, 6 (1941) 139-68, 437-71. — H. ARENDT, *The origins of totalitarianism*, New-York 1951.

A. BARRÈRE, *L'ordre économique, la pouvoir et la l.*, in *Politeia*, 2 (1950) 94-108. — D. MUNERA ARANGO, *La libertad y el orden en el derecho economico*, in *Rev. de la Faculdad de der.*, 1 (Medellin 1950-51) 38-55.

C. CARISTIA, *Dottrina e pratica delle libertà civili nel sec. XX*, Catania 1945. — *Les droits de l'esprit:* 6 studi sugli aspetti culturali della dichiarazione universale dei « diritti dell'uomo » dell'UNESCO, Paris 1950. — J. LUCIEN-BRUN, *Les libertés culturelles*, in *Archives de philos.* IX-2. — G. TINIVELLA, *La L. della cultura e la cultura della L.*, Milano 1939.

M. S. BATES, *Religious liberty. An inquiry*, New-York 1945; in ital., Torre Pellice 1949 (con gravi riserve). — C. NORTHCOTT, *Religious liberty*, New-York 1949. — H. J. MISPELBLOM BEYER, *Tolerantie en fanatisme*, Arnhem 1948. — L. BENDER, *La L. di coscienza*, in *Sapienza*, 2 (1949) 269-83. — A. BRUNNER, *Dogmenglaube u. Freiheit*, in *Stimmen der Zeit*, 142 (1948) 401-13. — J. C MURRAY, *On religious freedom*, in *Theolog. Studies*, 10 (1949) 409-32. — J. LECLER, *Luther et la l. de conscience*, in *Rech. de science relig*, 37 (1950) 515-36 (Lutero dalla tolleranza passò all'appello del braccio secolare e alla Chiesa di Stato). — E. B. PITA, *La libertad de conciencia relig. frente al Estado*, in *Ciencia y fe*, 24 (1950) 49-60. — A. MESSINEO, *L. religiosa e L. di coscienza*, in *La Civ. Catt.*, 1950-III, p. 235-47; *Tolleranza e intolleranza*, ivi, 1950-IV. p. 562-73; *Democrazia e L. religiosa*, ivi 1951-II, p. 126-37; *Democrazia e parità dei culti*, ivi, p. 387-399. — S. LENER, *L. di voto, democrazia, religione*, ivi, p. 457-74.

R. GENTILI, *L. di associazione*, in *Vita sociale*, 4 (1947) 272-76.

H. BRUCKER, *Freedom of information*, New-York 1949.

M. F. SCIACCA, *Il concetto catt. della L. di pensiero*, in *Humanitas*, 3 (1948) 1054-58. — J. B. BURY, *History of freedom of Thought*, New-York 1952². — G. CALOGERO, *Logo e dialogo. Saggio sullo spirito critico e sulla L. di coscienza*, Milano 1950 (se la legge morale deve valere universalmente, come si può rivendicare di fronte ad essa la L. della coscienza individuale? Per l'autore l'unico modo di risolvere il problema è di ravvisare la norma etica assoluta appunto nel rispetto dell'altrui L. di coscienza, per cui ogni « logo », superata la sua unilateralità, diventa « dialogo »). — BART. BOK, *L. della scienza*, vers. it., Milano 1950: la situazione dello scienziato di fronte alle sempre maggiori restrizioni che gli Stati pongono al suo lavoro quando questo interessa aspetti politici o la difesa e gli armamenti. Il Bok si erge in difesa della minacciata L. dello scienziato: la scienza è fattore di progresso soltanto se è libera; in caso contrario non è che strumento di oppressione. — REX WARNER. *La L. e la creazione letteraria e artistica*, vers. it., Milano 1950: secondo lo scrittore, « è l'intervento dello Stato che nel nostro secolo ha cambiato la faccia dell'Europa e trasformato, fra l'altro, la situazione degli artisti e degli scrittori. In definitiva, sebbene molto a malincuore, è allo Stato che dobbiamo rivolgerci per poter ristabilire condizioni di agio e di sicurezza che permettano il libero svolgersi dell'attività letteraria e artistica ».

R. ARON, *Les désillusions de la l.*, in *Les temps présents* 1 (1945) 76-105. — F. BARTOLONE, *La « civiltà moderna » quale crisi della L.*, in *Teoresi* 3 (Messina 1948) 284-90 e in *Atti del XV Congr. di filos.*, p. 301-08.

A. ODDONE, *La Chiesa tutrice della L.*, in *La Civ. Catt.*, 1944-IV, p. 65-73.

LIBERTINI, in senso generico si dicono tutti coloro che fanno un uso immorale della LIBERTÀ (v.). In un senso molto volgato L. sono chiamati i « gaudenti » le cui norme di condotta sono le PASSIONI (v.) capricciose, in particolare il PIACERE della carne (v.); sicchè « libertinaggio » è ormai sinonimo di sfrenatezza, sregolatezza, in particolare di lussuria. È ben probabile che questo senso corrente si riallacci al movimento filosofico, teologico, religioso, politico dei L., che si registra nella storia dal RINASCIMENTO (v.) fino agli ENCICLOPEDISTI (v.).

A) Un gruppo di L. associava i principi della

Riforma protestante con le idee panteistiche immanentistiche e antinomistiche già diffuse dalle eresie medioevali: il mondo è informato da un solo Spirito, Dio, unico agente responsabile di tutte le azioni e passioni delle cose e degli uomini; per i singoli uomini non c'è distinzione di bene e di male: il peccato di Adamo consiste nell'aver fatto questa distinzione innaturale, e la Redenzione di Cristo consiste nel riportarci allo stato di innocenza che ignora ogni distinzione tra male e bene e vive tranquillamente secondo i propri gusti senza timori e senza speranze. La vita pratica era conseguente a queste idee. I L. si diffusero da Lilla (1525) a Parigi e in molte province. Furono avversati anche da Calvino, che li combattè in *Contre la secte phantastique et furieuse des Libertins qui se nomment spirituels*, Genève 1545. In verità, la dottrina calvinistica sulla PREDESTINAZONE (v.) era più adatta a favorire che a coibire queste aberrazioni.

B) A Ginevra si formò, ai tempi di Calvino, un movimento di L. politici, avversari politici di Calvino, contrari al suo regime autoritario e ierocratico, che subordinava direttamente il potere civile al religioso. Sono anch'essi protestanti (luterani, antitrinitari, ecc.), ma a Ginevra vogliono solo la libertà. Conquistarono contro Calvino parecchie vittorie, ma alla fine furono esiliati da Calvino (Seb. Castellion, Bolsec), torturati e decapitati (J Gruet, R. Monnet), bruciati vivi (M. Serveto), costretti al silenzio. In seguito rinacquero sotto altri nomi per combattere i regimi politici oppressivi.

C) Nel sec. XVII in Francia si dissero L. i pensatori che « si opponevano » alla filosofia tradizionale e soprattutto alla dogmatica cattolica. Si chiamavano anche *machiavellici* in quanto sostenevano le idee eterodosse di MACHIAVELLI (v.) sulla vita sociale, e in generale *spiriti forti*. Mentre quest'ultima designazione andava prevalendo sulla fine del sec. XVII, la più antica, di L., andava restringendosi ai negatori pratici della morale cristiana, che anche oggi son detti appunto L.

È un aspetto della storia del sec. XVII che solo recenti studi hanno messo in luce. L'interpretazione più comune faceva del secolo XVI un secolo scettico, libertino, razionalista e lo glorificava come tale: « errore ed illusione di cui non si dà peggiore », conclude il suo bello studio L. FEBVRE, che, rivalutando alquanto il secolo, ci mostra (non senza qualche esagerazione e qualche errore di prospettiva) come « nella volontà dei suoi migliori rappresentanti, esso fu, al contrario, un secolo ispirato, un secolo che, sopra ogni cosa e anzitutto, cercava un riflesso del divino » (p. 500). Il contrario accadde per il sec. XVII, che veniva descritto come il secolo dei Santi. L'*Histoire du sentiment religieux* di H. Bremond ha trovato una contropartita nei moderni studi sulla corrente dei L., torrente sotterraneo il cui corso era allora mascherato dal ponte maestoso e impressionante del grande secolo, ma che riapparirà e dilagherà incoercibile coi filosofi del sec. XVIII (Sainte-Beuve).

È interessante notare (con PINTARD), che mentre la loro filosofia metafisica e morale è assai varia, la loro dottrina politica è per tutti stranamente favorevole all'assolutismo totalitario.

D) La corrente dei L. costituisce un vastissimo movimento di « liberazione », di rinnovamento, in realtà di ribellione dottrinale e pratica al cristianesimo. È presente, sotto forme varie, in tutte le epoche (v. ad es., ANTINOMISMO, FRATELLI del libero spirito), ma si fa imponente nel RINASCIMENTO (v.) italiano e francese, raccogliendo i fautori della TOLLERANZA (v.) e della INDIFFERENZA (v.) religiosa, incontrandosi con le correnti del RAZIONALISMO (v.), del DEISMO (v.), dell'ILLUMINISMO (v.), sfociando nel MATERIALISMO (v.), nell'ATEISMO (v.), nella IRRELIGIOSITÀ (v.), di cui è documento l'opera degli ENCICLOPEDISTI (v.). I motivi generali di questi atteggiamenti sono quegli stessi che opposero il RINASCIMENTO (v.) ai sistemi cristiani della grande SCOLASTICA (v), soprattutto l'avvento della nuova SCIENZA (v.) e l'immanentizzazione (v. TRASCENDENZA-IMMANENZA) di tutti i valori. Contro di essi PASCAL (v.) aveva sentito la necessità di una nuova apologetica, che egli stesso tentò nell'abbozzo dei *Pensieri*. J. R. CHARBONNEL ha mostrato l'importanza del pensiero rinascimentale italiano nella formazione di questa corrente: « l'Italia ha precipitato un movimento che, senza di essa, probabilmente avrebbe avuto minor portata e minore slancio; essa fornì dottrine, relativamente nette, agli spiriti che si erano sganciati dalle vecchie credenze, e non si contentavano di un dubbio sterile o desideravano porre le loro negazioni su ragioni ben dedotte » (prefaz., p. D.).

E) Nel secolo passato la sinistra denominazione di L. fece luogo a quella più cattivante di LIBERI PENSATORI (v.).

BIBL. — FLEURY, *Hist. de l'Eglise de Genève*, Genève 1880, 3 voll. — GALLIFFE, *Quelques pages d'histoire exacte*, Bâle 1868. — E RICOTTI, *Della rivoluzione protestante*, Torino 1874. — L. CAPPELLETTI, *La Riforma*, Torino 1912, p. 256 ss. — *Libertiner*, in *Realencyclopädie*, XI² (Leipzig 1902) 456-61. — R. HEDDE in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 703-06; cf. II, col. 1387-90. — G. GOYAU, *Une Ville-Eglise: Genève*, Paris 1919.

Amplissima bibl. presso J R. CHARBONNEL, *La pensée italienne au XVI siècle et le courant libertin*, Paris 1919, p O-UU, e presso L. FEBVRE, *Le problème de l'incroyance au XVI s. La religion de Rabelais*, Paris 1947², p. 505-33. — H. BUSSON, *La pensée relig. française de Charron à Pascal*, Paris 1933. — R. PINTARD, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII s.*, Paris 1943, 2 voll., con 1637 numeri di bibl. — ID. *La Mothe le Vayer. Gassendi, Guy Patin*, ivi 1943. — V. le opere di P. HAZARD citate sotto LAICISMO. — G. SPINI, *Ricerca dei L., la teoria dell'impostura delle religioni nel Seicento italiano*, Roma 1950. — KENNETH URWIN, *A century for freedom*, London 1946 (le obiezioni contro la tradizione religiosa sollevate dai filosofi francesi del sec. XVIII e dagli Enciclopedisti).

v. Pomponazzi, Machiavelli, Vanini, Giordano Bruno, Rabelais, Montaigne, Charron, Diodati, La Mothe le Vayer, Gassendi, Naudè... e le voci cui nel testo si rinvia.

LIBERTO (*Libert*, *Liébert*, *Lietbertus*), S. († 23-VI-1076), figlio di nobile famiglia brabantina, fu educato dallo zio Gerardo vescovo di Cambrai († 1051), a cui successe per elezione del popolo e del clero ratificata dall'imperatore S. Enrico II. Nel 1054 con un folto gruppo di fedeli intrapprese un pellegrinaggio in Terrasanta, ma, dopo molte traversie, giunto a Laodicea, dovette ritornare in patria. A Cambrai edificò un monastero e una chiesa che volle chiamare del S. Sepolcro (1064). Condusse a termine il monastero di S. Andrea,

iniziato dallo zio, chiamò i Canonici regolari a Cambrai e a Mont-St-Eloi, incrementò la vita religiosa con parecchie costruzioni, che avevano anche lo scopo di abbellire la città e di offrire alla popolazione sicuri asili. Soffrì intrighi, persecuzioni, calunnie e per alcun tempo fu allontanato dalla città. Brillò tra i vescovi del tempo per esimie virtù di pietà, di zelo, di mortificazione. Fu sepolto nella chiesa del S. Sepolcro, dove amava pregare. Festa 23 giugno. — ACTA SS. *Jun.* IV (Ven. 1743) *die* 23, p. 586-605, con *Vita* scritta da RODOLFO, monaco di S. Sepolcro, quasi contemporaneo. — In *Mon. Germ. Hist. Script.*, VII, p. 489-97, *Gesta* di L.

LIBIA (*regno unito di*), Stato federale, indipendente dal gennaio 1952. La L. è compresa tra il Mediterraneo (a nord), l'Egitto e il Sudan Anglo-Egiziano (a est), l'Africa occid. francese (a sud e a ovest). Consta (dal 1938) delle province di Tripoli Misurata, Bengasi e Derna, già facenti parte del regno d'Italia, e del Sahara libico nell'interno. Superficie, 1.759.500 kmq. Popolazioue (nel 1948), 1.160.000 ab., di cui 45.000 italiani. Lingua prevalente, l'arabo; molto in uso è pure il berbero. Religione è la musulmana, con pochi nuclei di ebrei e di cattolici. — Capitale resid., Bengasi; capit. ammin., Tripoli.

La evangelizzazione della L. fu condotta quasi esclusivamente dai Francescani italiani, e s'inizia sin dal sec. XIII, ma solo dal sec. XVI si sviluppa con continuità. In un primo periodo essa si applicò prevalentemente alla redenzione e sollievo degli schiavi, cristiani ed europei, ottenendo una sufficiente libertà sotto i Caramanli (fine XVII–inizio XVIII sec.).

Il secondo periodo va dall'abolizione della tratta (1830) all'occupazione italiana (1912). La sicurezza delle coste vi chiama più popolose colonie, soprattutto di italiani e maltesi, che si disseminano in altri centri, Bengasi, Derna, Merg, Misurata, Homs, dove li seguono i Francescani, che provvedono poi anche all'istruzione della gioventù, compresa la femminile (Suore Buon Pastore, dal 1946; di S. Giuseppe dell' Apparizione, dal 1946; Fratelli Maristi Franc.), e all'assistenza sanitaria (1859, primo ospedale a Tripoli). Con queste iniziative la missione entrava in più stretto contatto col mondo islamico, per guadagnare il quale si fecero pure, nel 1851 e nel 1866, alcuni tentativi, riusciti però vani, di penetrare nell'interno del Fezzan. L'occupazione italiana portò alla creazione della Libia in vicariato apostolico (23 febbr. 1913), affidato ai Minori Francescani, che s'impegnarono subito a completare l'attrezzatura scolastica e ospitaliera.

Durante la guerra europea 1914–1918 si ha un ripiegamento, dovuto all' insurrezione dei ribelli. Con la ripresa, nel 1927 si rende necessario lo sdoppiamento della missione: nascono i vicariati ap. della *Tripolitania* e della *Cirenaica*, ciascuno coi confini del relativo omonimo governatorato. L'attività e le opere si moltiplicano in entrambe le missioni: di culto, di propaganda, di istruzione e di beneficenza, coll'aiuto di nuovi istituti insegnanti e di carità. Regna piena armonia colle autorità coloniali e metropolitane. Nel 1928 sorge la nuova cattedrale di Tripoli, nel 1929 quella di Bengasi; nel 1937 si svolge il XII Congresso nazionale eucaristico a Tripoli con un cardinale legato. In seguito alla divisione politico–amministrativa del 1938, anche la S. Sede (decr. di Propaganda 22-6–1939) ha modificato l'organizzazione missionaria della L., creando quattro missioni, una per ciascuna nuova provincia: *Tripoli*, *Bengasi* e *Derna* (tutti vicariati ap.), *Misurata* (prefettura ap.).

L'ultima statistica *complessiva* (1939) dà 85.492 cattolici, 59 Padri, 53 Fratelli, 197 Suore.

Anche per la missione cattolica della L. l'ultima guerra ha segnato un disastro. Proprio alla vigilia del deprecato evento, vi erano sorti una ventina di villaggi ed erano immigrate dall'Italia numerose famiglie cattoliche. Allora c'erano in L. 118.718 italiani, 775 830 arabi e 30.665 ebrei. Attualmente gli italiani in L. sono ridotti a circa 45.000 (35.000 nel vicariato ap. di Tripoli). Essendosi i Salesiani ritirati, tutta la L. è oggi affidata all'apostolato dei Francescani.

BIBL. — *Conspectus missionum Ord. Fratrum Minorum*, Quaracchi 1933. — C. BERGNA, *La missione francescana in L.*, Tripoli 1924. — G. B. TRAGELLA, *Le missioni della L. italiana*, in *Rassegna sociale dell'Africa Italiana*, 1942, p. 287 293, 480–494, e in *Il pensiero missionario*, 11 (1939) 111-20. — ID., *Italia missionaria*, Milano 1939, p. 256-264. — *Il vicar. ap. di Tripoli nella vicenda postbellica*. in *L'Oss. Rom.*, 16-17 agosto 1949. — Per la storia antica della L., v. A. FERRUA, *La L. nell'antichità*, in *La Civ. Catt*, 1942-II, p. 108-111, che presenta gli studi di J. P. Thrige, di Ant. Merighi (*La Tripolitania antica, dalla origine alla invasione araba*, Verbania 1940, 2 voll.). — P. ROMANELLI, *La Cirenaica romana* (96 a. C. — 642 d. C.), Verbania 1943. — J. B. CHABOT, *Recueil des inscriptions libyques*, Paris 1940-41, 2 fasc. (fino al III sec. d. C.). — Cf. J. T. GILLAN, *The christian inscriptions of North Africa*, tesi di laurea (Edimburgo 1943). — E. F. GAUTIER, *Le passé de l'Afrique du Nord. Les siècles obscurs*, Paris 1942. — IMERIO DA CASTELLANZA, *Orizzonti d'oltremare*, Torino 1941 (per la Cirenaica, con particolare esplorazione del mondo musulmano. — In *Metropole* (giornale cattolico di Anversa) dell'agosto 1948, un sereno articolo sui problemi posti dalla « liberazione » della L. e sui grandi meriti dell'opera italiana in L. (cf. *Ephem. theol. Lov.*, 1948, p. 605-07). — v. anche *L'Osserv. Rom.*, 21-XI-1951 (*Le courier de l' Unesco*). — M. TOBINO, *Il deserto della L.*, Torino 1942.

LIBORIO, Santo († 397?), d'illustre famiglia gallica, entrò a far parte del clero di Le Mans, di cui divenne vescovo forse nel 348. Nell'836 sotto il governo del vescovo B. Badurad, le sue reliquie furon trasportate a Paderborn, che lo elesse a patrono: in ANALECTA BOLLAND. XXII (1903) 146–172, v. la narrazione storica della *Translatio* con introduzione critica. Di là asportate, le reliquie vi furono di nuove rese nel 1627: perciò oltre la grande solennità che si celebra il 23 luglio con vigilia e ottava, se ne celebra una in ottobre per commemorare il ritorno delle reliquie. Nel 1736 fu anche fondata una *Compagnia di S. L.*

Nella narrazione di 4 miracoli di S. Martino di Tours, amico di L., si riferisce che, essendo portata la cassa di L. davanti a quella di S. Martino nella città di Tours, un lebbroso si accostò a quella di S. Martino e avendolo invocato che lo guarisse, sentì uscir dalla cassa queste parole: « La lebbra lasci metà del tuo corpo: avvicinati al nostro fratello L. e chiedigli la liberazione per l'altra metà ». Il lebbroso toccò la cassa di S. L. e fu sanato completamente: cf. ANALECTA BOLLAND. LV

(1937) 34. — ACTA SS. *Jul.* V (Ven. 1748) *die* 23, p. 394-457, con ricchi documenti agiografici e liturgici. — *S. Liborius, sein Dom und sein Bistum*, a cura di P. SIMON, Paderborn 1936, con illustraz.: è il miglior frutto agiografico delle celebrazioni giubilari in ricordo della famosa traslazione del Santo: contiene una ventina di studi specializzati sull'argomento.

LIBRA (*di*) Giovanni. v. GIOV. DI L.

LIBRAIO. Chi conosce l'importanza della STAMPA (v.), e insieme i gravi pericoli di pubblica corruzione ch'essa può portare, deve riconoscere quanto delicata sia la mansione del L. (editore o venditore), quali meriti possa avere di apostolato, come possa essere giudicato correo e compartecipante diretto nello scandalo pubblico, v. anche LETTURE.

La ragione di commercio e di affare non giustifica la stampa e la diffusione di opere offensive della fede e della morale. Il titolo di « cattoliche » di cui non poche case editrici e librerie si fregiano, e, in particolare, il titolo di « pontificia » o di « vescovile » (titolo onorifico e riconoscitivo di meriti) impone speciali obblighi di adesione alla legge cristiana ed ecclesiastica. Esse esperiscono una funzione importante nell'azione della Chiesa. Pur non essendo, normalmente, organi diretti dell'autorità ecclesiastica, è dover loro mantenere con essa opportuni contatti, conformarsi alle direttive della S. Sede, non esser corrive a pericolose novità in materia di fede, procedere con severità e austerità alla scelta dei libri profani. L'indulgere al gusto mondano, il sottacere il pensiero cattolico col pretesto che il lettore potrà supplire la lacuna, il cedere a nomi sia pure beniamini del pubblico ma avversi alla Chiesa, non è certo onore per una libreria cattolica. Avviene per essa quello che avviene per il libro: chi chiede un libro di dottrina cattolica, anche se è un profano, pretende che sia scritto cattolicamente, e si scandalizza dei compromessi offerti in nome dell'arte, della letteratura, della storia, della critica; così l'acquirente che va dal L. cattolico, « si fida » di esso e non vuol essere sorpreso nella sua buona fede, specialmente se chiede libri per persone di cui ha cura. Il L. coscienzoso non trascura pertanto di attenersi a quei periodici e manuali che si incaricano della critica cattolica e della selezione dei libri (v. LETTURE).

L'editore cattolico si assicura inoltre che i libri da pubblicarsi abbiano la debita licenza ecclesiastica; se stampa periodici o riviste chiede all'autorità diocesana che gli nomini un assistente ecclesiastico.

Egli, beninteso, non trascuri, nell'accettazione dei libri, l'elemento artistico e letterario, quando siano assicurati l'interesse e l'ortodossia del contenuto. La leggerezza nella scelta, l'opportunismo e l'« occasione propizia », la eccessiva confidenza coi lettori (che a torto si suppongono in uno stadio primitivo), lasciano troppo spesso tollerare opere che fanno arrossire e provocano lo scredito della dottrina cattolica. Neppure è da trascurarsi la presentazione esterna del libro che deve stare al passo col progresso dell'arte libraria: un libro mal fatto e mal presentato non puo compiere opera di penetrazione e può anche allontanare, mentre un libro buono in bella edizione può arrivare là dove altra voce di coscienza non arriva. — G. VALENTINI, *Primato della sostanza* (*ossia crisi e panegirico del libro*), in *L'Osserv. Rom.*, 24-VI-1951. — *Un libraire chrétien peut — il mettre en vente des livres condamnés ou dangereux?*, in *Ami du clergé*, 61 (1951) 187-89: la vendita dei libri « ex professo osceni » è formalmente proibita a ogni L.; la vendita dei libri proibiti per altro motivo può essere lecita quando il L. abbia avuto dalla S. Sede regolare autorizzazione e ceda i libri a clienti che si possano prudentemente supporre in possesso della licenza di acquistarli, sempre esclusi, beninteso, lo scandalo e la cooperazione al peccato. — v. LETTURE, STAMPA, INDICE, LIBRI (censura dei).

Per l'*Unione Editori Cattolici Italiani* (U.E.C.I.), v. INTELLETTUALI (p. 17). — M. SALANI, *Editori e librai di fronte a Cristo*, in *Sesto corso cristologico. La morale di Cristo e le professioni*, Roma 1942, p. 135 ss.

LIBRI. — 1) v. LETTURE, STAMPA, INDICE.

2) L. canonici. v. BIBBIA, PROTOCANONICI E DEUTEROCANONICI; L. PARROCCHIALI.

3) **Previa censura dei L.** È fatto obbligo di ottenere dalla competente autorità ecclesiastica la licenza di pubblicare un libro che, per la materia che tratta, deve essere prima esaminato dalla medesima autorità. *Competente* è normalmente l'Ordinario diocesano, il quale esercita il suo potere mediante gli organi di CURIA (v.) e un corpo sinodale (eletto nel sinodo diocesano) di ecclesiastici, chiamati « revisori ». La competenza suprema e assoluta spetta alla S. Sede; e in qualche caso la licenza di pubblicazione può essere chiesta direttamente a Roma.

La pratica si svolge normalmente così: l'autore presenta il volume (manoscritto o in bozze) alla curia vescovile; la curia lo affida a uno dei revisori, il quale, se trova il libro riprovevole, può motivare il suo giudizio negativo e può suggerire opportune modifiche in rapporto alla fede e alla morale; se il libro non è riprovevole, il revisore, riconsegnandolo all'autorità ecclesiastica, appone la nota d'uso: *nihil obstat quominus imprimatur*, e l'autorità vi appone il suo sigillo o *imprimatur* firmato. Questa licenza ha solo carattere negativo in quanto dichiara che in esso non vi sono errori di fede o di morale. Non è escluso il caso che, per scarsa attenzione o per buona fede del revisore, anche un libro approvato raccolga in seguito disapprovazione e anche condanna dalla Chiesa. Esistono leggi particolari pel clero, il quale normalmente non può pubblicare libri, anche di materia non ecclesiastica, senza la previa licenza; leggi ancor più strette, d'ordine interno, regolano le pubblicazioni dei religiosi, i quali devono, ancor prima della previa censura, ottenere licenza dal loro superiore.

Il CJC contempla la materia della previa censura nei cann 1385, 1386, 1391 e 2318 § 2°. I cann 1385 § 1° e 1386 impongono la previa censura per tutti i libri in genere che trattano di materie ecclesiastiche e religiose, per le versioni della S. Scrittura, per i testi di teologia, per i libri di pietà, per le immagini sacre.

Delle VERSIONI della S. Scrittura (v.) tratta appositamente il can 1391, che non distingue tra pubblicazione, riedizione o ristampa. La questione è pratica per la Bibbia tradotta dal Martini, ripubblicata da grandi case, con illustrazioni del Doré o d'altri, e senza l'approvazione ecclesiastica. Per quanto il senso della legge (rivelato specialmente dall'ultima condizione: « e con annotazioni

tolte soprattutto dai Santi Padri della Chiesa e da scrittori dotti e cattolici ») mostri che la legge si rivolge particolarmente ai nuovi traduttori, e per quanto sia presumibile che Case editrici serie, non asservite alla propaganda anticattolica, nessun interesse abbiano ad alterare la traduzione e le note del Martini, tuttavia una Bibbia tale, pur ammesso che risponda esattamente all'originale, è irregolare, se non anche proibita, perchè dallo stesso canone si rileva che siffatte pubblicazioni son sempre da farsi sotto la vigilanza dei vescovi. Si noti che l'approvazione data a suo tempo al MARTINI (v.) e ristampata insieme alla traduzione non basta, perchè entra essa pure oramai nel testo. A maggior ragione la ristampa è proibita, se ne vengono levate le note, almeno quelle relative al Nuovo Testamento.

Questione pratica parallela è quella della pubblicazione di vite di Gesù, della Vergine, dei Santi, di leggende sacre, fatte da tipografie non espressamente cattoliche, che non hanno per norma di chiedere l' approvazione ecclesiastica per siffatti libri. La mancanza di approvazione, oltre al rendere la pubblicazione irregolare, fa sorgere dubbio anche sul valore e la liceità di essa, tranne quando consta trattarsi di opera puramente letteraria.

Per tutti i libri di materia ecclesiastica o religiosa, e non profana, la regolare approvazione deve sempre essere stampata nel libro, per sicurezza dei lettori.

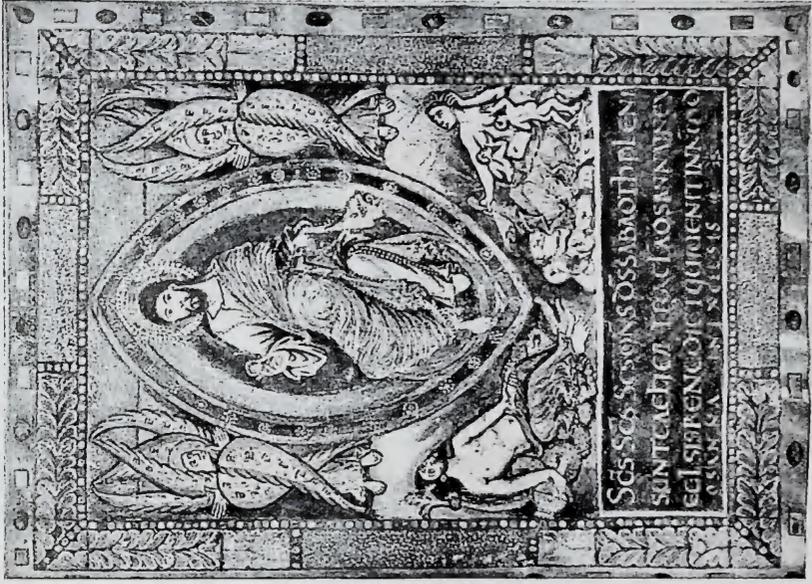
La S. Sede richiama con insistenza l'osservanza di queste leggi, ad es. circa i periodici, i bollettini editi dai santuari con narrazioni inette e incontrollate di grazie e miracoli (AAS 1932, p. 240 s, decr. S. Congr. del Conc. 7-VI-1932), circa i libri di pietà e le immagini con preghiere (AAS 1942, p. 149, decr. S. Ufficio 17-VI-1942), e, per eliminare i casi non rari in cui un libro permesso dall'Ordinario viene poi proibito dalla S Sede, invita gli Ordinari a scegliere revisori « idonei, veramente periti in materia » (AAS 1941, p. 121, decr. S. Ufficio 29-III-1941). — F. REMY, *La censure des livres. Aperçu historico-bibliographique*, in *Archives, Biblioth. et Musées de Belgique*, 20 (1949) 19-59, 132-150, 21 (1950) 59-73: censura preventiva e repressiva, ecclesiastica e civile, l'organizzazione cattolica della censura dopo la pubblicaz. del primo Indice romano (1559), la censura eccles. e civile nei paesi europei cattolici e protestanti (una assoluta tolleranza dei prodotti della stampa non esistette mai e probabilmente non esisterà mai). — J. A. GOODWINE, *Problems respecting the censorship of books*, in *The jurist*, 10 (1950) 152-83: il diritto della Chiesa alla censura dei L., oggetto materiale di essa, ufficio dei censori e valore delle formule « nihil obstat », « imprimatur », dovere di sottoporre alla censura eccl. anche i periodici (secondo l'autore, talora si può invocare in materia anche una consuetudine contraria alla legge).

4) **L. Carolini**: opera teologica in 4 libri, apparsa tra il 789 e il 791 sotto il nome di Carlo M., diretta a esporre la dottrina dell' « Occidente » contro gli « Orientali » e contro lo stesso conc. ecumenico settimo, secondo di Nicea (787), circa il culto delle IMMAGINI (v.). Cf. ICONOCLASTI. Pare che questi L. C. originassero dai *Capitula quaedam* indirizzati da Carlo Magno al papa Adriano sullo stesso argomento e che venissero composti da uno dei dotti della corte imperiale, forse da ALCUINO (v.) o da TEODULFO di Orléans (v.). Il primo che ricordi l'opera è INCMARO di Reims nel sec. IX (*Opusc. adv. Hincmarum Laudun*, c. 20, PL 126, 360 s). Il bibliotecario pontificio Agostino STEUCHUS († 1550), nella sua opera sulla *Donatio Constantini* dice d'aver visto nella Biblioteca Palatina un codice di Carlo Magno *De imaginibus* in caratteri longobardi, e ne cita un passo del primo libro.

I L. C. furono pubblicati la prima volta a Parigi nel 1549, col titolo: *Opus illustrissimi etc. viri Caroli Magni contra synodum, quae in partibus Gracciae pro adorandis imaginibus gesta est*, a cura di Giovanni DU TILLET, che si nascose sotto lo pseudomino di *Elia Philyra*. Edizione più completa fu quella di Melchiorre GOLDAST (in *Imperialia decreta De cultu imaginum in utroque imperio... promulgata*, Francof. 1608 e in *Constitutiones imperiales*, Francof. 1610, 1673, riprodotta da Migne, PL 98, 990-1349). Migliore edizione fu quella di CH. HEUMANN (*Augusta concilii Nicaeni II censura h. e Caroli Magni de impio imaginum cultu libri IV*, Hannover 1731), superata poi da quella di H. BASTGEN in *Mon. Germ. Hist. Conc.* II, *Suppl.* (1924).

L'opera combatte con molteplici e buone ragioni le decisioni prese dal sinodo iconoclasta tenuto a Costantinopoli nel 754. Accusa altresì il conc. Niceno, ma molte accuse sono infondate. Si fanno poi particolari distinzioni fra la venerazione della S. Croce, dei vasi sacri, delle reliquie, delle immagini.... Le erronee citazioni e interpretazioni dei canoni del detto concilio fatte nei L. C. sono elencate in HEFELE-LECLERCQ, III-2, 1080-1085 (con ampio studio, p. 1061-91). I protestanti cercarono di trar partito dai L. C. per dimostrare che sotto Carlo Magno i vescovi francesi avevano vietato la venerazione delle immagini; ma un retto esame dell'opera dimostra invece ch'essa è ugualmente lontana dall' iconoclastia come dal *cultus latriae* e dal *cultus absolutus* delle immagini. — H. LECLERCQ in *Dict. d'Arch. chrét.*, IX-2, col. 1835 s. — W. v. D. STEINEN, *Karl d. Gr. u. die L. C.*, in *Neues Archiv*, 1931, p. 207-80. — ID., *Entstehungsgesch. der L. C.*, in *Quellen u. Forsch. aus ital. Archiven u. Biblioth.*, 1929, p. 1-93. — H. BASTGEN in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VI, col. 553 s. — ID., *Das Capitulare Karls d. Gr. über die Bilder*, in *Neues Archiv.*, 1911, p. 629-66; 1912, p. 13-51, 453-533 (con bibl., p. 457-74).

5) **L. Liturgici**. Così si dicono tutti quei libri che servono agli uffici liturgici, cioè: — a) *per la Messa* (SACRAMENTARIO, EPISTOLARIO, EVANGELIARIO, ANTIFONARIO, GRADUALE, MESSALE); — b) *per le ore canoniche* (BREVIARIO, ANTIFONARIO, SALTERIO, RESPONSORIALE, LEZIONARIO, OMELIARIO, PASSIONARIO, LEGGENDARIO); — c) *per l'amministrazione dei Sacramenti e sacramentali* (PONTIFICALE, RITUALE, PENITENZIALE, BENEDIZIONARIO); — d) *per la direzione della liturgia* (CALENDARIO, MARTIROLOGIO, ORDINES ROMANI, CERIMONIALE dei vescovi). Ogni voce è trattata a suo luogo.

Molti di questi libri sono soltanto sdoppiamento di altri. Oggi sono di nuovo raggruppati secondo la loro destinazione: il MESSALE (per la Messa), il BREVIARIO (per l'Ufficio), il PONTIFICALE, il RITUALE (per i Sacramenti e sacramentali), CERIMONIALE (per le cerimonie). Il MARTIROLOGIO si distingue ancora dal CALENDARIO.

Sacramentario di Metz (850), alla bibliot. di Metz. Lettera ornata. — Cristo in maestà tra due Serafini, la terra e il mare.

1

SEBASTIANVS DE MONTEFALCONE EPISCOPVS LAVSANEN ET PRINCEPS

Missale ad usum Lausann. de novo impressum cu multa dilige

2

Missale paruum (quod bene mecu nuncupari potest) missas comunes: r alias cotines necessarias: vna cu missa scti Sudarii r aliis plurib' bene notadis cura diligeti correctu

3

Missale scdm vsum Geben. Diligenti cura castigatum Cum pluribz aliis missis deuotissimis (que nunq in aliis fuerut impresse) adiunctis.

4

O mater dei miserere mei.

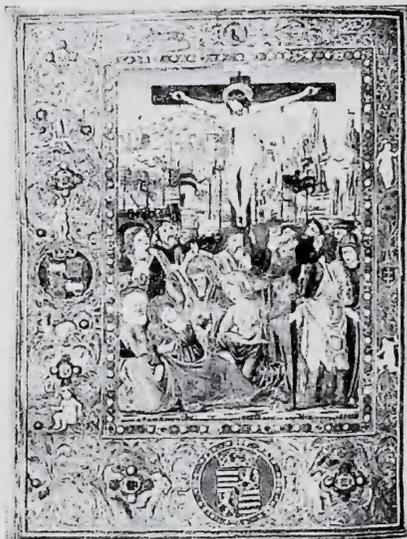
Pagine di Messali: 1, del Mess. di Losanna del 1522; 2, di un Mess. parvo del 1520; 3, del Mess. di Ginevra del 1508; 4, del Mess. di Ginevra del 1491.

1

2

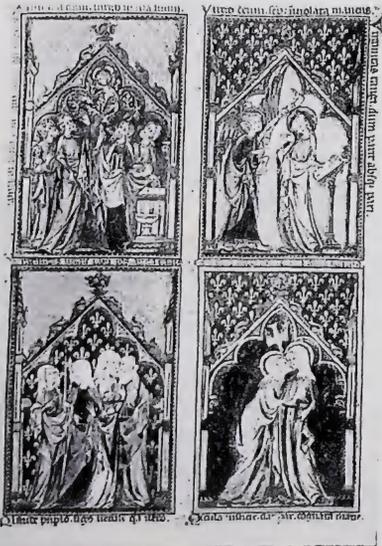
3

Pagine di Messali: 1, del Mess. di Losanna del 1493; 2. del Mess. di Ginevra del 1521: 3, del Mess. di Attavante degli Attavanti (1483) alla Bibliot. di Lione.

Prima pagina di un messale «secundum consuetudinem Romanae Curiae», in carattere gotico e miniature del Rinascimento. (Bibliot. Trivulziana di Milano).

Due pagine miniate di un Messale Romano. Scuola del dalmata Felice Ragusano che lavorò a Budapest nel sec. XV. Il Messale fece parte della Biblioteca di Mattia Corvino. Passò poi alla (Biblioteca Vaticana, Roma).

(A sinistra) copertura di Messale, con la crocifissione (sec. XIV). - (A destra) copertura di un Lezionario con la Vergine fra due Angeli (sec. XV). Tesoro della cattedrale di Magonza.

«Psalterium aureum» di S. Gallo (sec. IX). Davide circondato da musicisti e danzatori.

Salterio greco del sec. X, eseguito a Costantinopoli per un imperatore (Bibliot. Naz. di Parigi). Davide suona l'arpa.

Salterio di Peterbourough (sec. XIII). Episodi della vita di Maria Vergine (Bibliot. Naz. di Bruxelles).

Salterio del duca di Rutland (sec. XIII). Saul tenta di colpire Davide (Belvoir Castle).

Salterio di Utrecht (c. 835). Illustrazione del Salmo CXLIX (Bibliot. dell'Univers. di Utrecht).

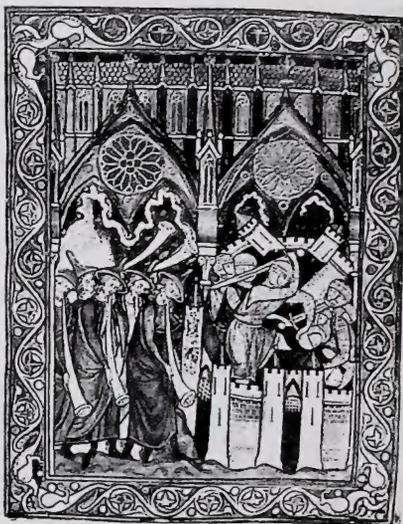
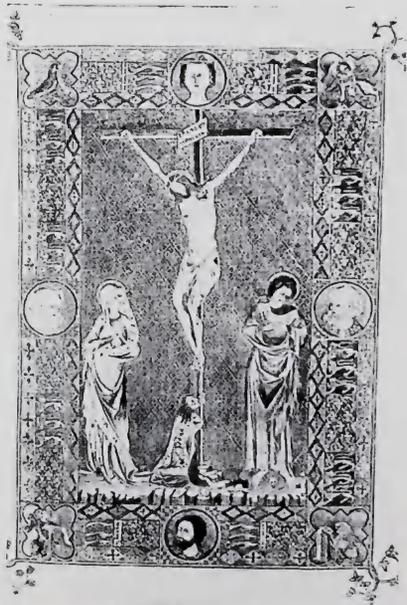
Salterio serbo di Monaco (sec. XIV). Principi Nemanidi in preghiera davanti a Dio (Bibliot. di Monaco).

Salterio serbo di Monaco (sec. XIV). Lo Spirito Santo ispira David (Bibliot. di Monaco).

Salterio di Egberto (980). L'Apostolo Pietro e la famiglia del grande principe di Kiev (Cividale).

Salterio di Ingeburga (1210). Il miracolo di Teofilo (Museo Condé, Chantilly). v. anche illustraz. di JESSE.

Salterio della regina Bianca di Castiglia (1230). (A sinistra) astronomo che eleva l'astrolabio. (A. destra) Crocifissione e deposizione di Gesù dalla Croce, tra la Chiesa e la Sinagoga (Biblioth. de l'Arsenal, Parigi).

Libri liturgici (Miniature)

Salterio di S. Luigi IX di Francia (1260). (A sinistra). Giuseppe e la moglie di Putifarre. (A destra), la presa di Gerico (Bibliot. Naz. di Parigi).

Salterio di Gorleston (1325). Crocifissione (Collez. Dyson Perrins).

Salterio del duca di Berry (1400). Un profeta (Bibliot. Naz. di Parigi).

Pagine del Breviario di Ercole I.

Breviario di Filippo il Buono (1445). La nascita di Gesù (Bibliot. reale di Bruxelles). v. illustraz. di JESSE.

Breviario del duca di Bedford (1433). Scene della vita di S. Edoardo (Bibliot. Naz. di Parigi).

v. anche ORE (libro di), MINIATURA

I più antichi L. l. ci riportano al sec. IV, che inizia il periodo della migliore produzione liturgica. Fino a quel momento la LITURGIA (v.) si era sviluppata su due punti di appoggio: da una parte, la *Bibbia*, che dava tutto il materiale parenetico e didascalico, oltre quello della lode (Salmi e Cantici), dall'altra, l'*ispirazione privata* del presidente e anche dei carismatici (v. CARISMI), che si aggiungeva alla parte didascalica con l'insegnamento vivo, e dava quasi del tutto la parte eucologica, con la composizione estemporanea delle preghiere e formule liturgiche.

Queste formule presto cominciarono ad essere fissate, perchè potessero venire usate da altri, o almeno perché servissero di modello: per es., la DIDACHÈ (v.) ci offre formule eucaristiche, la formula battesimale, il « Pater noster »; la *Traditio apostolica* di IPPOLITO (v.) ci dà, oltre la formula dell'anafora eucaristica, le formule consecratorie dei vescovi e dei preti, con molte altre indicazioni liturgiche. Anche gli INNI (v.) che si componevano di volta in volta cominciarono ad essere fissati nello scritto, come dimostra l'esistenza di alcuni inni antichissimi. I primitivi ATTI dei martiri (v.) vengono conservati e riletti nelle adunanze liturgiche commemorative dei martiri stessi. Anche scritti pastorali, per es. la I ad Cor. di S. CLEMENTE (v.), il *Pastore* di ERMA (v.), vengono conservati per essere letti come L. l. e talora addirittura inseriti nel canone biblico.

Da queste produzioni occasionali si passò rapidamente a composizioni metodiche, sistematiche: così abbiamo dei veri e propri scrittori di L. l., che peraltro spesso rappresentano solo un nuovo o migliore ordinamento del materiale precedente. Il III conc. di Cartagine (can. 3) vuole però che si esaminino tali composizioni prima di usarle; il conc. di Milevi del 416 consente l'uso di tali raccolte solo dopo una approvazione conciliare. Altri concilii (Ippona 393) e parecchi scrittori ecclesiastici denunciano e frenano l'incomposta improvvisazione liturgica.

La Chiesa orientale ha L. l. propri, e nell'uso di questi si distingue da quella latina. Ancora oggi in Oriente sono necessari diversi L. per una funzione liturgica, ogni libro contenendo solo una parte determinata della funzione stessa. Nella liturgia bizantina si ricordano: l'*Eucologio* (εὐχολόγιον τὸ μέγα), l'*Evangeliario* (τὸ εὐαγγέλιον), l'*Apostolo* (ὁ ἀπόστολος, lezionario per la Messa), il *Salterio* (τὸ ψαλτήριον), il *Triodion* (τὸ τριώδιον, per l'ufficio prima di Pasqua), il *Pentecostarion* (τὸ πεντεκοστάριον, per l'ufficio da Pasqua a Pentecoste e ottava), l'*Octoichos* (ἡ ὀκτόηχος) detto anche *paracliticnè* (ἡ παρακλητική, per l'ufficio dall'ottava di Pentecoste alla domenica del Pubblicano e del Fariseo). I *Menei* o *Menologi* (τὰ μηναῖα, τὸ μηνολόγιον) contengono gli uffici dei Santi, lo *Iarologion* (τὸ ἱαρολόγιον) le parti invariabili dell'ufficio, il *Typicon* (τὸ τυπικόν) una specie di direttorio. Vi sono ancora: l'*Archieraticon* (τὸ ἀρχιερατικόν) equivalente del Pontificale romano, il *Theotocarion* (τὸ θεοτοκάριον) che è una raccolta di canti mariani, l'*Hirmologion* (τὸ εἱρμολόγιον) che raccoglie canti e melodie (v. INNOLOGIA, v), lo *Hagiasmatorion* (τὸ ἁγιασματόρειον) che è una specie di vademecum sacerdotale.

Altri L. più particolari della biblioteca liturgica antica e medievale erano: *Prosarium* o *Sequentiarium* e *Troparium* (contenenti SEQUENZE e TROPI), *Cantatorium* (canti del GRADUALE), *Alleluiarium* (canti dell'ALLELUIA), *Agenda* o *Liber agendorum* o *Ordinarium* o *Manuale* (analogo al rituale per le funzioni celebrate da sacerdoti), *Baptismale* o *Baptisterium* (rituale del BATTESIMO), *Hymnarium* (v. INNOLOGIA), *Venitare* (con l'INVITATORIO « Venite exultemus »), *Versarius* (per i versetti), *Collectarium* (per gli « Oremus »), *Emortuale* (per i riti dei morti), *Processionale* (riti e canti delle processioni)...

All'emendazione dei L. l. è deputata una speciale sezione della S. Congregaz. dei RITI (v.).

Per meglio garantire la correttezza del testo liturgico e il decoro esteriore dei L. l., Pio XII, abrogata ogni pratica contraria introdotta sia per abuso, sia per concessione o consuetudine, ha decretato (10–VIII–1946) che: 1) il diritto di stampare L. l. è riservato esclusivamente alla Tipografia Vaticana; 2) ogni altra tipografia, sia o non sia munita di diploma pontificio, deve chiedere il permesso della S. Congreg. dei Riti ogni qualvolta intende pubblicare L. l.; 3) spetta all'Amministrazione dei beni della S. Sede fissare volta per volta le condizioni per la divulgazione dei L. l.; 4) quando il libro non sia stampato dalla Tipogr. Vaticana, l'Ordinario del luogo ove è stampato o pubblicato il libro deve controllare la sua concordanza con l'edizione ufficiale vaticana (can 1390) mediante una revisione diligente e accurata fatta da un competente in materia liturgica; 5) queste disposizioni riguardano i seguenti L. l.: Breviario Rom., Messale Rom., Rituale Rom., Pontificale Rom., Martirologio Rom., Cerimoniale dei vescovi, Memoriale dei riti, Ottavario Rom., raccolta dei Decreti della S. Congreg. dei Riti (AAS 1946, p. 371 s).

BIBL. — v. Manuali di storia liturgica e di LITURGIA (v.). — G. DURET, in *Liturgia. Encyclopédie populaire des sciences liturg.*, Paris 1935, p. 397 ss. — PH OPPENHEIM, *De libris liturgicis deque jure ex eis manante*, Torino 1940. — H. LECLERCQ in *Dict. d'Arch. chrét et de Lit.*, IX-2, col. 1882-91. — E. CABROL, *Les livres de la liturgie latine*. Paris 1930. — J. M. GAGOV, *L. l. orientales ritus byzantini*, in *Ephem. lit.*, 60 (1946) 379-85. — RADÒ POLYKARP, *Mittelalterliche liturgische Handschriften deutscher, italienischer u. französischer Herkunft in den Bibliotheken Südosteuropas*, in *Miscellanea lit. L. C. Mohlberg*, II (Roma 1949) 349-92. — A. RAES, *Introductio in Liturgiam orientalem*, Roma 1947. — C. GATTI. C KOROLEVSKY. *I riti e le Chiese orientali*. I (Genova-Sampierdarena) 1942, passim. — C. KOROLEWSKY, *Liturgical publications of the S. Eastern Congregation*, in *Eastern Churches Quarterly*, 6 (1945-46) 87-96. 388-99 — J. M VOSTÉ, *Projet d'édition du pontifical des Syriens orientaux*, in *Ephem. lit.*, 13 (1939) 3-12. — v. ORIENTE, RITI.

6) L. d'ore. v. ORE (*libri di*).

7) L. parrocchiali, prescritti dal CJC e detti perciò anche *L. canonici*, sono il libro dei battezzati, dei cresimati, dei matrimoni, dei defunti, dello stato d'anime. Essi devono essere confezionati, scritti e conservati diligentemente, a norma del CJC, del Rituale e delle prescrizioni vescovili (v. ARCHIVIO); non devono passare nelle mani di estranei. Tranne del libro dello stato d'anime, il parroco deve mandare degli altri un estratto autentico, ogni anno, alla Curia vescovile. Il vescovo,

però, conserva il diritto di ispezionare e di punire le negligenze (can 470). Cf. cann 777, 798, 1103, 1011, 576, 1988, 1238, 1813, 2383, 2406.

Una delle innovazioni civili, di cui il merito spetta alla Chiesa cattolica, è questa dell'aver introdotto già da secoli i L. o registri dei fedeli nel riguardo degli atti più importanti della loro vita. Questi L. vennero assai più tardi adottati anche dal potere civile per i propri sudditi; sicchè la Chiesa continua ad essere l'unica depositaria dei vecchi registri, fonte di grande valore storico.

Ogni registro viene compilato secondo un formulario approvato dal vescovo. In altri tempi era scritto a mano interamente dal parroco; ora il parroco non ha che da riempire un modulo stampato, il quale contiene tutto quanto é necessario e sufficiente per specificare il caso di cui si tratta. L'atto ha forma di rogito notarile, e il suo tenore è tale da equivalere ad una solenne testimonianza che il parroco fa, ad es., dell'avvenuta collazione di un sacramento. Ciascun atto quindi deve essere compilato in forma narrativa ed insieme attestativa, e deve essere firmato dal parroco.

Oltre i L. detti, sono L. p. il libro dei benefizi e l'effemeride dei legati pii (d'indole amministrativa), e il così detto *liber chronicus*, sul quale il parroco annota con diligenza ed imparzialità tutto quanto avviene di notevole nella sua parrocchia, sia nel campo religioso che civile. — v. PARROCCHIA.

8) **L. penitenziali.** v. PENITENZIALI (*libri*).

9) **L. proibiti.** v. INDICE, LETTURA, LIBRAIO, LIBRI (*censura previa dei*), STAMPA.

10) **L. sacri o santi.** v. BIBBIA.

LIBRO (*Il*) della vita, termine biblico e teologico. Ricorre già nel V. Testamento (Salm LXVIII 29): « Ch'essi siano cancellati dal L. d. v. e che il loro nome non figuri con quello dei giusti ». Come risulta dal parallelismo dei due emistichi, si tratta di un L. dove si immaginano scritti i nomi dei giusti. Anche Dan XII 1 ripete la stessa idea: « Allora saranno salvati del tuo popolo quelli il cui nome sarà trovato scritto nel L. d. v. ». Riferendosi a questa immagine Mosè aveva già supplicato Dio per il suo popolo idolatrico: « Deh! perdona il loro peccato, se no, cancellami dal tuo libro che hai scritto »; e il Signore l'aveva duramente avvertito: « Chi pecca contro di me, questi, io cancellerò dal mio libro » (Es XXXII 32 s). È insito nell'espressione antropomorfica il concetto di una *elezione* (gratuita) di Dio, che ha scritto il nome dei « buoni » nel suo L., quasi che l'essere buoni sia già stato previsto e prefissato da lui con un atto di scelta. Non siamo lontani dal concetto teologico della PREDESTINAZIONE (v.), benchè la possibilità, prevista dai testi biblici, di essere « cancellati » dalle liste del L. quadri male con la dottrina comune della predestinazione.

Anche il Nuovo Test. conosce l'espressione. Cristo vi accenna quando esorta i discepoli, di ritorno dalla loro prima missione apostolica, a godere non già perchè i demoni sono loro sottomessi, ma perchè i loro nomi « sono scritti nel cielo » (Lc X 20). Specialmente l'APOCALISSE (v.) sfrutta quella metafora, dividendo gli uomini in due classi: quelli i cui nomi sono scritti nel L. d. v. (III 5; XXII 27; cf. Fil IV 3), e quelli i cui nomi non vi sono scritti (XIII 8; XVII 8; XX 15); peraltro, mentre nel V. T. si parla di un L. di Dio, qui, con adattamento cristocentrico, si parla invece del « L. dell'Agnello » (XIII 8; XXII 27). Anche il N. T. prospetta la possibilità di essere « cancellati » (Apoc III 5) dal L. Più forte accento riceve il concetto della preelezione divina, specialmente nella grandiosa scena del giudizio finale (XX 11-15): davanti al giudice seduto su un grande trono bianco, tutti i morti, grandi e piccoli, sono prostrati: vengono aperti i libri contenenti gli « atti » dei morti, poichè ciascuno vien giudicato secondo le sue « opere »; anche un altro libro viene aperto, il « L. d. v. », e « chiunque non viene trovato nel L. d. v. viene gettato nello stagno di fuoco ». È interessante la distinzione tra le due classi di libri: i primi contengono la contabilità morale degli uomini, poichè « ogni peccato viene scritto ogni giorno nel cielo in presenza dell'Eccelso » (Henoch XCVIII 7); il secondo, il cui compito è decisivo nel giudizio, sembra ben essere legato ad un'idea distinta da quella dei meriti personali.

Un riscontro si può trovare nella letteratura apocrifa del tempo. Per esprimere il concetto della predestinazione, notissimo al giudaismo dei tempi di Cristo, erano usate specialmente due raffigurazioni: quella delle *tavole del cielo* descritte come un libro in cui si potevano leggere in anticipo tutta la storia del mondo e le leggi prescritte agli uomini, e quella dei *decreti divini* che stabiliscono sia la sorte degli uomini sia la sentenza da pronunziare nel loro giudizio secondo i loro meriti. Cf. BONSIRVEN, *Il giudaismo palest. ai tempi di G. C.*, Torino 1950, p. 17.

È da notare che nè l'A. Test., nè l'Apoc., nè gli apocrifi parlano di un libro magico, dotato di forze segrete che influenzino la vita umana: il contenuto del L. dipende dalla libera volontà di Dio e dalla libera volontà degli uomini. Perciò il L. della vita del mondo ebraico e cristiano si distingue dalle « tavolette dei destinati » del poema babilonese *Enuma eliš* che hanno carattere magico, benchè la immagine fondamentale possa ritenersi comune al mondo semitico (cf. ALLO, *Apocalypse de S. Jean*, Paris 1921, p. 67 s.).

Non è errato vedere nel L. d. v. l'espressione metaforica e sommaria del concetto di predestinazione; va riconosciuto, almeno, che i due termini essenziali del problema, la divina volontà e i liberi atti umani, sono qui ben posti l'uno di fronte all'altro.

Gli scolastici usavano trattare varie questioni « de libro vitae », trasformando l'immagine della Bibbia in un preciso concetto teologico. Mentre per S. AGOSTINO esso era una « vis divina qua fiet ut cuicumque opera sua bona vel mala in memoriam reducantur » (*De civit. Dei*, XX, 14), per S. TOMMASO sarà « in Deo .... firma notitia significativa praedestinatorum » (*S. Theol.*, I, q. 24, a. 1).

LICCIO (*Licci*) Giovanni, B., O.P. (1426-1511), n. e m. a Caccamo (Palermo), domenicano a Palermo (verso il 1441), apprezzato oratore. Di santa vita, ebbe grande importanza nella riforma della provincia di Sicilia. Fondò nel 1469 un convento a Polizzi e nel 1487-88 un altro a Caccamo. Fu vicario dei conventi riformati (1488-90), priore di Caccamo (1494), vicario generale della provincia (1497). Chiaro e celebrato per virtù e miracoli, Benedetto XIV lo beatificò nel 1753. Festa 14 novembre. — M. A. CONIGLIONE, *La provincia domenicana di Sicilia*, Catania 1937, p. 80-87 e

passim. — Id., *Il beato G. L.*, ivi 1903. — *Année Dominicaine*, 11 (1906) 497-506.

LICENZA. — 1) v. Legge, X.

2) v. Gradi accademici.

LICHETO Francesco (*Lychetus, Lechetus, Leuchetus, Lechetto, Lichetto*), O.F.M. († 1520). Oscura è la sua biografia; lo stesso cognome è tormentatissimo. Forse era oriundo dalla famiglia *Lechi* che diede il nome all'isola del Garda. Bresciano è detto comunemente, benchè alcuno lo creda nativo di Lovere (prov. Bergamo). Forse fu studente a Parigi. Diresse lo Studio generalizio in S. Maria Nova di Napoli, dove lesse per un triennio Scoto (fino al 1512). Divenne celebre la sua scuola di filosofia e di teologia nell'isola del Garda, che nel 1515 noverava 48 studenti di sedici diverse province d'Italia (Cf. Sevesi, *L'Ordine dei Frati Minori*, Milano 1942, p. 235). Era già stato definitore generale (nel capitolo dell'osservanza di Assisi del 1514), vicario di Brescia (1514), ministro generale (eletto nel famoso capitolo del 1517), quando il capitolo di Lione lo nominò generale (11-7-1518). Ben tosto Leone X lo costituiva commissario apostolico per la collezione delle elemosine destinate alla fabbrica di S. Pietro.

L. soddisfece zelantemente ai suoi uffici, visitando conventi, correggendo abusi, raccogliendo capitoli, tentando, insomma, di realizzare quella riforma totale cui Leone X mirava quando diede all'Osservanza la supremazia nell'Ordine minoritico. L. viaggiò per le province d'Italia, di Francia, di Germania, dove combattè anche il nascente luteranismo, di Boemia, di Ungheria, dove, a Budapest, nel settembre 1520, lo colse la morte.

L. fu un grande interprete di Duns Scoto, una delle migliori teste teologiche dell'Ordine: non era mal collocata la stima che ebbero di lui Leone X e la regina Giovanna di Napoli. Le sue poderose lezioni sul commento di Scoto ai primi 3 libri delle Sentenze vennero scritte da lui per ordine del vicario generale e pubblicate per la munificenza della regina Giovanna la Pazza: *In Jo. Duns Scotum. Super I Sententiarum Commentaria* (Napoli 1512); *Super II Sent. et super Quaestionibus quodlibetalibus* (Salò 1517, 2 voll.); *Super I et III Sent.* (in provincia Brixiae 1518). Questi *Commentaria*, approvati dalla Sorbona, furono riediti dal discepolo Battista da Castiglione (Parigi 1519 s, 2 voll.), dal card. Sarnano (Venezia 1589, 3 voll.) e inseriti dal Wadding nella sua edizione di Scoto (voll. V, VII, XII, Lione 1639). L. lasciò commenti anche al *IV delle Sentenze* di Scoto, *Super IX libros metaphysicorum* e *Theoremata disputata contra Augustinum Suessanum*, che rimasero inediti e sono pressochè ignoti.

Bibl. presso Edouard d'Alençon in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 1357-59, cui s'aggiungano: Giovanni di S. Antonio, *Bibliot. univ. franc.*, I, p. 397; P. Sevesi, *L'Ordine dei Frati Minori*, Milano 1942, p. 102, 235, 259; *Archiv. Franc. histor.*, 1912, p. 780 s (la data di morte del L.); 1934, p. 466-530 (*Relatio de min. gen. Fr. L. capitulum gen. Cracoviae celebrante*), p. 462-65 (*De provincia Bohemiae a F. L. min. gen. visitata atque de huius obitu*); A. Gemelli, *Il francescanesimo*[4], p. 145, 148, 180; Erick Wegerich, *Bio-bibliographische Notizen über Franziskanerlehrer des XV Jahrh.*, in *Franziskanische Studien* 29 (1942) 150-97; H. Bulang, *De praescientia divina apud Lychetum, Caietanum et Kollin*, in *Antonianum*, 24 (1949) 407-38 (il Caietano avrebbe preparato la via a Bañez e il L. a Molina).

LICHTENBERG (di) Giov. v. Giovanni *de Claromonte* e Picardi Giov.

LICHTENTAL (*Lucida vallis*), monastero femminile cistercense nel granducato di Baden, fondato nel 1245 da Irmengarda vedova del margravio Ermanno V di Baden. Ella ed altre rappresentanti della stessa famiglia si succedettero nella direzione del monastero, che accolse nella sua chiesa le tombe di famiglia. Potè sopravvivere alla Riforma protestante, ma soffrì molto nelle vicende guerresche del sec. XVI. Dovè subire nel secolo scorso la secolarizzazione e altre leggi inique, ma superò tutte le prove, e oggi sussiste ancora con una sessantina di monache, che si dedicano all'educazione delle ragazze. Gli edifici attuali sono del 1700, ma la chiesa è gotica con qualche modificazione posteriore. — L. H. Cottineau, I, col. 1601. — L. Reiss, *Studien zur Wirtschafts-u. Verfassungsgesch. des Zisterzienserinnen-Klosters L. (1245-1803)*, in *Zeitschr. f. die Gesch. des Oberrheins*, 96 (1948) 230-306.

LICHUDI (*Fratelli*) Gioannicio (Cefalonia 1633-Mosca 1717) e Sofronio (Cefalonia 1652-Novospasskij 1730), monaci bizantini, al secolo *Giovanni* il primo, *Spiridione* il secondo. Terminati gli studi a Venezia e a Padova (ove si addottorarono) e ritornati in patria (1670), si fecero monaci (G. dopo esser rimasto vedovo), e preti. Dositeo, patriarca di Gerusalemme (v.), assecondando la richiesta del patriarca di Mosca Gioachino, inviò a Mosca i L. quali professori della nascente Accademia. Partiti da Bisanzio il 8-VII-1683, i due fratelli, dopo molte peripezie, giunsero a Mosca il 6-III-1685. Impiantarono una tipografia, composero e tradussero manuali, e nel 1687 iniziarono l'insegnamento, considerati come oracoli della scienza ellenica. Contro Medviedev, sostennero la tesi di Marco d'Efeso (v.) e di Nic. Cabasilas (v.) circa l'Epiclesi (v.), e guidavano o fomentavano la polemica antilatina. G. fu anche ambasciatore a Venezia (1689-1691) per negoziare un'alleanza della Russia con la Serenissima contro i Turchi.

La loro insolenza e cupidigia, i sospetti circa la loro ortodossia, le accuse dello stesso Dositeo crearono ai L. molti e forti nemici. Scapparono da Mosca. Sorpresi a Smolensk e ricondotti a Mosca, furono occupati soltanto nella stamperia, indi incaricati di insegnare la lingua italiana (1697); infine, compromessi nel processo intentato contro il loro discepolo, il diacono Pietro Artemiev, che, convertito al cattolicesimo, aveva steso un rapporto sfavorevole ai due greci, vennero internati nel monastero di Novospasskij (1698-1704), donde, accusati di connivenza col sultano di Costantinopoli ai danni della Russia, vennero esigliati a Kostroma, e poi (1706) a Novgorod. Quivi tennero una scuola per incarico del metropolita Giobbe. Sofronio nel 1707 e Gioannicio nel 1716 sono richiamati a Mosca. Parteciparono alla resistenza contro l'invasione del protestantesimo sostenuto dagli zar e da Teofane Procopovič. Morto G., S. ritornò come professore all'Accademia (1717-22), fino a quando fu eletto archimandrita (1723) di un monastero in diocesi di Riazan. Lo lasciò nel 1729 per passare a Novospasskij, dove morì.

Per i loro scritti contro i cattolici latini e contro i protestanti luterani e calvinisti, v. M. Jugie in *Dict. de Théol. cath,*, IX, col. 757-60. I L. « resero ai Russi più di un servizio per la loro correzione dei libri liturgici, per la traduzione slava della Bibbia, per l'edizione slava della « Confessione ortodossa » di Pietro Moghila (Mosca 1696). La loro influenza nel campo religioso è indubitabile, ma non fu felice: contribuì a conservare nel clero russo lo spirito polemico bizantino. Mentre i teologi di Kiev riducevano le divergenze tra i cattolici e gli orientali grazie al loro insegnamento sulla forma dell' Eucaristia, sul purgatorio e sull'Immacolata Concezione, i L giunsero male a proposito per ricondurre i moscoviti sui vecchi sentieri della polemica antilatina di Bisanzio » (ivi, col. 760). — Id., *Theologia dogm. christ. orientalium*, I (Parigi 1926) v. indice analitico. — J. Ledit in *Dict.* cit., XIV, col. 312-24, con ampie indicaz. bibliogr.

LICINIANO, vescovo di Cartagena (nella Spagna, l'antica *Cartago Spartaria*), teologo fiorito sulla fine del sec. VI e nei primi anni del sec. VII. S. Isidoro di Siv. (*De viris ill.*, 42, PL 83, 1104) narra che L. « morì a Costantinopoli, avvelenato, dicono, dai suoi avversari ». Testimonia di aver letto di lui « multas epistolas », tra cui una *de sacramento baptismatis* e parecchie indirizzate *ad Eutropium abbatem* (poi vescovo di Valenza). Tre lettere di L. giunsero fino a noi: 1) *Ad S. Gregorium papam* circa il « libro delle regole » scritto dallo stesso papa Gregorio M., che viene lodato come « aula virtutum » ; L. gli chiede altre sue opere e gli pone una grave questione pratica: egli si trova nella penosa alternativa di dover ordinare sacerdoti anche quelli che non presentano le doti culturali e morali richieste dal Papa, o restare senza sacerdoti ; « in utroque periculum manet, aut talis ordinetur qui non debet, aut non sit qui sacra mysteria celebret vel ministret » (PL 72, 691 s); che fare, dunque?; 2) *Ad Epiphanium diaconum* (scritta anche a nome di un Severo, forse vescovo di Malaga, che era « collega et socius Liciniani », S. Isidoro, *o. c.*, c. 43), dove, ispirandosi alla Bibbia, alla dottrina di S Agostino e di Claudiano Mamerto (v), difende la spiritualità delle anime razionali e degli Angeli: Epifanio aveva chiesto a L. luce ed argomenti per confutare un alto personaggio il quale opinava che, eccettuata la Trinità, ogni essere è corporeo; 3) *Ad Vincentium*, vescovo di Ibiza, contro la falsa credenza nella Lettera di Cristo caduta dal cielo (v.) — Ediz. in PL 72, 689-700, in *Mon. Germ. Hist. Epist.*, I, p. 58-61 (P. Ewald), in A. C. Vega, *Epistolae Liciniani episc. Cart.*, El-Escorial 1936, e in J. Madoz, *L. de C. y sus cartas, edic. critica y estudio historico*, Madrid 1948. — Bardenhewer, *Gesch. d. altkirchl. Lit.*, V (Freib. i. B. 1932) 389 s. — U. Moricca, *Storia della letteratura lat. crist.*, III-2 (Torino 1934) 1520-23 (p. 1492 bibliogr.) e passim. — J. Madoz, *Un caso de materialismo en España en el siglo VI*, in *Rev. españ. de teologia*, 8 (1948) 203-30 : la controversia sulla corporeità dell'anima, sollevata già da Tertulliano, ripresa poi da S. Ilario, S. Agostino, Cassiano, Fausto di Riez e Claudiano Mamerto, entrò in Spagna sulla fine del sec. VI: sarà richiamata nel sec. IX da Paolo Alvaro.

LICINIO (in francese *Lézin*), S. († dopo il 600), di nobile famiglia, forse apparentato con la corte, fu vescovo di Angers sulla fine del VI sec. (dopo il 590). A lui come ai vescovi della Gallia scrisse S. Gregorio Magno l'*Ep. 58* del lib. XI (PL 77, 1176-1179), raccomandando i monaci che attraversavano quelle regioni per raggiungere Agostino in Inghilterra. Festa 13 febbraio. — Acta SS. *Febr.* II (Ven. 1735) *die* 13, p. 675-686, con una *Vita* di valore incerto e con un'altra, rielaborazione e amplificazione letteraria della precedente, a opera di Marbodo, prima arcidiacono di Angers poi vescovo di Rennes; vedila anche in PL 171, 1493-1504.

LICTAVIENSIS (*da Lodève*, **Andeol**, detto *L.*), O. M. Cap. della provincia francescana di Lione († 1553), celebre missionario apostolico e acerrimo controversista contro i calvinisti. Compose opere ascetiche, teologiche e polemiche di valore. Ricordiamo: *Exercices spirituels pour les nouveaux convertis*, Lione 1638; *Perfection chrestienne à laquelle doivent tendre les fidèles qui désirent entrer en Paradis*, Lione 1642; *Exercices spirituels pour ceux qui désirent servir Dieu et l'âme de tout leur coeur*, Lione 1643; *Status deplorandus religionis calvinisticae*, Lione 1637 ; *Adoratio veri Dei* (nella quale dimostra come i calvinisti errino gravemente dicendo che Dio non si deve adorare nel SS. Sacramento e nelle immagini), Lione 1639; *Summa doctrinae christianae*, Lione 1633. — Hurter, *Nomenclator*, III³, col. 992-93. — Giovanni da S. Antonio, *Bibl. universa franc.*, I, 60. — Fidèle de Ros in *Dict. de spiritualité*, I, col. 549.

LIDANO (*Ligdano, Lindano*), S. († 2-VII-1118), n. ad Antina (c. 1026) nel regno di Sicilia, a 9 anni entrò tra i Benedettini di Monte Cassino, indi si recò nelle paludi Pontine e presso Sezze fondò e diresse, come primo abbate, il monastero di S. Cecilia, dove morì. Il suo corpo fu traslato a Sezze, di cui L. è venerato patrono. Festa 2 luglio (a Sezze anche 27 ap. e 18 luglio). — Acta SS. *Jul.* I (Ven. 1746) *die* 2, p. 340-48, con *Vita* scritta nel sec. XIII o XIV da un certo Dionigi (la parte III, narrazione dei miracoli ottenuti dopo la morte di L. e della sua traslazione a Sezze, è di mano posteriore, opera di Giovanni, vesc. di Sezze). — C. Aiuti Roma 1907.

LIDIA, parte dell'Asia Minore, che confina con la Misia, la Frigia e la Caria. Data la sua posizione, la L. ebbe un'importanza notevole nella storia dei rapporti tra l'Oriente e l'Occidente. Capitale della L. era Sardi e la prima dinastia che vi regnò, secondo Erodoto, sarebbe stata quella degli Eraclidi durata 505 anni e spentasi con Candaule attorno il 685 a. C. Tra il 560 e il 557 salì al trono Creso che verso il 547 fu sconfitto da Ciro re dei Persiani. Da quell'epoca la L. cessò di essere uno Stato indipendente e diventò una satrapia persiana.

Caduto l'impero persiano in mano di Alessandro il Macedone, la L. fece parte del nuovo impero greco e, dopo Alessandro, del regno dei Seleucidi. In seguito, quando Antioco III fu sconfitto dai Romani, la L. fu da questi donata a Eumene II, re di Pergamo. Da ultimo, con la morte di Attalo III (133 a. C.), fu incorporata alla provincia romana dell'Asia. — E. Beurlier in *Dict. de la Bible*, IV, col. 447-449.

LIDIA. Così gli Atti (XVI 13-15) designano una donna che a Filippi si convertì al cristianesimo dopo aver ascoltato la parola di S. Paolo. L.

può essere il soprannome con cui i FILIPPESI (v.) chiamavano quella donna che era oriunda da Tiatira, città della Lidia nell'Asia proconsolare. Di essa si dice che esercitava il commercio della porpora (cioè di stoffe tinte di porpora) e che, dopo aver ricevuto il battesimo, ospitò in casa sua S. Paolo e quelli che lo accompagnavano. L. e quelli della sua casa, che ricevettero pure il battesimo, furono le primizie della Chiesa che S. Paolo fondò a Filippi. — ACTA SS. *Aug.* I (Ven. 1750) *die* 3, p. 192.

LIDVINA (*Liduina*, *Lidwina*, *Ludwina*, *Ludovina*, *Lidvige*, *Lidia* . . .), B. (1380-1433), n. e m. a Schiedam (Olanda). Unica sorella di otto fratelli, nacque da agiati genitori, crebbe tanto bella e piena di grazia che già a tredici anni ebbe domande di matrimonio. Per amore di verginità e di vita perfetta rifiutò i pretendenti e pregò il cielo che il suo corpo perdesse grazia all'occhio umano. Fu esaudita. A 15 anni, pattinando con alcune compagne, per soccorrere un'amica cadde con essa e si ruppe una costola. Si formò un ascesso interno che le procurò atroci dolori, e che in niun modo potè essere guarito. Così rimase tre anni, potendo qualche volta levarsi da letto per recarsi alla chiesa. Seguì poi un periodo di 38 anni, durante i quali per l'estrema debolezza e per le inaudite sofferenze non potè più lasciare il letto. Dapprima poteva ancora mangiare un po' di mela cotta o un pezzo di pane intinto nella birra, ma poi non si nutrì più che con qualche sorso di vino sempre più allungato e infine di semplice acqua. Visse 19 anni senza mangiare e senza dormire, sostenuta soltanto dalla S. Comunione. Numerose ulcere finirono col dilaniare tutto il suo corpo e in tre punti erano così profonde da mettere a nudo i visceri. Ben presto si riempì di vermi, e si dovette collocare nelle ferite farina e miele, affinchè i vermi vi trovassero pasto e risparmiassero la infelice. Non v'è sintomo morboso o malattia ch'ella non abbia sofferto: febbre intermittente, mal di testa, mal di denti, idropisia, bubboni pestilenziali, febbre quartana, mal della pietra . . . Divenne cieca d'un occhio, mentre dall'altro non vedeva che barlumi; una profonda ferita divise a poco a poco il suo viso dal mento alla fronte, come se il capo fosse per spaccarsi in due; era tormentata da vomiti così potenti, che qualche volta rigettava pezzi dei visceri più importanti; più tardi si manifestò una grande piaga nella coscia, e le sue membra furono prese da tale atonia che per sette anni rimase coricata sulla schiena, potendo appena muovere il braccio sinistro. Eppure fin da principio era costantemente curata dai più celebri medici.

Nei primi tre anni desiderò di guarire, ma dopo che il confessore le ebbe dato il consiglio di cercar salute e consolazione soltanto nella contemplazione delle piaghe di Gesù Cristo, questa divenne la sua unica occupazione: e vedeva con piacere i suoi mali aumentarsi, considerandoli come mezzi per diventare simile a Gesù; più tardi diceva che se anche con una sola *Ave Maria* avesse potuto guarire, a questo scopo non l'avrebbe mai recitata. Offriva a Dio i suoi dolori a beneficio di tutta l'umanità. I suoi occhi, chiusi alla luce terrestre, vedevano spesso gli Angeli splendenti intorno a lei e la sua anima aveva misteriose consolazioni soprannaturali. I visitatori vedevano talora sprigionarsi dal suo deforme viso una luce celeste, che illuminava tutta la camera. Per 24 anni non passò quasi giorno ch'ella non cadesse in estasi, durante le quali sembrava morta. In ispirito veniva trasportata ai santuari di Roma ed ai Luoghi Santi; le veniva mostrato l'inferno e poi il luogo destinatole in paradiso. Per aumentare i proprii dolori cambiò il letto con un giaciglio di paglia, e negli ultimi anni teneva sotto il dorso soltanto un fondo di botte. Conobbe pure momenti di profonda desolazione. Spesso il parroco le rifiutava la S. Comunione; ma negli ultimi anni fu eretto nella sua camera un altare, al quale il confessore celebrava la Messa; e la comunicava. Dapprima riceveva la S. Comunione due volte all'anno, poi ogni 14 giorni e negli ultimi 12 anni, nei quali fu tormentata dalla quartana, in tutti i giorni liberi dalla febbre.

Le continue spese richieste dalle malattie di L. gettarono la sua famiglia nella miseria. Il padre dovette accettare un impiego di guardia notturna, finchè il duca Guglielmo di Baviera, che visitò L., gli passò una pensione. Egli morì prima della figlia, che ebbe il dolore di vedere scendere nella tomba un dopo l'altro i suoi più cari parenti e i suoi amici spirituali.

Nell'occasione dell' entrata del duca Filippo di Borgogna, alcuni del suo seguito, spacciandosi per medici, penetrarono a forza nella camera dell'inferma, ne misero a nudo il corpo, visitandolo coi modi più rozzi. Quando l'autorità competente inquisì sul fatto, fu L. stessa che intercedette per loro e li salvò dall'umana giustizia.

La fama delle sue virtù e dei suoi dolori si estendeva, e da ogni parte molti accorrevano a visitarla, lasciandole pure doni ed elemosine. Ella accettava le offerte, che faceva distribuire ai poveri da Petronilla, sua nipote e infermiera e, morta questa, dal suo confessore. E pareva che le ricchezze s'aumentassero fra le mani del pio sacerdote, come nel miracolo della moltiplicazione dei pani, per soddisfare le richieste della stragrande massa dei bisognosi. Non meno grande era la carità spirituale di L. a vantaggio dei desolati che accorrevano a lei. Così L. rimase una inesauribile fonte di benedizioni pei suoi contemporanei.

Nella mattina di Pasqua, fra gli atroci dolori del mal della pietra, ella sentì cantare in cielo l'*Alleluia*. Nel terzo giorno di Pasqua volle restar sola, per unirsi più intimamente al suo celeste Sposo. Restò presso di lei solo un ragazzetto per porgerle ciò che occorreva: ebbe più di 20 vomiti straziantí, e infine cadde in deliquio, dal quale più non rinvenne. Più tardi il confessore si ricordò di averla anni prima udita pregare il Salvatore affinchè la facesse morire sola, alla sua presenza. Aveva inviato il fanciullo al confessore; questi accorse, ma forse amministrò l'olio santo ad una persona non più viva. Appena morta, il viso di L. apparve sano e bello, come quando era giovinetta. Migliaia di persone accorsero al suo letto di morte. Quattro giorni dopo, malgrado l'opposizione della folla, potè essere finalmente seppellita nel cimitero della chiesa di S. Giovanni Battista a Schiedam. Molti miracoli avvennero sulla sua tomba, e alcuni anni dopo vi si edificò una cappella. Il corpo fu in seguito trasportato a Bruxelles, ma infine restituito alla chiesa di Schiedam.

Festa 14 aprile. L., la più grande malata della storia, è venerata come patrona, modello dei ma-

lati e dell'opera, diffusa in molti paesi, dell'Apostolato dei malati. Cf. BENEDETTO XIV, *De servi Dei beatificatione*, III, c. 31, n. 7: « Voluit Deus Lazarum, Job, Tobiam, Liduinam omnibus saeculis statuere aegrotis et afflictis in speculum et exemplar patientiae ». Il suo culto fu approvato il 14-V-1890.

BIBL. — Ne scrisse la *Vita* (in tre redazioni) GIOV. BRUGMAN († 1473), frate minore dell'osservanza, desumendola dalle relazioni verbali dell'ultimo confessore di L., GIOV. WALTHER di Zeyden. Quando poi GIOV. GERLACH, agostiniano di Windesheim, parente di L., scrisse estesamente la vita di lei in basso tedesco, il Brugman la tradusse in latino, corredandola di alcuni documenti: è questa la *Vita prior* riportata in ACTA SS. *Apr.* II (Ven. 1738) *die* 14, p. 270-302. La narrazione del BRUGMAN, composta nel 1456 e stampata nel 1498 a Schiedam, è riportata di seguito come *Vita posterior* (p. 303-63). TOMMASO da Kempis compendiò la *Vita prior* (ed. M. J. POHL, *Opera Thomae a K.*, VI [1905] 317-415, con particolari inediti raccolti a Schiedam e relazioni di nuovi miracoli), e SURIO la *Vita posterior*, v. ACTA SS., *l. c.*, *Commentarius praevius*, p. 267-70. — H. MEUFFELS in *Etudes*, 179 (1924) 671-81. — A. VAN DIJK, *Jan Brugman als biograaf van de hl. L.*, in *Bijdragen voor de geschiedenis van de provincie der Minderbroeders in de Nederlanden*, 5 (1948) 273-305.

Biografie di FR. PÖSL (Regensburg 1862, 1867[2]), COUDURIER (Paris 1862, nuova ediz. ivi 1936; vers. it. di A. Marigliano, Napoli 1867), A. G. MEYER (Nimwegen 1890), J. K. HUYSMANS (Paris 1901 ss), H. MEUFFELS (Paris 1925), SIXTA, Suor (Steyl 1928), M. HEYER (Nimwegen 1940), J. B. W. M. MÖLLER ('s Graventage, Pax). — *Liduina di Sch. martire senza martirio*, in *L'Osserv. Rom*, 29-30 nov. 1951. — In AAS 25 (1933) 204 s la lettera di PIO XI per il V centenario dalla morte di L.

LIDZBARSKI Marco (1868–1928), orientalista polacco, n. a Plock da genitori ebrei, m. a Göttingen in Germania, dove era fuggito ancora giovanissimo per sottrarsi alle angustie spirituali del Ghetto. Si dedicò presto allo studio delle lingue semitiche. Dopo aver insegnato a Kiel e a Greifswald, fu promosso alla cattedra dell'università di Göttingen. Il suo nome è legato soprattutto alla questione della letteratura dei MANDEI (v.), ch'egli portò in primo piano con studi e versioni: *Das Johannesbuch der Mand.* (Giessen 1905, 1915), *Mandäische Liturgien* (Berlin 1920), *Ginza, der « Schatz » oder das grosse Buch der M.* (Göttingen 1925). I paralleli di questo « tesoro » mandaico con il pensiero cristiano e spec. con il IV Vangelo verranno poi molto sfruttati da Reitzenstein, Bultmann, Bauer, Schlier... Altre pubblicazioni di L. riguardano l'epigrafia semitica e gli scritti del MANICHEISMO (v.). Interessante è il suo *Auf rauhem Wege* (Göttingen 1927), dove, sotto forma anonima, L. narra della sua gioventù e dà utili notizie sugli Ebrei polacchi.

LIÉBART. v. LEOBARDO.

LIEBER Ernesto Maria (1838-1902), n. e m. a Camberg (Nassau), figlio dello scrittore e statista Maurizio (1790-1860). Compiuti gli studi di filosofia e diritto, diventò membro della camera prussiana dei deputati (1870), membro del Reichstag (1871) e, dopo la morte del Windthorst (1891), capo del Centro cattolico. Diresse e fomentò con mille iniziative il movimento politico e sociale dei cattolici, mentre in seno agli organi legislativi il prestigio della sua personalità si imponeva nella elaborazione delle leggi sociali, specialmente delle leggi finanziarie (1896) che passarono appunto col nome di « leggi L. ». — M. SPAHN, *E. L. als Parlamentarier*, Gotha 1906. — H. CARDAUNS, *E. L., der Werdegang eines Politikers*, Wiesbaden 1927. — H. SACHER in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VI, col. 564 s. — ENC. IT., XXI, 102. — v. KULTURKAMPF.

LIEBERMANN Bruno Franc. Leopoldo, alsaziano, n. a Molsheim, m. a Strasburgo (1759-1844), uno dei primi restauratori degli studi teologici in Germania. Ordinato sacerdote nel 1783, fu direttore spirituale del Seminario di Strasburgo, poi parroco zelantissimo a Ernolsheim. Esiliato per avere rifiutato il giuramento civile (1789), ritornò in parrocchia nel 1795, ma, accusato di cospirazione in favore del re contro il regime napoleonico, venne imprigionato (1804). Fu liberato (1805) per interessamento del vescovo di Magonza, Colmar, dal quale fu preposto al Seminario diocesano, essendo il L. stato bandito da Strasburgo. A Magonza insegnò diritto canonico, storia ecclesiastica, teologia pastorale e, dal 1812, teologia dogmatica. Nel 1823, richiamato dal vescovo Tharin, ritornò a Strasburgo e fu nominato vicario generale. Fu esempio di sacerdote e di studioso. Le sue *Institutiones theologicae* (Magonza 1819-27, 5 voll.), adottate in molti Seminari, sono un capolavoro di solidità, chiarezza e completezza. Si fa loro l'appunto di non difendere come certa l'infallibilità del Papa, ma respingono apertamente le dichiarazioni gallicane. Ebbero molte edizioni (Magonza 1870[10]) e giovarono assai a promuovere lo studio della sana teologia dogmatica, minacciata dall'imperversare del febronianismo e della mentalità illuministica, positivistica e razionalistica. Lasciò ancora *Predigten* (Magonza 1851-53, 3 voll.) e *Institutiones juris canonici* (ms.). Avviò la « scuola di Magonza », la quale, fedele al motto: *Christianus mihi nomen, catholicus cognomen*, ravvivò la cultura cattolica romana più tra il popolo che tra i dotti, liberandola dal complesso di inferiorità in cui era tenuta dalle correnti acristiane del tempo. Era suo organo la rivista *Der Katholik* fondata (1821) da Raess. Dalla scuola del L. uscirono uomini illustri nella Chiesa tedesca come KLEE (v.), LENNING (v.), il card. Giessel arciv. di Colonia, Raess vesc. di Strasburgo, Weiss vesc. di Spira. — J. GUERBER, Freib. i. Br. 1880. — A. SCHALCK in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 710 s. — HURTER, *Nomenclator*, V[3], col. 1079-83. — FR. SCHNABEL, *Storia religiosa della Germania nell'Ottocento*, vers. it., Brescia 1944, p. 73 s, 83, 89, 92, 246. — E. HOCEDEZ, *Histoire de la théologie au XIX s.*, I (Bruxelles-Paris 1949) 210 s, 227.

LIEBERTO, S. v. LIBERTO.

LIEBHARD Gioachino (1500-1574), di Bamberga, detto *Camerario* perchè l'ufficio di camerlengo della corte vescovile bambergese era ereditario nella sua famiglia, assai antica e nobile. A 13 anni cominciò a frequentare l'università di Lipsia, e già nel settembre 1513 venne promosso baccelliere. All'apparir di Lutero s'accese per lui di grande entusiasmo. Nel 1518 passò ad Erfurt, dove nel 1521 fu promosso *magister*; quindi fu a Wittenberg, dove divenne intimo di Melantone. Nel 1522 fece una visita ad Erasmo in Basilea. Dopo brevi soggiorni ad Erfurt, in Prussia ed a Bamberga, venne nominato professore di greco nella scuola superiore (1526)

recentemente fondata a Norimberga. Nel 1527 sposò Anna di Truchsess-Grünsberg: matrimonio non felice. Prese parte coi delegati norimbergesi (1530) all'assemblea di Augsburg, dove aiutò Melantone nella redazione della sua professione di fede. Nel 1535 passò a Tubinga, dove contribuì assai al rifiorire di quella università, finchè le continue lotte fra luterani e zuingliani lo amareggiarono tanto, che volontieri accettò (1541) un posto all'università di Lipsia, procuratogli da Melantone. Quivi gli fu assegnato lo stipendio (allora inaudito) di 2000 fiorini, con l'esenzione dalle tasse. Malgrado le sue simpatie per la Riforma, egli era uno spirito eminentemente conservatore, soprattutto in morale. Nel 1555 pubblicò a Basilea, senza nome d'autore, il suo più valido scritto: *Querela M. Lutheri seu somnium*, che è una severa e stringente critica del luteranismo. Dopo aver assistito nella sua ultima malattia e accompagnato al sepolcro il suo amico Melantone (1560), compì un viaggio a Vienna per trattare con Massimiliano II la riunione dei protestanti coi cattolici (1568), ma rifiutò di restare colà come consigliere imperiale. La sua vecchiaia fu tormentata da molti dolori morali e materiali.

Le sue 153 pubblicazioni sono in maggioranza filologiche Fu pure matematico, pedagogista, poeta fecondo. Conservano qualche valore storico anche i suoi vari lavori teologici e polemici.

LIECHTENSTEIN, piccolo Stato chiuso tra l'Austria e la Svizzera (v.), retto a monarchia costituzionale ereditaria. Superficie, 157 kmq. Popolazione (nel 1950), 13.571 ab., di lingua tedesca, quasi tutti (98 %) cattolici, ecclesiasticamente appartenenti alla diocesi di Coira. Capitale, Vaduz.

Conquistata l'indipendenza (1806), fece parte della Confederazione renana (1806-14), indi della Confederazione germanica (1815-66). Appartenne al territorio doganale austriaco (1852-1919), poi a quello di Svizzera (dal 1923), con la quale ha in comune posta e moneta. La Svizzera assicura la rappresentanza diplomatica e consolare del L. all'estero. — H. Bohatta, *Liechtensteinische Bibliographie*, Vaduz 1910. — P. Kaiser, *Geschichte des Fürstentum L.*, ivi 1923. — *L. Weg von Oesterreich zur Schweiz*, ivi 1946. — P. Raton, *L., ses institutions*, Paris 1949.

LIECHTENSTEIN (*Principe di*) Luigi (1846-1920), n. a Praga, m. a Vienna. Lavorò nella diplomazia a Londra e a Berlino fin dal 1873. Combattè il liberalismo e promosse riforme sociali secondo lo spirito delle encicleche di Leone XIII. Candidato del partito popolare conservatore cattolico (1878-1889), e del partito cristiano sociale (1895-1911), di cui fu anche capo (1910-1918) dopo la morte di K. Lueger, ha la gloria di essere stato tra i primi, i più operosi e benemeriti nella diffusione e nello sforzo di attuazione dell'idea sociale cristiana in Austria. Amava il popolo e le riforme propugnava come mete di giustizia, con tanto zelo che fu chiamato il «principe rosso»

LIERHEIMER Bernardo Maria, O.S.B. della Congregazione elvetica (1826-1900), n. ad Eichstätt, m. a Muri-Gries (Bolzano), sacerdote nel 1850, professore nel ginnasio di Monaco, predicatore per 10 anni nella chiesa di S. Michele. Entrato fra i Benedettini a Muri (1872), vi fu professore di teologia e bibliotecario, fino al 1891 quando passò al liceo di Sarnen. Pubblicò moltissimi *Sermones*, tradusse varie opere, fra cui quelle dello Scaramelli, curò la 21.ª ed. del Perrone, cooperò a varie riviste e lasciò numerosi manoscritti. — E. F. J. Müller in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VI, col. 567. — Hurter, *Nomenclator*, V², col. 2079.

LIESBORN (*Lisborn*, *Leesborn*, *Liesefontanum*, *Lysbernense* . . .), abbazia di monache O.S.B. nella Westfalia, fondata verso l'815, nel 1131 trasformata in monastero maschile. Dal 1465 fece parte della Congregazione di Bursfeld: allora fiorì molto nell'osservanza, nel culto dell'arte e della scienza. Verso il 1600 cominciò a decadere e si trascinò fino alla secolarizzazione del 1803. Oggi gli edifici monasteriali sono in mani private e la chiesa è parrocchiale.

Oltre a eminenti figure di abbati e di scienziati, L. può vantare una propria scuola artistica; diede nome al celebre pittore, conosciuto appunto come il «Maestro di L.» (sec. XV). Molti dei suoi tesori artistici andarono dispersi — L. H. Cottineau, I, col. 1607.

LIESSIES, abbazia O.S.B. nella diocesi di Cambrai, fondata nel 751 dal conte Viberto e da Ada sua sposa (secondo Vinchant), nel 764 secondo Mabillon, nell'800 secondo Gazet. Apparteneva in origine ai Canonici, ma dopo che, essendo stata distrutta dai Normanni e dagli Ungheri, fu ricostruita dal conte Teodorico d'Avesnes e Ada di Roucy, passò ai Benedettini (1085). Nel sec. XII fu abbastanza fiorente, poi decadde lentamente, finchè venne a rialzarla il santo abbate e celebre scrittore mistico Ludovico Blosio (1530-1566), i cui Statuti monastici servirono di modello anche ad altri monasteri del Belgio. L'influenza del grande abbate si fece sentire anche nel campo degli studi e nell'opera di ricostruzione degli edifici. Verso la fine del sec. XVII L. tornò a declinare: in piena decadenza la trovò la Rivoluzione francese che la soppresse nel 1791, la saccheggiò rubando, incendiando e vendendo il resto degli edifici. — L. H. Cottineau, I, col. 1607 s. — J. Peter, *L'abbaye de L.* (764-1566), Lille 1912.

LIETBERTO, S. v. Liberto.

LIETZMANN Hans (1875-1942), eminente storico ed esegeta tedesco, n. a Düsseldorf, m. a Locarno, professore nelle università di Jena, di Bonn e (dal 1924) di Berlino. Qui occupò la cattedra di storia ecclesiastica, benchè si fosse specializzato negli studi neotestamentari. Dal 1906 pubblicò il celebre *Handbuch zum Neuen Test.*, di cui fanno parte anche i suoi commentari a Rom (1928³), a I e II Cor (1931³), a Gal (1932³). Dal 1920 fu direttore del periodico *Zeitschrift für neutest. Wissenschaft*, cui impresse alto tenore scientifico con apprezzatissimi articoli. Successe ad Ad. von Harnack (v.) nella commissione della Preussische Akademie per la pubblicazione degli scritti dei Padri greci; con Pio Franco de' Cavalieri (v.) pubblicò gli *Specimina codicum graec. Vaticanorum* (1910); con G. Karo il *Catenarum graecorum catalogus*. Diresse pure gli *Arbeiten zur Kirchengeschichte* e i *Kleine Texte*. Tra i suoi lavori di indole storica sono molto noti: *Apollinaris von Laodicea* (Tübingen 1904), *Petrus und Paulus in Rom* (Berlin 1914, 1927²), *Messe und Herrenmahl* (Bonn 1926), *Wie wurden die Bücher des N. T.s heilige Schrift?* (Tübingen 1907¹), *Symbolstudien* (in *Zeitschr. für neutest. Wiss.*, 21 [1922], 22 [1923], 24 [1925], 26 [1927]; cf. J. de Ghellinck, *Patristique et moyen âge*, I, Bruxelles 1946, passim), *Einführung in das N. Test.* (Berlin 1949⁵), dove L., con H. Weinel,

rimaneggia profondamente l'opera di R. Knopf. Pur risentendo molto dei pregiudizi liberali, egli manifesta in parecchie questioni una tendenza moderata, come si vede anche nella sua ultima opera: *Geschichte der alten Kirche* (Berlin 1932–1938; vers. francese di M. Goguel, I, Paris 1950), in cui fa giustizia di alcune posizioni della critica indipendente, ad es. a riguardo dello GNOSTICISMO (v.); si è detto che egli voleva essere il « DUCHESNE (v.) della Germania »: cf. tuttavia un giudizio negativo di LEBON in *Rev. d'hist. ecclés.*, 1933, p. 969 s. — H. BORNKAMM, necrologio in *Zeitschrift* cit., 41 (1942) 1–12; v. ivi (p. 12–33) la bibliografia redatta da K. ALAND. — W. ELTESTER, *Der Beitrag der Geschichte zur Theologie: H. L.*, in *Theologische Literaturzeitung*, 68 (1943) 1–10.

LIEVENS Costantino, S.J. (1856-1893), n. a Moorslede nelle Fiandre, m. a Lovanio, gesuita dal 1878, tempra infaticabile di apostolo che si meritò il nome di « Saverio del Chota-Nagpur » (Indostan). Terminati gli studi e ordinato sacerdote a Calcutta (1883), si consacrò tutto, eroicamente, all'apostolato tra gli indiani. Trascinatore di masse al cristianesimo, trasformò la sua missione del Bengala occidentale in un campo dei più fiorenti. Dalla stazione di Torpa si lanciò nelle terre vicine; Ranchi divenne centro di irradiazione, ricco di opere non solo religiose e culturali, ma anche sociali. Con una volontà indomita, con pochi mezzi, ma con straordinaria confidenza in Dio, riuscì a portare alla fede quasi 100.000 infedeli, di cui 25.000 furon battezzati da lui stesso. Ci fu una crisi in questa crescenza; ma venne validamente superata, grazie alle qualità mirabili dispiegate da L. L'apostolo del Vangelo era anche l'apostolo della dignità umana: e tutto si spese per difendere i poveri indiani sfruttati dai bramini, dagli usurai, dai proprietari esosi dei terreni, per far trionfare la loro causa, per ottenere loro una migliore legislazione. L'enorme lavoro lo abbattè; richiamato in Belgio (1892) per ritemprarsi vi trovò invece il premio di una vita consumata a servizio totale del prossimo. — V. VAN TRICHT, *Le P. L.*, Namur 1896; vers. spagnola, Bilbao 1942³ (*De pastorcito a apostol*). — A. MARLIER, *Pater C. L.*, Lovanio 1929. — A. HUONDER, *Bannerträger des Kreuzes*, II (1915) 1–53. — C. TESTORE, *Il piccolo Saverio. Il P. C. L.*, Venezia, « Le missioni della Comp. di Gesù ». — J. RYAN, *A Sahib on the Ranchi Hills*, Trichinopoly 1928. — H. HAECK, *Un primato di conquista missionaria*, in *L'Oss. Rom.*, 7-II-1952.

LIFARDO, Santo, n. a Orléans da famiglia distinta, di professione avvocato, poi entrato a far parte del clero, visse alcun tempo solitario, forse sotto la guida di S. Massimino a Micy, e fu in seguito ordinato sacerdote. Con Urbicio, compagno di vita religiosa, fondò il monastero di Meung-sur-Loire, di cui fu abbate. Morì verso la metà del sec. VI. La traslazione avvenne nel 1104. Festa 3 giugno. — ACTA SS. *Jun.* I (Ven. 1741) *die* 3, p. 298-309; quivi è commemorato con Urbicio; si riporta la *Vita*, forse anteriore al IX sec., e una narrazione di miracoli — ANALECTA BOLLAND. XXIV (1905) 90 s.

LIGAMEN v. IMPEDIMENTI MATRIM., III 3.

LIGARIDES (*Pantaleone*, poi chiamato L.) **Paisios** (1609 o 1610-1678), n. a Chio, m. a Kiev. Nato e battezzato nel rito greco cattolico, passò (1623) nel Collegio greco di Roma, dove compì gli studi ecclesiastici, dimostrando tanto ingegno, zelo e laboriosità che si fondarono in lui larghe speranze per il progresso dell'unione delle Chiese orientali a Roma. Per questo scopo, ordinato prete (31-XII-1639), fu inviato (1641) da Propaganda nel Levante, con un emolumento di 50 scudi annui. Anzichè a Chio, si recò a Costantinopoli (giugno 1643), ove ottenne dal patriarca Partenio I il permesso di predicare, celebrare e confessare. Visto di mal occhio dal patriarca Giovannizio II, passò, col consenso di Roma, in Romania, dove si mostrò cattolico con Roma ma ortodosso con gli ortodossi, divenendo predicatore, confessore, teologo del principe di Valacchia. Quivi s'incontrò con Paisios, patriarca scismatico di Gerusalemme, che lo condusse seco nella Città santa (1651), gli conferì la tonsura monacale (mutandogli il nome di *Panteleimon* in quello di *Paisios*) e infine (14-IX-1652) la consacrazione episcopale col titolo di metropolita di Gaza.

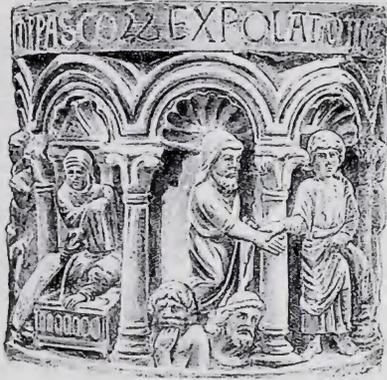
Nella professione di fede, aderì formalmente agli ortodossi, consumando l'apostasia, con grande scandalo dei cattolici. Fu invitato a Roma per giustificarsi. Non si presentò. E protestava continuamente la sua fede cattolica romana, non peritandosi di reclamare da Propaganda (1655, 1658) gli arretrati del suo stipendio, pur firmandosi arcivescovo di Gaza. Ben presto si ruppe con Paisios, che lo colpì d'interdetto (rinnovato poi anche dal successore di Paisios, Nettario).

L. ritornò in Valacchia (quivi lo incontrò nel 1656 Macario patriarca di Antiochia che rientrava da Mosca). Invitato in Russia (1657) da NICONE (v.), patriarca di Mosca, vi si recò 4 anni più tardi, con l'intento principale di far denari.

Favorito dallo zar Alessio Michailovič, che lo accolse come un profeta, ossequioso verso i grandi, del resto abbastanza furbo e spregiudicato per volgere a suo favore tutti gli eventi, divenne l'arbitro delle questioni religiose allora più agitate. Nicone, condannato da un concilio del 1660, invano sperò da L. un appoggio, e s'appellò a Roma. L., a forza di testimonianze tratte da scrittori greci, convinse lo zar e l'opinione pubblica che quell'appello era illegittimo e persuase lo zar a raccogliere in concilio i 4 patriarchi orientali, senza Nicone e contro Nicone. I patriarchi invitati non si presentarono, ma risposero con un « tomos » che un patriarca poteva essere giudicato e deposto da un concilio legittimo. Nicone abdicò (1665), ma trasmise allo zar le informazioni che aveva raccolto da un greco, Agatangelo, a carico di L.: costui aveva avuto una educazione latina, in più era stato interdetto dallo stesso suo patriarca di Gerusalemme, e, per colmo, si era presentato a Mosca con false lettere credenziali fabbricate in Moldavia da un certo Leontis. L. si difese negando gli addebiti; invocò perfino un tribunale di vescovi, davanti ai quali riuscì a sostenere la sua innocenza contro le testimonianze avverse di Agatangelo, presente alla riunione.

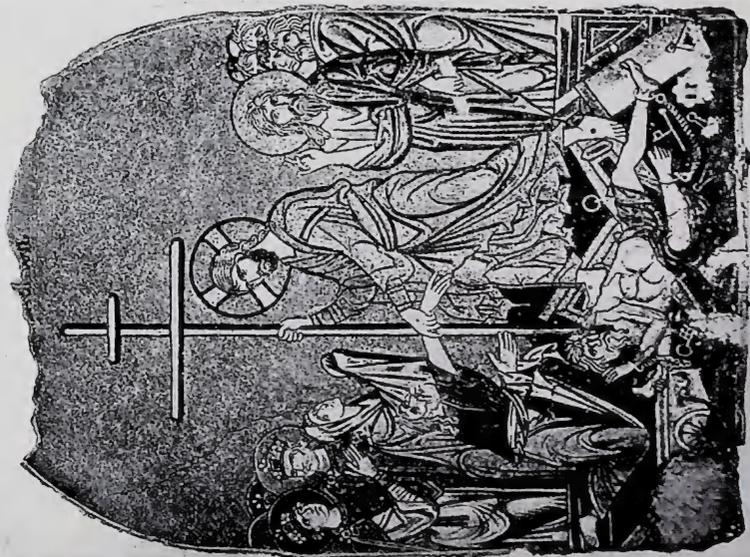
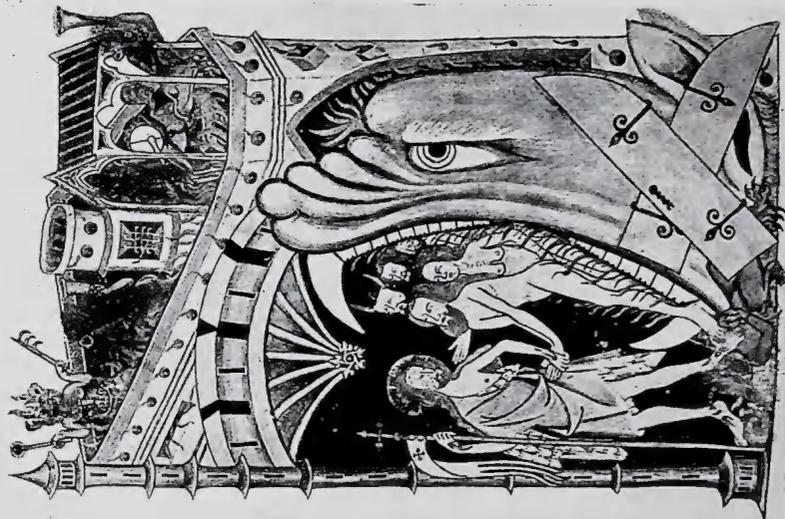
In questo frangente giunge notizia che i patriarchi Macario di Antiochia e Paisios di Alessandria sono in viaggio verso Mosca per giudicare Nicone. L. allora si fa passare per rappresentante del patriarca di Costantinopoli, Dionigi, mostrando una lettera recatagli da un certo Stefano, inviato di Dionigi. Lo zar, messo in sospetto, conduce un'inchiesta presso Bisanzio.

Risultò che la lettera di Stefano era un falso,

Miniature di un rotolo dell'*Exultet* (c. 1025), nell'Archivio della cattedrale di Bari.

La D. al L. (*Expoliatio inferi*) su una delle colonne del Ciborio di S. Marco (sec. VI), a Venezia, forse la più antica rappresentazione del mistero.

Musaico in S. Clemente a Roma (sec. IX). Secondo il Vangelo apocrifo di Nicodemo, Gesù prende la mano di Adamo, il demonio e la morte sono conculcati, come nella figura a lato.

Icona russa. Bottega del maestro Denis (Mosca, c. 1500). Galleria Tretiakov, Mosca.

Limbo (Discesa di Gesù ai)

Musaico (fine sec. XI) nella chiesa del monastero di Dafni. – Miniatura del Salterio di Salisbury (sec. XIV), alla Bibl. Naz. di Parigi.

D. F. V.

Limbo (Discesa di Gesù al)

Quadro del Tintoretto. Chiesa di S. Casiano, Venezia. (Fot. Alinari).

Quadro di A. Bronzino. Uffizi, Firenze.

Incisione di A. Dürer. (Fot. Girandon).

ma L., fingendosi ingannato dallo stesso Stefano, riuscì a conservare la fiducia imperiale. Giunti a Mosca (13-X-1666), i due patriarchi, manovrati da L., condannarono e deposero Nicone (12-XII-1666). La posizione di L. ne uscì fortemente consolidata. Casimiro, re di Polonia lo invitava (28-III-1668) a lavorare per riunire la Chiesa russa a Roma; e padre Scierecki, per incarico dello stesso Nunzio apostolico di Polonia, lo pregava (20-VI-1668) di conservare e fomentare nei due patriarchi orientali e nello zar le buone disposizioni verso l'unione.

Ma ecco che sulla fine del luglio 1668 arrivò a Mosca una lettera del patriarca Nettario di Gerusalemme, ove si informava lo zar: che L. era stato scomunicato da Paisios di Gerusalemme e dallo stesso Nettario: che L. si era presentato a Mosca con false credenziali fabbricate da Leontis: che il denaro offerto dallo zar a L. per la sua diocesi di Gaza, in realtà finiva nelle mani dei suoi nipoti di Chio: che L., ortodosso con gli ortodossi, era latino coi latini e percepiva dal Papa 200 scudi annui. Lo zar, forse per non sconfessare d'un colpo la sua protezione passata verso L. e la sua azione contro Nicone, sollecitò con preghiere e doni il patriarca di Gerusalemme a reintegrare L nella sua dignità.

Difatti Dositeo, successo a Nettario, in una lettera allo zar (arrivata il 4-I-1670), concedeva a L. l'assoluzione piena. Ma in una lettera privata a L. gli rinfacciava aspramente le sue colpe e nell'aprile 1671 lo colpiva con nuovo interdetto. Stavolta a nulla valsero i buoni uffici interposti presso Dositeo dal principe di Valacchia, pregato a ciò dallo zar. L. ebbe il permesso (13-II-1673) di recarsi egli stesso in Palestina a discolparsi.

Ma si fermò a Kiev. E cadde in disgrazia dello zar, che dapprima gli proibì di lasciare Kiev, indi (agosto 1675) lo richiamò a Mosca, per meglio controllarlo. A Teodoro, successo ad Alessio, L. ottenne il riconoscimento del titolo di zar da parte del Papa (1676). In compenso ebbe il permesso di ritornare a Gaza. Ma si fermò a Kiev, dove fu colto da morte.

Per gli scritti di L., v. V. Grumel in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 754-57. Segnaliamo soltanto l'opera *Sulla credenza dei greci e dei moscoviti circa l'Eucaristia* (ed. Migne, *La perpétuité de l'Eglise cath. touchant l'Eucharistie*, I, col. 1199-1223), composta nel 1666 dietro domanda del signore di Lilienthal, dove si afferma con vigore la presenza reale e la transustanziazione e, con prove scritturistiche e liturgiche, si confutano le opinioni protestanti circa una presenza semplicemente virtuale, simbolica, rappresentativa; quanto alle divergenze fra latini e russi, L. non segnala che quella, accidentale, riguardante il pane, azimo per gli uni, fermentato per gli altri.

L. fu apostata e scrisse in senso anticattolico della processione dello Spirito S. e del primato pontificio. Nullameno, per la sua educazione latina, ottenne in Russia alcuni buoni risultati, riconosciuti anche da Propaganda (1674): « egli corresse molti abusi, come quello di ribattezzare chi si univa alla Chiesa moscovita e ridusse a ben poca cosa le divergenze dei russi con i latini, poichè, circa la processione dello Spirito S., i russi s'accostano molto ai latini; e, benchè i russi non confessino il purgatorio, tuttavia ammettono che vi ha un terzo luogo, di purificazione, fra questa vita e il paradiso. Per queste opinioni, assai diffuse nel popolo, egli fu accusato di essere cattolico, benchè si mostrasse scismatico ». — V. Grumel, *l. c.*, col. 749-57, con bibl. — Legrand, *Bibliographie hellénique au XVII s.* (Paris 1894-1903), vol. IV, p. 8-61. — M. Jugie, *Theologia dogm. christianorum orient.*, I (Parigi 1926) 515, IV (ivi 1931) 509, 615.

LIGHTFOOT: — 1) **Giovanni** (1602-1675), n. a Stoke (contea di Strafford), m. ad Ely. Studiò a Cambridge e si diè quindi con gran passione alle lingue orientali. Fu uno dei primi che studiò a fondo il *Talmud* e la letteratura rabbinica, aprendo all'esegesi una nuova sorgente di lumi. La sua vita si divise fra le occupazioni scientifiche e la cura d'anime come pastore e predicatore. Nel 1643 fu nominato predicatore nella chiesa di S. Bartolomeo a Londra; come tale, nella riunione dei teologi a Westminster influì molto nell'impedire che s'introducessero innovazioni nel governo della Chiesa. Dal 1644 era parroco di Great Munden, nel 1655 ebbe la carica di vicecancelliere dell'università di Cambridge, e nel 1671 fu creato canonico di Ely, ove morì. Dei suoi scritti, quasi tutti riguardanti gli studi biblici, si ebbero molte edizioni complete. Notiamo quella curata da Giov. Leusden (3 voll., Utrecht 1699, con vers. latina delle parti inglesi) e quella curata da J. R. Pitman in 13 voll. (Londra 1822-25; è premesso un profilo biografico di L.). L'opera sua più importante è *Horae hebraicae et talmudicae* (nuova edizione in 4 voll., Oxford 1859). — D. M. Welton, *J. L. The english hebraist*, Leipzig 1878. — A. Regnier in *Dict. de la Bible*, IV, col. 252 s. — Enc. It., XXI, 116.

2) **Giuseppe Barber** (1828-1889), n. a Liverpool, m. a Bournemouth, studiò a Cambridge, dove tenne poi la cattedra di teologia dal 1861 (nel 1871 fu fatto canonico e predicatore di S. Paolo in Londra) e ancora dal 1875 fino al 1879 quando fu fatto vescovo di Durham. Nel 1870-80 fu membro della commissione per la revisione della versione inglese del N. Testamento. Emerse tra le più forti personalità della Chiesa anglicana del tempo: zelante pastore, cui si deve la riorganizzazione della sua diocesi, la fondazione della diocesi di Newcastle, la costruzione di parecchie chiese, la creazione di molte istituzioni scientifiche; grande oratore dall'eloquenza chiara, splendida, concettosa (i suoi *Sermons* furono raccolti in 5 voll., London 1890-91); esimio teologo e soprattutto esegeta e patrologo, le cui opere si consultano tuttora con profitto, come: *The apostolic Fathers* (4 tomi in 5 voll., London 1869, 1889-90²), suo capolavoro, ediz. ancora fondamentale di Clemente Rom., Ignazio e Policarpo); commenti a *Gal* (ivi 1865, 1890¹⁰), *Filipp* (ivi 1868, 1885⁹), *Col* e *Fil* (ivi 1875, 1884⁷), dove si illustra la figura e il pensiero di S. Paolo con abbondante materiale tratto dai Padri, dall'archeologia, dalla letteratura classica, e si inquadra l'Apostolo in felici sintesi storiche e dottrinali; in *Biblical essays* (ivi 1893) si riportano le sue note postume a *I* e *II Tess, I Cor, Rom, Efes*; *On a fresh revision of the english N. Test.* (ivi 1871, 1891³); *Notes on epistles of St Paul* (ivi 1895, 1904⁴); *Historical essays* (ivi 1895); *Essays on the work entitled « Supernatural religion »* (ivi 1889); *Leaders in the Northern Church* (ivi 1890). Dal 1854 al 1859 aveva pubblicato il *Journal of classical and sacred philology*. — Ne tracciarono

il profilo gli amici B. F. Wescott in *Expository times*, 1 (1889) 125-28 e A. Hort in *Dict. of nat. biogr.*, XXIII (1893) 232-40 e XI (1921-22) 1111-19. — W. Sanday in *Expositor*, 4 (1886) 13-29. — H. W. Watkins, London 1894. — G. R. Eden-F. C. Macdonald, Cambridge 1932. — *Dict. de la Bible*, IV, col. 253 s. — Enc. It., XXI, 116.

LIGNAC (*le Large de*) **Giuseppe Adriano** (1710-1762), n. a Poitiers, m. a Parigi. Passò dalla Compagnia di Gesù all'Oratorio, staccandosi infine anche da questa Congregazione. Per la sua varia cultura, per l'onestà e per i modi gentili si guadagnò gran fama; in un viaggio a Roma, fu accolto con distinzione da Benedetto XIV e dal card. Passionei. Seguace di Descartes e di Malebranche, in un tempo in cui prevalevano Locke e Condillac, ritoccò in vari punti la dottrina dei suoi maestri e difese la causa della metafisica, dello spiritualismo, della religione, combattendo l'empirismo, il sensismo, il materialismo anche sul terreno delle scienze naturali, in cui era discretamente versato. Scrisse di argomenti disparati, a detrimento della profondità. Oltre una memoria sui *ragni acquatici* (1748, 1799) e le *Lettere a un americano* sulla « Storia naturale » del Buffon (1751-56, 9 voll., ove si riprendono, con chiarezza e vivacità, gli errori filosofici, scientifici e storici di Buffon), si segnalano di lui: *Eléments de métaphysique tirés de l'expérience* (1753); *Possibilité de la présence corporelle de l'homme en plusieurs lieux* (1754, risposta alla sfida lanciatagli dal ministro protestante Bouillier: vi si difende la non-assurdità della presenza reale eucaristica); *Examen sérieux et comique du livre de l'esprit* di Helvétius (1759, 2 voll.); *Le témoignage du sens intime et de l'expérience opposé à la foi profane et ridicule des fatalistes modernes* (1760, 3 voll.); *Voie de praescription contre la bulle Unigenitus* (1743). Lasciò in ms. una *Analisi delle sensazioni*, e si crede che meditasse una prova della religione secondo il piano dei *Pensées* di Pascal. — F. Le Goff, *La philosophie de l'abbé de L.*, Châlons 1863.

LIGUGÉ, lat. *Locogiacum* (*S. Martino* di), monastero non lungi da Poitiers, fondato verso il 360 da S. Martino di Tours (v.), che lo resse poi per 15 anni. Conobbe gli orrori delle invasioni saracene, delle guerre dei duchi di Aquitania, delle scorrerie normanne. Restaurato nel sec. XI, nel 1307 ospitò Clemente V. Distrutto nella guerra dei 100 anni, venne riedificato poco dopo. Nel 1607 Paolo V ne soppresse il titolo, concedendone i beni ai Gesuiti. Il card. Pie, nel 1853, lo riaprì, chiamandovi i monaci O.S.B. di Solesmes. Cacciati i monaci nel 1880 e di nuovo nel 1902, vi ritornarono nel 1923.

L. è centro rinomato di studi liturgici e monastici. Pubblica la monumentale collezione *Archives de la France monastique* (45 voll. fino al 1948). — L. H. Cottineau, I, col. 1613. — H. Leclercq in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, IX, col. 1014-17. — P. Monsabert, *Le monastère de L. Etude historique*, Ligugé 1929 (p. XIII-289 con ill.).

LIGUORI (*de*) **Alfonso M.** e **LIGUORINI**. v. Alfonso M. de' L. (S.) e Redentoristi, Religiosi VI 9.

LILIENFELD (lat. *Campililium*, *Campus liliorum*), abbazia cistercense nell'Austria inferiore, fondata dal duca Leopoldo VI il Glorioso nel 1202 con monaci provenienti da Heiligenkreuz. Col tempo divenne importante, e alcuni suoi abbati coprirono la carica di cancelliere dell'imperatore. Anche nel campo degli studi e delle scienze produsse uomini illustri. Soppressa nel 1789 da Giuseppe II, fu subito ristabilita nell'anno seguente. Dal punto di vista artistico sono interessanti la chiesa e la sala capitolare. Oggi possiede una quarantina di monaci che si dedicano alla cura pastorale e all'insegnamento. — L. H. Cottineau, I, col. 1614. — P. Tobner, *Das Cistercienserstift L. in Niederösterreich*, Wien 1891.

LILIO (*Giglio*) **Luigi** (c. 1510-1576), n. non a Verona ma a Cirò (Catanzaro), medico e astronomo, al servizio del conte Carafa feudatario di Cirò. È noto quasi soltanto per la parte che ebbe nella riforma del Calendario (v.) introdotta da Gregorio XIII (v.). Infatti la sua opera *Compendium novae rationis restituendi Kalendarium*, morto il L., fu da suo fratello Antonio presentata al Papa, che l'accettò e ne attuò le proposte con la costituzione *Inter gravissimas* (24-II-1582). Egli non inventò le Epatte (v.), già usate in precedenza, ma le applicò al ciclo diciannovennale aggiungendo un giorno alla fine di ogni ciclo in modo da pervenire a un'equazione approssimativa degli anni solare e lunare. — Bibl. presso Enc. It., XXI, 146.

LILLA Giuseppe. v. Giuseppe delle Cinque Piaghe.

LIMBANIA: 1) Beata, figlia di Americo, signore di Barbania, Rocca di Corio e Rivara, consigliata da S. Guglielmo, fondatore dell'abbazia di Fruttuaria (S. Benigno), indusse il padre a fondare in Busano un monastero di Benedettine intitolato a S. Tommaso (1019). Fu essa medesima la prima badessa di quel monastero, dove morì.

2) **Santa** († molto prima del 1294), n. a Cipro, probabilmente da padre genovese stabilito in quell'isola, nobile, bellissima, dodicenne partì con la nutrice su nave genovese per prendere il velo monacale in Genova nel convento di S. Tommaso delle Benedettine, diretto spiritualmente dai Cistercensi. Quindi si ritirò a vita penitente in una grotta scavata dal mare nella rupe, sopra cui era stato eretto il monastero. Le sue reliquie erano già nel 1294 oggetto di culto, quando avvenne una ricognizione. Le ossa della Santa vennero raccolte in un'antica urna marmorea nella cripta di S. Tommaso. La testa, chiusa in un reliquiario d'argento, era portata solennemente dalla compagnia intitolata alla Santa il terzo dì festivo di Pentecoste; nel 1798 dalle Agostiniane, successe (1509) alle Benedettine nel possesso del monastero, venne trasferita nel convento di S. Sebastiano. Paolo V alle suore di S. Tommaso concesse l'ufficio di S. L. per il giorno 16 agosto; ma la sua festa si celebra il 18 agosto in Genova e il 6 sett. per tutto l'Ordine degli Eremitani di S. Agostino. — Acta SS. *Sept.* II (Ven. 1756) *die* 6, p. 784-800, con narrazione di *Miracoli* fatta da anonimo del sec. XVI. — Cappelletti, XIII, 357.

LIMBO (lat. *limbus* = lembo, orlo) è il soggiorno (luogo e stato) delle anime che, dopo la morte, non meritevoli dell'inferno, non possono (o non potevano avanti la Redenzione) entrare in paradiso (*limbus patrum*), o ne sono esclusi eternamente per il debito del solo peccato originale (*limbus puerorum*). La parola L., in questo senso teologico, si trova la prima volta nei primi commentatori di Pietro Lombardo.

Nei documenti ecclesiastici non si stabilisce l'ubicazione del L. Alcuni lo ritengono, anche per il senso etimologico di *orlo*, come parte estrema dell'inferno (così Dante).

La dottrina della Chiesa non è diffusa e dettagliata, ma sufficientemenie precisa. Il L. (dei bambini) è uno stato intermedio tra il PARADISO (v.) e l'INFERNO (v.), come il PURGATORIO (v.), ma, a differenza di questo, è eterno. Le anime vi soffrono la pena del danno (privazione della visione beatifica) e vi godono una felicità naturale nell'anima e nel corpo, secondo la più comune opinione teologica.

L'ultima formula dottrinale sul L. è dovuta a San Tommaso, il quale ha usufruito di tutta la precedente letteratura cristiana. Già Luca (XVII 22-23) aveva fatto accenno a questo soggiorno dei patriarchi e Giovanni III 4 aveva dichiarato i non battezzati recisamente esclusi dal regno di Dio. Il problema dei bambini morti senza battesimo interessò specialmente durante la controversia pelagiana. S. Agostino per tutti i morti senza battesimo non riconobbe altro luogo che l'inferno, con una pena *mitissima* per i bambini non battezzati. Presso gli altri Padri la dottrina è incerta, ma essi in generale richiedono per i bambini un trattamento diverso da quello dei dannati, prospettando quindi per loro uno speciale stato intermedio. Opera degli scolastici (S. Anselmo, Abelardo, Pietro Lombardo e Guglielmo d'Auvergne) è la precisazione del problema, accettata da Papi e teologi posteriori. Dopo San Tommaso, Bellarmino emerge per la sua dottrina agostiniana e tomista. I giansenisti credettero la fede nel L. una favola pelagiana e furono per questo condannati nella bolla *Auctorem fidei* di Pio VI.

È dottrina oggi comune che: *1)* Il *L. dei padri* o *dei giusti* fu una condizione speciale dell'età anteriore alla Redenzione di Cristo, ed accoglieva le anime dei giusti, migrate da questa vita prima della morte di Gesù; con questa morte le porte del paradiso vennero aperte, sicchè quel L. cessò di esistere, e le anime trapassate in grazia di Dio, a cui non rimaneva altro debito di pena da scontare, furono ammesse senza indugio ulteriore alla visione beatifica (costituz. *Benedictus Deus* di Benedetto XII, 29-I-1336, DENZ.-B., n. 456); — *2)* Il *L. dei bambini* morti senza battesimo esisteva prima di G. C., esiste tuttora, e durerà oltre il giudizio universale; — *3)* È da ritenere per fede che il L. dei bambini non è un luogo o stato di beatitudine soprannaturale (conc. Cartaginese XVI del 418, can. 3 secondo alcuni codici, DENZ. B., n. 102 nota 4; conc. Tridentino, sess. V, c. 4, DENZ-B., n. 791), mancando in esso la VISIONE BEATIFICA (v.); — *4)* Tuttavia non vi si patisce alcun'altra pena. Anzi da molti (Suarez, Lessio, S. Tommaso) si ammette in questo L. il godimento della felicità a cui è ordinata la natura umana non elevata all'ordine soprannaturale. In conseguenza, all'anima posta in questo stato è concesso il godimento della cognizione e dilezione naturale di Dio; nè, come ritiensi con buone ragioni, la toccherà alcuna mestizia per la privazione della visione intuitiva, di cui neanche avrà cognizione; — *5)* Quanto al corpo, esso, dopo la RISURREZIONE finale (v.), godrà del dono dell'impassibilità (diversa e inferiore a quella propria del corpo glorioso dei beati), in quanto la divina Provvidenza rimuoverà dal corpo risorto, ma non glorificato, ogni azione dissolvitrice degl agenti esterni.

BIBL. — Bolla *Auctorem fidei* di Pio VI, 28 VIII-1794, contro gli errori del sinodo di Pistoia, n. 26, DENZ.-B., n. 1526 — Cf. lettera di Giovanni XXII agli Armeni, 29-XI-1321, DENZ.-B., n. 3049. — v. i trattati teologici *De novissimis*. — A. GAUDEL in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 760-72. — v. DISCESA AL L.; INFERI, III; ABRAMO IV c (*seno di A.*); EXTRA ECCLESIAM *nulla salus*: INFEDELI, V (la salvezza degli I.). — T. M. MAMACHI, *De animabus justorm in sinu Abrahae*, Roma 1706. — CH. GSCHWIND, *Die Niederfahrt in die Unterwelt*, Münster 1911. — H. LECLERCQ in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, IX-1, col. 1049-54. — W. BIEDER, *Die Vorstellung von der Höllenfahrt J. Christi. Beiträge zur Entstehungsgesch. vom sog. Descensus ad inferos*, Zürich 1949. — FR. STEGMÜLLER, *Conflictus helveticus de L. patrum*, in *Mélanges J. de Ghellinck*, II (Gembloux 1951) 723-44 — J. DIDIOT, *Morts sans baptême*, Lille 1896. — W. STOCKUMS, *Das Los der ohne die Taufe sterb. Kinder*, Freib. i. Br. 1923. — L. BILLOT, serie di articoli in *Etudes* 1919-22. — A. MICHEL, *Encore le sort des enfants « morts sans bapteme »*, in *Ami du clergé*, 61 (1951) 97-101: la dottrina dei LL., difficoltà teoriche e pratiche della tesi (proposta da *Nouv. Rev. théol.* juin 1949) favorevole a un ipotetico supplemento di battesimo. — O. ROUSSEAU, *La descente aux enfers, fondement sotériologique du baptême chrétien*, in *Rech. de science relig.*, 40 (1952) 273-97. — Per le interpretazioni psicanalitiche della « discesa agli inferi », v. *Psyché*, 63 (1952) 1-5 (M. CHOISY), 6-23 (C. BAUDOUIN).

LIMENIO, Santo, greco di nascita, fu da EUSEBIO di Vercelli (v.), che lo conobbe durante l'esilio, condotto con sè, dopo la morte dell'imperatore Costanzo (361), in Italia come segretario. Successe a lui nell'episcopato (371). Ebbe l'onore di battezzare S. Ambrogio (30 nov. 374), che poi consacrò vescovo (7 dic.).

Nel 381 intervenne al sinodo di Aquileia e vi sottoscrisse la condanna dei vescovi ariani Palladio e Secondino. In Milano fu presente alle traslazioni dei SS. Gervasio, Protasio, Nazario e Celso. Papa Siricio confermò a lui l'ufficio di legato apostolico per l'Insubria, già conferito ad Eusebio. Fu sepolto nella cattedrale e fu venerato come Santo già dal sec. VI. È ricordato in un frammento d'epigrafe conservato nell' archivio della collegiata di S. Agata: vi è detto *ep. pientissimus*. — ACTA SS. *Oct.* IV (Bruxellis 1856) *die* 9, p. 565, *in praetermissis*. — UGHELLI, IV, 761. — CAPPELLETTI, XIV, 362 s. — LANZONI, II, 1039.

LIMINA Apostolorum (*Visitatio ad*). È la visita che ogni VESCOVO residenziale (v.), personalmente o per mezzo del coadiutore, deve fare ogni cinque anni a Roma per: 1) onorare le tombe dei SS. Apostoli; 2) rendere omaggio di ossequio ed obbedienza al Papa; 3) dar conto della propria diocesi. I vescovi di fuori d'Europa possono farla ogni decennio (CJC can 341).

L'stituzione di questa visita risale ai concili provinciali ed ai sinodi diocesani d'Italia, che si facevano a Roma due volte l'anno anticamente, in cui i vescovi davan conto delle loro diocesi. Fu determinata poi accuratamente da Sisto V (const. *Rom. Pontifices*, 20 dic. 1585), e definitivamente dalla S. Congr. Concist. col decr. *A remotissima*, 31 dic. 1905, poi regolata dal CJC cann 340, 341, 342.

Tutti i vescovi, tranne il caso di grave impedimento, sono tenuti alla V.; i VICARI APOST. (v.), per ovvie ragioni, possono delegare all'uopo un loro procuratore (can 299).

Per ogni ciclo di 5 anni, il primo anno è destinato alle visite dei vescovi d'Italia; il secondo ai vescovi di Spagna, Portogallo, Francia, Belgio, Olanda, Inghilterra, Svezia, Irlanda; il terzo agli altri vescovi d'Europa; il quarto ai vescovi d'America; il quinto ai vescovi di Africa, Asia, Australia ed isole adiacenti. — v. commenti al CJC, *De personis*. — F. CAPPELLO, *De visitatione Sanctorum Liminum*, Roma 1911, 2 voll. — A. LUCIDI, *De visit. SS. Liminum*, Roma 1883, 3 voll.

LIMITAZIONE: 1) degli armamenti. v. INTERNAZIONALE (*il problema*) II B e; GUERRA, PACE.
2) delle nascite. v. MALTHUS; MATRIMONIO; DEMOGRAFIA.

LINCEI e Nuovi Lincei (*Accademia*). v. ISTITUTI DI STUDI SUPERIORI, F 4.

LINDANO (*Van der Linden* o *Lindt*) **Guglielmo Damaso** (1525–1588), n. a Dordrecht, m. a Gand, uno dei più grandi controversisti del sec. XVI. Studiò a Lovanio (anche a Parigi), si fece ecclesiastico e si addottorò in teologia nel 1556. Era già professore di S. Scrittura e di pastorale nell'univ. di Dillingen, dal 1554 al 1557, quando, su proposta di Filippo II, fu eletto arcidiacono di Utrecht, commissario religioso per la Frisia e inquisitore (fino al 1569). Nel 1562 fu nominato vescovo della nuova diocesi di Roermond, ma potè insediarvisi solo nel 1569 per le accanite ostilità che si era attirate per la strenua difesa della fede contro gli errori del tempo e per la coraggiosa indefessa attuazione delle riforme tridentine. Raccolse molti sinodi diocesani, prese parte al conc. provinciale di Malines (1570). Gli avversari lo costrinsero a riparare a Madrid e a Roma (1578), dove ebbe l'amicizia del Baronio e buone accoglienze da Gregorio XIII. Riparò un'altra volta a Roma (1584), dove Sisto V lo nominò (1587) vescovo di Gand.

Lasciò una sessantina di opere di vario argomento (un catalogo di esse fu stampato a Bois-le Duc 1584), fra cui ricordiamo: *De optimo genere interpretandi Scripturas* (Colonia 1558); *Panoplia evangelica* (ivi 1559, 1563, 1571..., Parigi 1564, spesso stampata); *Dubitantius*, dialogo (Col. 1563); *Apologeticum ad Germanos* (2 voll., Anversa 1568, 1570–78); *Stromata pro defensione conc. Tridentini* (Col. 1575); *Psalterium vetus a mendis repurgatum et... illustratum* (Anversa 1567); *Missa apostolica, seu liturgia S. Petri... illustrata* (ivi 1588, Parigi 1595, e in « Maxima Biblioth. Patrum », II, p. 14-16); *Concordia discors* (Col. 1583).

BIBL. — E. VARENBERG in *Biographie nation. de Belgique*, XII, col. 1892 s. — P. CLAESSENS, *Corn. Jansénius et Guill. L.*, in *Annuaire de l'univers. cath. de Louvain*, XXXV (1871) 299-324. — ARN. HAVENSIUS, *Vita G. Lindani*, Colonia 1609. — HURTER, III^3, col. 187-89. — PASTOR, *Storia dei Papi*, IX, X, XII, v. indice analitico. — E. AMANN in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 772-76. — W. SCHMETZ, *Wilh. v. d. Lindt*, Münster 1927. — P. VAN BUYTENEN, *De friesche jaren van den « inquisiteur » Wilh. L.*, in *It beaken. Meidielingen fen den Fryske Akademy*, 3 (1941) 103-25: con nuovi documenti fa conoscere le circostanze della nomina di L. a inquisitore (1557), la sua attività e le ragioni del fallimento della sua missione in Frisia (che L. lasciò nel 1560). — E. JANSSEN, *Gul. L., Georgius Cassander en hunne correspondentie van a. 1563*, in *Publications de la Soc. hist. et archéol. dans le Limbourg à Maestricht*, 85 (1949) 311-32.

LINDEN Giacomo, S.J. (1853–1915), n. ad Heimersheim, m. ad Aquisgrana, gesuita dal 1874, sacerdote dal 1887, scrittore assai pregiato di catechistica e di apologetica. Sulla linea orientatrice del Deharbe, e talora sotto lo pseudonimo di Dr. G. Schmit, scrisse tra l'altro: *Der mittlere Deharbesche Katechismus* (1900), *Erweiterter Katechismus* (1895; 1929^{15}), *Kleine Apologetik* (1895; 1921^{11}), *Erklärung des Katechismus* (1911^{7}, 3 voll.), *Die Wahr heit der katholischen Religion* (1912; 1932^{8}). Tutte le sue opere incontrarono enorme favore in Europa ed ebbero molteplici edizioni e versioni, come quelle che segnano un avanzamento notevole nella metodica dell'insegnamento della religione. — TH. MÖNNICHS in *Lex. f. Theol, u. Kirche*, VI, col. 582.

LINDERATH Ugo, O.F.M. (1828-1906), fratello laico francescano dal 1854, scultore, n. a Gladbeck, m. a Düsseldorf. Frequentata l'accademia (1862-1865), lavorò indefessamente nel laboratorio del suo convento fino alla morte, lasciandoci parecchie pregevoli sculture, fra cui *La Madonna* e la *Via Crucis* della Chiesa francescana di Düsseldorf, alcune statue del collegio di S. Lodovico presso Dalheim.

LINDERBAUER Bennone, O.S.B. (1863-1928), n. e m. a Monaco. benedettino dal 1887, prete nel 1887, professore e superiore a Metten, insigne latinista (collaboratore al *Thesaurus linguae latinae*; preparò una grammatica del latino biblico), traduttore del *De scrupulis* di P. Ag. Gemelli, editore di *S. Benedicti Regula Monachorum*, Bonn 1928 Florilegium Patristicum, XII). — *Studien u. Mitteilungen zur Gesch. des Benediktinerordens*, 1929, 1-6.

LINDL Ignazio (1774-1834), n. a Baindlkirch (presso Augusta), m. a Barmen. Sacerdote dal 1799 e parroco del suo villaggio natio, eccitato dal suo cappellano Völk e dal Gossner, dopo un viaggio in Svizzera, nel 1812 aderì al pietismo e falso misticismo che parecchi sacerdoti diffondevano allora nella diocesi di Augsburg. Predicavano una fede sentimentale e fiduciosa, per la quale erano perdonati i peccati e Cristo veniva ad abitare nelle anime; negavano l'efficacia delle opere buone e il carattere espiatorio della S. Messa; rifiutavano il culto della S. Vergine; si consideravano i soli rappresentanti della Chiesa vera, interna, invisibile, ed aspettavano una prossima venuta del Signore. Ammoniti dall'autorità ecclesiastica, finsero di ritrattare i loro errori, ma in realtà continuarono a diffonderli. L. divenne fra essi uno dei più zelanti, ed essendo valente oratore, fece molti proseliti. Nel 1818, richiamato dall'Ordinario di Augsburg, ritrattò i suoi errori e rinunciò alla sua parrocchia, ottenendo quella di Grundemmingen. Ma quivi con maggior zelo prese a diffonder le sue dottrine, ottenendo un successo strepitoso in tutta quella regione. Persuaso che nè l'autorità ecclesiastica nè quella civile gli avrebbero permesso di fondare in Baviera una nuova Chiesa secondo le sue idee, passò con Gossner a Pietroburgo, e poi in un distretto assegnatogli dal governo russo nella Bessa-

rabia. Quivi lo seguirono varii fedeli, tra cui nove famiglie di Grundemmingen. Nel 1824 dovette col Gossner lasciar la Russia. Venuto a Lipsia, si fece definitivamente protestante. Ben presto si pose in discordia anche coi protestanti. Si era sempre tenuto in relazione coi suoi fedeli della diocesi di Augsburg per mezzo di numerose lettere pastorali. Fra gli scritti del L. ricordiamo: *Ueber die Sünde wider den Heiligen Geist*, Leipzig 1824; *Leitfaden zur einfachen Erklärung der Apocalypse*, Berlin 1826. — V. Thalhofer, *Beiträge zu einer Geschichte des Aftermysticismus... im Bisthum Augsburg*, Regensburg 1857.

LINDNER (*Tilianus, Sartoris*) Giovanni, O.P. († c. 1530), religioso, per più di 50 anni, nel convento di Pirna, è noto per l'opera *Onomasticum mundi generale*, edita in parte dal Menkenius in Script. Rerum German. II (Lipsia 1728). — *Bibl.* in *Lex. f. Theol. u. Kirche*, VI, col. 585.

LINDNER Pirmino, O.S.B. (1848-1912), n. a Innsbruck, monaco (dal 1885) e bibliotecario di S. Pietro di Salisburgo, dove morì. Raccolse in molti viaggi ricche fonti per la storia dell'Ordine. I suoi libri delle professioni sono indispensabili per la storia dei monasteri della Germania del Sud. Fra le sue opere principali ricordiamo: *Die Schriftsteller* benedettini bavaresi, dal 1750 (1880, 2 voll.); *Monasticon metropolis Salisburgensis* (1907-08, 2 volumi). — *Studien u. Mitteilungen zur Gesch. der Benediktinerordens*, 1912, 316-31.

LINDSAY: — 1) Giorgio Colin (1819-1892), n. a Muncaster Castle da cospicua famiglia, m. a Londra. Semplice laico, lavorò con la parola e con gli scritti per l'ortodossia anglicana; fondò la « Manchester Church Society » e dal 1867 era presidente della « English Church Union ». Per influenza del Newman si convertì (28-XI-1868) al cattolicesimo (seguendo l'esempio della moglie convertita nel 1866). In difesa della fede cattolica, lasciò tra l'altro: *The evidence for the papacy* con argomenti tratti dalla S. Scrittura e dalla prima antichità cristiana (London 1870; nella introduzione espone le ragioni della sua conversione); *De Ecclesia et Cathedra or the Empire-Church of J. Christ* (ivi 1877, 2 voll; la morte gli impedì di condurre a termine il III vol.). — J. Gillow, *Bibliographical Dict. of the english catholics*, IV, 243-47.

2) Wallace Martin (1858-1937), n. a Pittenweem (Scozia), m. a St Andrews, professore di latino a Oxford, a St Andrews, a Cambridge, insigne filologo e paleografo, cui si devono pregevoli studi concernenti specialmente il latino, come: *The latin language* (Oxford 1894); *Handbook of latin inscriptions* (ivi 1898); *Notae latinae* (Cambridge 1915); *Early latin verse* (Oxford 1922); *Palaeographia latina* (ivi 1922-29, 6 quaderni); *Monumenta palaeographica Veronensia* (Città del Vat. 1929-34, 11 fasc., in collaboraz. con E. Carusi); *Glossaria latina* (Parigi 1926-32, 5 voll); l'ediz. delle *Etimologie* di S. Isidoro (Oxford 1912). — Necrologio di H. J. Rose in *Bursians Jahresbericht*, 262 (1938) 15-28.

LINGARD Giovanni (1771-1851), n. a Winchester, m. a Hornby (presso Lancaster), eccellente storico cattolico. Iniziò gli studi nel collegio inglese di Douai (1782-93) e li terminò in patria, dove fu ordinato sacerdote cattolico (1795) a York. Insegnò filosofia naturale, morale e storia ecclesiastica nel collegio cattolico di Crookhall, col quale poi (1808) si trasferì nel collegio di St Cuthbert a Ushaw, donde passò (1811) alla cura d'anime di Hornby, non abbandonando gli studi storici e la polemica religiosa. Agli attacchi anglicani oppose 15 solidi trattati (1806-20), che raccolti in *A collection of tracts* (Londra) ebbero molta diffusione. La sua fama è legata ai lavori storici: *History and antiquities of the anglo-saxon Church* (Newcastle 1806, 2 voll.; 1845[3] molto aumentata; 1858[4] rielaborata....), dove si dimostra tra l'altro che la Chiesa d'Inghilterra fin dalle sue origini era dipendente da Roma; la grande *History of England* dalla prima invasione fino al 1688 (London 1819-30 in 8 voll.; 1849-51[5] in 10 voll., nuova ediz. 1920 ss), spesso ristampata, tradotta in varie lingue, continuata e compendiata da vari autori: opera classica, ammirabile per solidità, abbondanza e accuratezza di informazione, chiarezza di esposizione, acutezza e serenità di giudizio, ove si fa giustizia d'un gran numero di errori e di menzogne invalsi nella storiografia anglicana contro la Chiesa Romana. Eppure l'opera fu criticata dall'alto clero cattolico inglese nell'*Orthodox journal* e anche da teologi italiani capeggiati dal teatino p. Ventura. L'intervento personale del Papa impose silenzio alle calunnie di chi, senza mandato, si presentava come campione d'una pretesa ortodossia. Pio VII lodò la storia e, si dice, propose al L. la porpora, che la modestia dello scrittore ricusò; gli conferì invece la laurea in teologia, in diritto canonico e civile. Alle critiche il L. rispose vittoriosamente in *Vindication of the history of England* (1826-27). L'opera aprì gli occhi a molti anglicani in buona fede e fece avanzare di molto la causa dei cattolici verso l'emancipazione.

Segnaliamo ancora di lui: *A new version of the four Gospels* (London 1836, 1846), uscita anonima, con note critiche ed esplicative. — J. Gillow, *Bibliographical Dict. of the english catholics*, IV, 254-78. — M. Haile-E. Binney, *Life a. letters of J. L.*, London 1911. — J. H. Lancaster, Lancaster 1907. — B. Ward, *The eve of cath. emancipations*, London 1911 s, 3 voll. — Hurter, *Nomenclator*, V[3], col. 1296-98. — Altre indicazioni bibliogr. in F. W. Bateson, *The Cambridge bibliogr. of english literature*, III (Cambridge 1940) 879 s. — G. Culkin, *The making of L.'s history*, in *The month*, 192 (1951) 7-18. — *L. at Hornby* (R. L. Smith), *J. L. an Ushaw* (G. Culkin), *L. a. card. Wiseman* (D. Gwynn), in *The clergy Review*, 35 (1951) 294-301, 361-71, 372-86.

LINGENDES (*de*) Claudio, S.J. (1591-1660), n. a Moulins — da una famiglia donde uscirono in quel tempo il poeta Giovanni e Giovanni, vescovo di Mâcon (v. sotto), — m. a Parigi, rettore del collegio di Maulins, autore della pregevole operetta ascetica *Quelques advis pour bien vivre selon Dieu* (1660) e predicatore di talento (*Sermoni*, 1666, 3 voll.), la cui opera contribuì a bandire dalla sacra eloquenza il cattivo gusto che era di moda. — Sommervogel, V, 1845-48.

Era suo cugino Giovanni *de* L. (1595-1665), pure di Moulins, grande oratore, precettore (1619) del conte di Moret figlio naturale di Enrico IV, cappellano di Luigi XIII, vescovo di Sarlat (1642), trasferito poi (1650) a Mâcon, dove morì. Nel 1655 fu deputato all'assemblea generale del clero.

LINGUA (*Morale*). — 1) v. Bugia, Menzogna, Veracità, Ipocrisia, Simulazione....

2) v. Diffamazione, Ingiuria, Detrazione, Calunnia (sotto Fama), Falsa testimonianza, Imprecazione....
3) Bestemmia, Giuramento (e *Spergiuro*)...
4) Mortificazione (*della L.*).

LINGUA greca. v. Lingue liturgiche; Greco biblico, Koiné, Lingue bibliche, Versioni bibl. cf. anche Latina (*L. e letteratura*).

LINGUA latina. — A) v. Latina (L. e letterat.).

B) Il latino nella liturgia. v. Lingue liturg.

C) Il latino nelle versioni bibliche. v. Latina (L. e letter.), Versioni bibl.

D) Il latino di curia. v. Uffici di Curia.

E) Il latino nell'insegnamento delle scienze ecclesiastiche. v. Università e Scuole medievali.

Non è ancora chiusa del tutto la discussione se sia conveniente conservare l'uso della L. l. nell'insegnamento della filosofia e della teologia nei Seminari. In tutte le altre scuole per tutte le discipline già da molto tempo il latino è stato sostituito dalle lingue nazionali. Anche nelle scuole ecclesiastiche la L. l. ha abbandonato tutte le cattedre e resiste ancora qua e là solo per l'insegnamento della teologia e della filosofia. La conservazione del latino poteva poggiarsi su forti ragioni: *a*) il rispetto della tradizione e delle fonti latine del pensiero filosofico-teologico cristiano; *b*) la migliore penetrazione di quel pensiero, che fu esposto in latino; *c*) la insostituibile tecnicità raggiunta dal latino scolastico nel periodo della sua massima potenza espressiva; *d*) l'universalità del latino, che contribuisce a garantire l'uniformità e la stabilità del pensiero cristiano nel mondo; *e*) attesa la latinità della L. ufficiale della Chiesa e della liturgia, il latino nell'insegnamento rende più facile e più intimo l'accordo della scuola col magistero ecclesiastico e con la liturgia; *f*) il latino resterà sempre la L. unica preferibile negli istituti a carattere internazionale; *g*) del resto, se pur si discute sull'oportunità del latino per formare degli « allievi », il latino sarà sempre necessario alla formazione del « maestro » che non potrà ignorare le fonti latine della disciplina da lui insegnata.

Nullameno, ci sembrano più forti le ragioni in favore della L. materna. La quale: *a*) assicura una maggiore efficacia didattica all'insegnamento, poichè, per quanti sforzi si facciano, l'allievo e anche il maestro penseranno sempre nella loro L. materna e la comprensione di una esposizione latina sarà sempre per essi una, più o meno laboriosa e imperfetta, « traduzione » del latino in volgare; *b*) permette al pensiero classico di assimilare fatti e idee sconosciuti agli antichi e di tenersi al passo coi progressi delle scienze (fisica, chimica, geologia, astronomia, fisiologia, etnologia, linguistica...), che con estrema difficoltà e non senza goffaggine si potrebbero tradurre in latino comprensibile; *c*) consente al pensiero classico di uscire dal suo misterioso esoterismo, di rendersi presente nello spirito moderno e di concorrere alla creazione di una civiltà integralmente cristiana. Sicchè concludiamo con H. Meuffels (*Un problème à resoudre*, in *Revue néoscolastique*, 9 [1902] 199-212, 10 [1903] 24-42): « Eccettuato il caso, irrealizzabile per la generalità degli allievi, che il latino ritornasse la L. scientifica usuale di altri tempi, ed eccettuando sempre i luoghi dove il problema non si pone [come le università internazionali], noi siamo d'avviso che l'insegnamento elementare della filosofia, scienza umana e scienza difficile, si debba impartire nella L. materna: affare di buon senso, di ragione, di giustizia, e, malgrado le apparenze contrarie, di fedeltà agli esempi dei grandi scolastici stessi. Checchè ne dicano i profeti di mal augurio (si diviene tali per eccesso di prudenza come per difetto di convinzione), abbiamo in cuore delle grandi speranze. La filosofia scolastica, aggiungendo alla diritta orientazione, che le impone l'enciclica *Aeterni Patris*, il merito di preferire una volta di più il culto dell'antichità a quello della « routine », non mancherà di provocare di nuovo l'attenzione e la stima del mondo che riflette, e di riconquistare lentamente, ma sicuramente, la sua benefica influenza sull'insieme delle scienze umane. E sarebbe pur facile il trovare nella storia della filosofia contemporanea un fatto che conferma la nostra speranza: potremmo citare un centro di movimento tomista [l'università di Lovanio] dove la filosofia scolastica, essendosi liberata dalla L. tradizionale, entrò in uno stato incontestabile di prosperità e seppe imporsi all'attenzione benevola degli avversarii, senza perdere in nulla la fiducia dei suoi amici e la buona riputazione della sua ortodossia » (ivi, 1903, p. 39 s). Per l'insegnamento della teologia, le ragioni del latino sembrano più valide. Le istruzioni della S. Sede sono, peraltro, saggiamente larghe: « cureranno gli Ordinari che almeno l'insegnamento della teologia, sì dommatica che morale, e, *per quanto sarà possibile*, anche quello della filosia, *almeno in generale*, sia impartito in latino » (circolare della S. Congr. Concistor. 16. VII. 1912: AAS IV. 491-98; cf. *Enchiridion clericorum*, n. 876, 821, 1102, 1128, 1134, 1253).

LINGUAGGIO (Filosofia).

I. Nozioni.

II. L'origine del L.: *A*) Teorie biologiche (interiezioni); *B*) Teorie antropologiche (imitazione dei suoni naturali e dei suoni animali); *C*) Dottrine ontogenetiche (balbettio, L. infantile, canto, L. dei primitivi, reintegrazione del L. negli effetti da afasia, teoria sessuologica, L. gesticolato); *D*) Dottrina teologica e tradizionalismo; *E*) Dottrine filosofiche (innatismo, empirismo); *F*) Conclusioni.

III. Unità d'origine del L. (monogenesi, polig.).

IV. La « confusione » e la moltiplicaz. delle lingue.

I. Nozioni. Si suol definire un sistema di « segni ». È il meno che si possa dire di un fenomeno così complesso, che forma l'oggetto di parecchie scienze. La *fonetica* si occupa dei suoni vocali nelle loro manifestazioni fisiche e fisiologiche: la *linguistica*, della costituzione e dei caratteri dei diversi LL.; la *psicologia*, delle funzioni e del senso dei segni verbali nel complesso dell'attività interiore, soggettiva dell'uomo; la *sociologia*, del L. come mezzo di comunicazione fra gli individui.

A) Il punto di vista della psicologia razionale e sperimentale ci introduce forse più addentro nella natura del L. Infatti i segni, studiati in sè, isolati dalla loro significazione, ben poco ci dicono. I segni, che servono a due esseri per porsi in reciproco contatto, sono dei fenomeni, percepibili attraverso i sensi, che portano l'indicazione di qualche cosa di diverso dal dato percepito, e, dunque, evocano, per natura o per convenzione, la cosa indicata. Un grido, un gesto, uno sguardo sono segni naturali; una parola articolata, pronunciata o scritta, è un segno convenzionale; e segni convenzionali possono diventare anche quelli naturali quando il

loro significato sia definito per reciproca intesa. *Simbolizzazione* è il passaggio di un dato puramente fisico, fisiologico o strettamente percettivo, ad un compito di «segnale». Ora, per comprendere il L. nella sua natura, più che i caratteri dei suoni considerati isolatamente o in gruppi, importa precisare il «senso» che essi assumono nei riguardi del soggetto.

B) Il L. ha una duplice funzione: anzitutto serve per esprimere stati soggettivi, bisogni, tendenze: in secondo luogo, funge come veicolo per esprimere l'idea, cioè una rappresentazione universale degli oggetti concreti, che, dal punto di vista dei loro caratteri sensibili, possono essere notevolmente diversi. La parola, come espressione di idee, consente di dominare e aggruppare una grande varietà di fatti. La parola, a sua volta, staccandosi dagli oggetti e acquistando vita indipendente, diviene uno strumento a sè per lo svolgimento del pensiero, senza ricorso agli oggetti o alle loro immagini. È questo il così detto «pensiero verbale», che allarga illimitatamente il raggio della attività soggettiva, pur avendo bisogno di continuo controllo per non allontanarsi dalla realtà. La parola diviene strumento del pensiero, come il pensiero è necessario alla parola.

C) Si è ritenuto che la parola fosse sufficientemente definita come un segnale acustico, fisso e determinato, riconosciuto nella corrispettiva traccia cerebrale (engramma). Interpretazione troppo semplicista. Se ciò fosse, nessuno sarebbe in grado di comprendere gli altri, perchè mai la stessa parola ci si ripresenta cogli stessi caratteri fisici. Un cambio di intonazione della voce può dare ad una parola o ad una frase un significato ben diverso. Raffinati metodi di indagine (i metodi elettroacustici) permettono oggi la registrazione di suoni, di parole, di intere frasi nel modo più soddisfacente per le esigenze di uno studio oggettivo. È risultato che i caratteri fisici delle parole variano profondamente colla loro situazione nella frase, colle condizioni personali e di ambiente, pur mantenendo, entro certi limiti, il loro significato. Il significato, dunque, è irriducibile ai dati sperimentali.

D) La «parola» è il più perfetto dei segni che esprimono un'idea. L'idea è una nozione universale, e la parola anch'essa esprime sempre una nozione universale (anche i nomi proprii non sono che nomi comuni applicati ad una persona). La p. scritta (il L. grafico) esprime anch'essa un'idea (ed ha il vantaggio sulla p. parlata di parlare anche ai lontani: è un sostituto della p. che ha lo scopo di conservarne il significato oltre i limiti della audizione.

E) La p. è «voce articolata che esprime un'idea». È articolata, perchè risulta di vocali e di consonanti. Talvolta anche gli animali articolano la voce (ad es il pappagallo), ma essi non esprimono un'idea: possono esprimere con la voce le loro emozioni (*L. patognomico*), non già nozioni universali, che non hanno.

F) Il L. è naturale all'uomo, come prova il mirabile apparecchio vocale, ricevuto da natura a quest'uopo, l'istinto che l'uomo ha di usarne, la necessità che l'uomo sente di questo mezzo per sviluppare la sua intelligenza e la sua tendenza sociale.

G) Il primo L. doveva essere molto semplice; anche ora, accanto alle complicate lingue flessive ed agglutinative, vi sono le monosillabiche nelle quali nè si declina nè si coniuga, ma ogni monosillabo esprime un'idea. Alcuni popoli conservarono il sistema monosillabico, altri fusero tra loro quei primi monosillabi in parole più complesse, dove la radice si caricò di prefissi e di suffissi. Questa evoluzione fu determinata da molte cause, come il clima, che fa più aspro o più dolce il L., le nuove idee che suggeriscono nuove parole o nuovi significati, le metafore che trasportano le parole da un senso ad un altro, il bisogno di maggior precisione che introdusse ad es. gli articoli, l'istinto dell'economia che abbrevia le parole o fa sottintendere i sostantivi, certi difetti di pronuncia che si diffondono e si impongono come regola, la facilità di pronuncia che comanda il trasformarsi continuo di vocali e di consonanti. Il L. subisce perciò una continua trasformazione sia *fonetica* (forma dei suoni), che *morfologica* (grammatica e sintassi), e *semantica* (significato). Il L. porta i segni di un passato e serve solo per un determinato gruppo di uomini in un dato tempo. È quindi un fatto *eminentemente sociale*, che permette la formazione di un gruppo e di un sistema collettivo di riferimento (tradizione, costumi, ecc.).

H) La p., prima di essere eseguita per mezzo delle contrazioni muscolari della laringe, della lingua e delle labbra, deve essere immaginata dalla fantasia, poichè nella nostra fantasia rimangono allo stato latente o abituale tutte le immagini delle parole, o vedute o udite, che ancora ricordiamo. Che se per qualche anomalia cerebrale questa memoria non è più fedele, abbiamo il fenomeno della *disfasia*, pel quale il soggetto vorrebbe ricordare una parola e ne ricorda un'altra, e quindi un'altra ne pronuncia; ciò che, come eccezione, può accadere a chicchessia (*lapsus linguae*, che è a dir vero un *lapsus memoriae*). Questa parola immaginata però (o pensata, come male si dice) non è da confondere col *verbum mentis*, ossia con quella rappresentazione intellettuale della cosa che si dice concetto. È vero che siamo soliti accompagnare, anche in mente, il concetto con la p. che lo esprime, per cui il concetto richiama la p. e viceversa: il che diè luogo alle esagerazioni dei TRADIZIONALISTI (v.), De Bonald, Lamennais... Tuttavia il concetto è nella mente, la p. è nell'immaginazione, e, benchè a disagio, il concetto non solo può formarsi, ma può anche essere ripensato senza estrinsecarsi con la p.

II. L'origine del L. è problema insolubile, come ogni *problema storico* di origine, quando per «origine» si intenda il *fatto storico della formazione ed evoluzione del L.*: una tale origine sfugge tanto all'esperienza nostra, quanto alla dimostrazione deduttiva o inferenziale (la quale, in materia storica, al più può soltanto escludere ciò che a priori, per principii generali, non si può ammettere). Invece, come *problema teoretico metafisico*, ha una soluzione, quando per «origine» si intenda il *principio metafisico causativo*, il quale fonda la *possibilità* e la *necessità* del L., e senza il quale il L. sarebbe impossibile. La distinzione dei due significati del concetto di origine è molto spesso trascurata dai teorici dell'origine del L., ai quali avviene, dunque, di presentare come *principio causativo* del L. ciò che è soltanto il materiale fonico che l'uomo, spinto da quel principio a creare il L., potè utilizzare nella *formazione storica* del L.; dalla maggior parte delle teorie si apprende non già *perchè* l'uomo parla, ma, al più, *come* l'uomo inizia a parlare. Nullameno, avvertito questo equivoco,

si possono trarre da tutte le dottrine elementi preziosi per la soluzione del problema di origine.

A) ***Le teorie biologiche*** considerano il L. come una delle reazioni riflesse, spontanee, inconsapevoli, necessarie, con le quali l'uomo manifesta esteriormente i suoi stati emotivi: il L. gesticolato è un movimento espressivo riflesso, come la gesticolazione animale; il L. fonico è un suono espressivo riflesso, come un grido di paura od una interiezione, reazione involontaria a uno stato irritativo, come la tosse, lo starnuto, il gemito, il ruggito (dicevano di epicurei). Difatti, la parola è accompagnata e completata con manifestazioni espressive spontanee (atteggiamenti mimici, suoni inarticolati), che possono considerarsi stadi originari del L.; il bambino si esprime dapprima con reazioni foniche e mimiche riflesse, che lentamente evolvono verso il L. intenzionale; si conservano tuttora molte somiglianze fra le figure del L. evoluto e i suoni espressivi spontanei, come le interiezioni... Queste opinioni ebbero larga cerchia di seguaci, come Condillac, Darwin, Spencer, Madvig (1842), E. B. Taylor (1866), R. Regnaud (1887), Th. Ziehen (1898), O. Jespersen (1882), W. Jerusalem (1907), H. Höffding (1912), W. Wundt, W. Bechterew (1913)...

Qualunque sia la somiglianza tra espressione emotiva e L., bisogna riconoscere che il L. è incommensurabile con siffatta espressione, la quale dunque non può essere, non dico il principio causativo, ma neppure la preforma o la protoforma del L. Gesti e suoni riflessi sono manifestazioni e *sintomi* di stati affettivi, senza scopo di stabilire una mutua comunicazione e comprensione col prossimo. La quale, invece, è la ragione propria del L., che non è solo sintomo indicativo ma anche e soprattutto *simbolo intenzionalmente comunicativo*. Ciò avvertiva già Descartes nel *Discours de la méthode:* « Non si deve confondere la parola con i movimenti naturali che manifestano stati passionali e che possono essere imitati dalle macchine nonchè dagli animali ». E Herder: « Non so nascondere la sorpresa che provo nel costatare come dei filosofi, che dovrebbero ricercare nozioni chiare, abbiano pensato di spiegare il L. umano derivandolo dai gridi emotivi. Forsechè non sono cose del tutto diverse? Tutti gli animali e anche i pesci muti manifestano le loro sensazioni, ma non v'è alcun animale, per quanto perfetto, che presenti anche il minimo segno di L. umano. Si modelli e si educhi fin che si vuole il grido animale, ma nessuna intelligenza utilizzerà questi suoni; e io non vedo come un fatto regolato da una legge di natura, possa divenire il L. dell'uomo, che è l'espressione della sua volontà » (*Ursprung der Sprache*, 1772, p. 24).

Beninteso, i suoni espressivi spontanei poterono essere utilizzati dall'uomo e adottati nella formazione del dizionario linguistico, come pietre informi nella costruzione dell'edificio (G. Révész, p. 36), ma essi poterono diventare L. solo quando ricevettero dall'uomo ciò che non avevano, cioè un valore proprio nominale, verbale o qualitativo, designante oggetti, azioni, eventi, sentimenti, idee..., e furono innalzati a mezzi di mutua comprensione. Così il sorriso di un infante è semplice moto espressivo quando è un riflesso spontaneo del suo stato di benessere; diventa L. (mimico) solo quando con esso il bimbo intende comunicare coi circostanti, notificando ad essi la sua gioia o chiedendo ad essi la loro simpatia. E si badi a non lasciarsi trarre in inganno da facili equivoci: dal fatto che l'espressività del bimbo evolve dalle reazioni istintive al vero L. comunicativo, lungo una linea continua senza fratture, non si può concludere che le due forme espressive siano uguali per natura, nè che la seconda sia generata dalla prima. Da ciò si vede che, quand'anche si volesse applicare al primitivo questa linea evolutiva — il che non si concede, per la semplice ragione che il primitivo non era nè foneticamente nè intellettualmente un bambino! — non sarebbe ancora provato che l'apparizione del L. è « spiegata » adeguatamente dai suoni istintivi. « La tesi che la parola è derivata dal grido resterà vaga e priva di significato fino a quando non si sarà dimostrato come ciò che non ha senso possa poi avere senso » (R. Hoenigswald, *Philosophie u. Sprache*, 1937, p. 18). Se il grido è la « causa » adeguata del L., perchè mai gli animali, che da millennii e millennii gridano, non hanno ancora imparato a parlare? Vero è che la segreta radice del L. è la vita intellettiva-volitiva dell'uomo, che magari utilizza quel grido (e tanti altri mezzi espressivi), ma trasformandolo in strumento simbolico di comunicazione sociale. Per questa vita, negata all'animale e presente, benchè provvisoriamente latente, nell'infante, l'animale è incommensurabile con l'infante: l'animale non parla e non parlerà mai perchè è *incapace di parlare;* l'« infante » non parla ancora, ma è *disposto e destinato a parlare.*

In particolare, si fece gran conto delle ***interiezioni***, cui fu affidato l'incarico di generare il L. Così Epicuro, Rousseau, W. Wundt, M. Müller, L. Geiger, L. Noiré, W. Bechterew... Ma di contro, si ripete: le interiezioni o non sono vero L., e allora non si vede come possano costituire la forma originaria del L.; o sono vero L., e allora sono L. non per se stesse, bensì per un fattore diverso sopravvenuto ad esse, nel qual caso questo fattore, non già le interiezioni, merita di essere considerato il principio del L. Difatti le int. non sono per se stesse un L.: *1*) sono espressioni involontarie di stati affettivi e non comportano alcuna intenzione di comunicare col prossimo; *2*) Inoltre, non somigliano nemmeno foneticamente al L., che dovrebbero generare, poichè, ad es., non sono articolate; *3*) sono forme senza storia, senza evoluzione, rigidamente fisse nella loro struttura fonica, nella loro funzione e indicatività, mentre la parola dimostra una larghissima plasticità; *4*) esse tanto poco son riducibili al L., che intervengono solo quando il L. vien meno, cioè quando, per esprimere stati emotivi intensi, ci mancano efficaci fonemi linguistici: ed è incongruo sostenere che il L. è una trasformazione delle forme interiettive, attesochè il L. non ha forme equivalenti alle inter., e conserva le inter. senza modificarne la struttura e la funzione. Del resto, ovviamente, rimarrebbe sempre da spiegare *come* le inter. si siano *trasformate* in L.: quale sia la nuova « forma » da esse assunta: e quale « principio » ve l'abbia introdotta. Questo principio sarebbe più giustamente l'« origine » del L., e le int. apparirebbero, semmai, come semplice materiale fonico adottato da quel principio e investito di quella forma.

B) ***Le teorie antropologiche***, a spiegare il L. invocano non tanto e non soltanto processi biologici, comuni anche agli animali, ma piuttosto processi caratteristici dell'uomo.

Si vedrà che la vera teoria antropologica per spiegare appieno il sorgere del L. deve far luogo alle attività spirituali, intellettive e volitive, tipiche dell'uomo. Senonchè, da una parte il malvezzo empiristico positivistico che rifugge dall'introdurre realtà non riducibili all'osservazione empirica, dall'altra la legittima aspirazione scientifica di scoprire gli elementi empirici che entrano nella formazione del L., suggerirono diverse dottrine, che possiamo riassumere nella categoria di *imitazione*. Si disse, dunque, che l'uomo ha costituito il L. imitando i suoni naturali e, in particolare, i suoni animali.

a) *Dottrina onomatopeistica*: l'uomo ha creato il suo L. limitandosi a osservare i suoni naturali e a riprodurli con le onomatopee. Leibniz, forse per primo, notando le radici comuni a lingue diverse, ha supposto l'esistenza di una lingua primitiva costituita da onom. H. Steinthal (1871, 1877) all'inizio pensava che l'emissione di on. era istintiva, riflessa, involontaria, necessaria («teoria dei riflessi»): nell'uomo primitivo ogni percezione particolare era associata a un particolare suono onomatopeico e lo provocava per riflesso (con che la sua spiegazione rientrava in quelle biologiche). Ma era facile avvertire che l'uomo, subendo un'impressione, può anche tacere! Sicchè in seguito Steinthal riconobbe il carattere «intenzionale» volontario dei fonemi onomatopeici, pur senza rinunciare alla teoria onomatopeistica.

Per essa, dunque, l'apparizione del L. sembra dovuta al puro caso: l'uomo, per farsi comprendere, si limitò a spiare i suoni naturali e a riprodurli con le sue facoltà mimiche vocali, poichè on. non è che imitazione di suoni. Certamente, esiste un istinto imitativo dei suoni, ma quest'istinto si limita a riprodurre in copia conforme un suono modello e non conferisce affatto alla copia un significato simbolico per cui possa designare una realtà e servire alla comunicazione; cioè, l'imitazione non trasforma il suono naturale in «parola». Che se lo trasformasse in parola, bisognerebbe concludere che quell'«imitazione» non è più semplice «imitazione» o riproduzione onomatopeica, bensì creazione operata da una potenza diversa dalla semplice facoltà mimica. Sicchè sembra più giusto riconoscere che l'origine del L. dovrà attribuirsi non già all'onom., bensì a quella potenza che conferì alle onom. (e a tanto altro materiale fonico) il valore significativo e comunicativo di «parola» e di L., che esse, per se stesse, non avevano. L'on. per se stessa non è nè un prelinguaggio, nè un protolinguaggio, perchè non è L.: «il L. comincia quando l'on. cessa» (Jos. Schmidt), cioè quando compare l'attività intellettiva che sostituisce o riduce il compito dell'imitazione, dà valore simbolico al materiale vocale tratto dalla natura o dalle proprie capacità creatrici, e innalza l'onom. alla dignità di «parola» umana. Del resto, si sa, l'onom. è ripetizione di suono naturale prodotto da un oggetto (ad es., quando cade, o si spacca, o si muove); e, se l'onom. è l'origine del L., come avrebbe fornito al L. il modo di esprimere oggetti non associati a rumore? oppure i sentimenti intimi che non fanno rumore? Infine, l'onom. non fa che imitare, dipingere, e come potè originare il L. che sa anche affermare, negare, ragionare, dubitare, chiamare, interrogare...?

Così ridotte le pretese della teoria, non troviamo difficoltà ad ammettere che l'accennata potenza creatrice del L. abbia utilizzato a scopo comunicativo anche le onom. Le quali difatti si incontrano nel L. dei bambini e degli adulti, benchè la loro frequenza nel dizionario non sia quale vogliono gli onomatopeisti; in questi limiti le onom. poterono avere una funzione notevole nella «preistoria» del L. e, come figure sonore completive, anche nella «storia» passata e attuale del L.

b) *L'imitazione dei suoni animali* ebbe pure qualche favore come spiegazione del L. Essa afferma che l'uomo trasse il suo L. dalle abitudini vocali degli animali; e quindi suppone che gli animali viventi presso l'uomo avessero un L. proprio. (E difatti L. Boutan, Kellog, R. M. Yerkes, B. W. Learned, G. Schwidetsky, Maday, R. L. Garner, L. L. C. Faidherbe ... compilarono dizionari del L. dei cavalli, delle scimmie).

Di contro, è ovvio osservare: *1*) L'uomo disponeva di suoni espressivi almeno quanto l'animale, e non si capisce perchè prendesse a prestito le sue espressioni dagli animali. E, poi, da quali animali? e come le espressioni animali poterono costituire il L. umano, che non è fatto di grugniti, di belati, di ruggiti, di miagolii...? *2*) La supposizione di un L. animale è gratuita e decisamente falsa. La psicologia animale e umana mostra che nessun suono animale merita il nome di L. nel vero senso umano sopra definito: nell'animale mancano i fonemi articolati del L. umano; le vocali e le consonanti non sono le nostre; manca la costruzione grammaticale e sintattica, manca la «composizione» del discorso e la sua divisione in parti diverse; i suoni animali sono figure sonore fisse, immutabili, senza evoluzione, non appresi dall'ambiente ma ereditati dal passato e trasmessi al futuro senza modifiche apprezzabili, e in particolare non hanno quasi per nulla la variabilità individuale e locale che presenta il L. umano; non c'è rapporto tra suono animale e significazione, potendo uno stesso suono esprimere bisogni diversi e uno stesso bisogno esprimersi con suoni diversi; soprattutto manca alle fonazioni animali lo scopo intenzionale della comunicazione e della mutua comprensione: non sono creazione ed eco sonora di una attività intellettivo-volitiva, quale è, invece, il L. umano. Si può concedere ai linguisti evoluzionisti che esista qualche parentela fra suoni animali e L. umano quando si badi soltanto al *materiale fonico*; ma quando si consideri *l'intenzione di comunicare* propria del L. umano, questo appare assolutamente originale e irriducibile al cosiddetto (mal detto!) L. animale.

A controprova sta il fatto che nessun animale è in grado di «comprendere» il L. umano. Si fa gran chiasso degli animali «ammaestrati» a «comprendere» e ad «eseguire» i desideri e i comandi dell'uomo. Già Hobbes, Locke, Descartes, Leibniz... osservavano, ed oggi è provato, che l'animale può «eseguire» l'ordine dato dall'uomo con la parola o col gesto, ma non «comprende» per nulla il «significato» della parola o del gesto, cioè non comprende il rapporto (intenzionale nell'uomo) tra la parola o il gesto e la cosa o l'azione voluta dall'uomo: la parola o il gesto (quali che essi siano) è per l'animale un semplice stimolo condizionato che, grazie a una esperienza moltiplicata dall'ammaestramento, si è associato in lui a un'azione o a un oggetto; cosicchè, dinanzi a quello stimolo, l'animale reagisce inconsapevolmente per un «riflesso condizionato», come il cane di Pavlov che

emetteva saliva al semplice suono di una campanella, dopochè questo suono (stimolo condizionato) con ripetute esperienze si era associato nel cane alla visione della carne (stimolo proprio della salivazione).

Ond'è che il mal detto L. animale non può essere l'origine, nè la forma preistorica del L. umano, perchè non è L. Il L. resta *proprietà* esclusiva dell'uomo, impegnando le attività intellettiva e volitiva caratteristiche dell'uomo: ed è fatto capitale nella psicologia del L. che tanto più l'uomo è uomo per lo sviluppo delle sue facoltà spirituali di comprensione e di appetizione, tanto più è perfetto il suo L.; il quale, appunto, sorge là dove l'uomo cessa di essere regolato soltanto dagli istinti puramente sensitivi e comincia a regolarsi « secondo la ragione » che gli suggerisce il fine e la scelta dei mezzi giudicati atti al fine.

C) ***Le dottrine***, che diremo ***ontogenetiche*** tentano di chiarire la *forma primitiva* del L. con gli elementi emersi dallo studio dello *sviluppo attuale* (od ontogenesi) del L.

a) Il ***balbettio*** o chiacchiericcio infantile è proposto da alcuni come la forma arcaica del L.: è infatti un vero tirocinio della parola e fornisce la base articolatoria ereditaria, comune, da cui potrebbero essere derivate le parole prime, come in effetto da esso derivano le parole mondiali « mamma », « papa », « dada » ...

Senonchè, anche qui si ha da osservare che il chiacchiericcio infantile non è L. in senso proprio e preciso, destinato a stabilire contatti con le persone vicine, ma semplici suoni, involontari e inconsapevoli, espressivi di stati affettivi o, al più, semplici ripetizioni imitative di figure sonore riuscite al bambino una prima volta. E se il balbettio inf. non è L., non può essere la forma originaria del L. Nulla ci autorizza a supporre che tale fosse il L. primitivo, poichè l'uomo « primitivo », del resto creato dalla nostra fantasia ipostatizzante, non era un bambino, avendo a disposizione un organo di fonazione e uno spirito logico più sviluppati che non siano nel bambino: « e non è possibile concepire un uomo organicamente e spiritualmente pronto per scoprire il L. e tuttavia privo di L. » (W. WUNDT). È vero che l'uomo nel costituire il L. potè trarre qualche elemento fonico dai primi suoni infantili (ciò insinua l'uniformità dei termini che presso tutti i popoli designano, ad es., i parenti), e può essere vero, in generale, che le parole prime usate per designare le cose prime utilizzino i suoni pronunciati per istinto (e quindi i suoni infantili, che sembrano i più facili perchè si credono più rispondenti alla struttura morfo-fisiologica dell'organo vocale: Whitney, Jespersen, Sievers, Sayce, Murray, Van Ginneken . . .): ma con ciò non si spiega ancora *perchè* l'uomo ha creato il L. e come ha trasformato quei suoni istintivi in « parole », bensì semmai si fa soltanto una descrizione presuntiva dei *primi elementi* coi quali fu costruito il L.

b) Che il ***L. infantile*** sia il paradigma del primo L. umano è asserzione che merita tutte le osservazioni fatte sopra. Inoltre si badi che il bambino parla un L. solo *dopo averlo appreso;* e la facoltà linguistica *passiva* (capacità di ricevere e di intendere il L. degli adulti e quindi di comprendere il rapporto tra la parola usata dagli adulti e la cosa da essi designata con la parola) può esistere nel bambino prima che compaia in lui la facoltà linguistica *attiva* di usare le parole apprese. Ora, ovviamente, il L. infantile non può essere il L. primitivo, perchè il vero primitivo non aveva a disposizione un L. già formato da apprendere e da usare; nel primitivo le facoltà linguistiche attiva e passiva dovevano agire simultaneamente. Al più, dunque, si potrà concedere, in via di ipotesi di lavoro, che l'ontogenesi del L. infantile sia in grado di fornire qualche lume sulla filogenesi del L. umano (W. Stern 1922, Fr. Kainz 1943).

c) Che ***il canto***, non già la parola, costituisse il L. arcaico fu idea cara ai Greci, riesumata e corredata di apparato scientifico da Darwin, il quale trova l'origine del L. nei richiami armoniosi che gli uomini cantavano a imitazione del canto degli uccelli. Così anche H. Spencer, O. Jespersen (1884). Senonchè, daccapo, il canto non è L. e non può essere l'origine del L. Il canto ha fini, forme, leggi proprie: è espressione di stati emotivi intensi, che a sua volta intensifica gli stati emotivi, ed ha uno scopo anche se nessuno ascolta, mentre il L. è espressione di idee che mira alla comunicazione. Che se proprio si vuol ammettere la priorità del canto sulla parola, resterà sempre da spiegare perchè e come il canto sia divenuto parola.

d) ***La lingua degli attuali popoli primitivi*** sarebbe lo specchio del L. arcaico, la lingua-radice o lingua-madre. Certamente, se i popoli detti PRIMITIVI (v.) fossero davvero primitivi, i loro idiomi fornirebbero preziose indicazioni sul vocabolario e sulla struttura del L. in uso nel primo stadio dell'umanità. Ma i popoli cosiddetti primitivi hanno una lunga storia evolutiva e il loro L. non può più rappresentare il L. originario dell'uomo. La « semplicità » delle loro lingue rispetto alle nostre è soltanto apparente o, almeno, relativa al concetto di semplicità assunto: esse amano le precisazioni concrete usando una parola propria per ogni particolarità e quindi hanno una ricchezza lessicale e morfologica che sgomenta. Dalle osservazioni di questa teoria etnologica si può ricavare la probabile presunzione che la lingua primitiva desse la prevalenza alle espressioni concrete delle cose prime comuni e che la evoluzione di essa consistesse nella progressiva prevalenza del pensiero astratto sulla percezione concreta.

e) ***Il ritorno del L. nel malato di afasia motrice*** o anartria fu pure proposto come schema del processo di formazione del L. La patologia del L. mostra che, dopo il periodo di afasia totale, segue un periodo agrammaticale con frasi composte da una sola parola, indi gradatamente un periodo paragrammaticale, fino alla reintegrazione totale del L. Queste tappe evolutive si applicano a un individuo malato o immaturo (si riscontrano in certa misura anche nella formazione del L. infantile), ma non si vede perchè si debbano applicare al primitivo, che non era nè malato nè immaturo. Non si vede perchè il primitivo, integro di natura, avendo scoperto le desinenze flessionali e verbali e le preposizioni, se ne sarebbe poi servito in modo erroneo, come fa l'afasico per causa di malattia (H. Head 1926, A. Gelb 1937).

f) ***La teoria sessuologica***, secondo cui tutte le radici dei vocaboli e un gran numero di vocaboli (detti primitivi) hanno una significazione sessuale (designando organi ed atti sessuali), potrà forse chiarire come si costituì il dizionario primitivo, ma non tocca per nulla il problema dell'ori-

gine del L. Del resto, sembra che lo studio del vocabolario sessuale non sia per recare gran giovamento allo studio dell'evoluzione linguistica, la quale è comandata dal bisogno di sempre più perfetta comunicazione col prossimo, mentre la comunicazione in materia sessuale o si evita per riserbo o si attua in modi diversi dalle parole. Ond'è che forse è vero il fatto contrario a quello affermato dalla detta teoria: la sessualità ha certamente anche nel lessico un'importanza pari a quella che ha nella vita umana, ma si vuol dire che i vocaboli sessuali, lungi dall'essere i primi vocaboli e radici degli altri, sono piuttosto vocaboli metaforici e quindi applicazioni secondarie di termini che in primo luogo designano gli oggetti comuni.

g) **Il gesto** (L. gesticolato), si dice, avrebbe preceduto il L. sonoro e l'avrebbe generato (W. Wundt, H. Spencer, Allport, Paul, Stout, Van Ginneken . . .). Ma la priorità del gesto sul fonema è largamente inverosimile. Non si capisce perchè mai l'uomo, disponendo di un organo vocale, che è lo strumento più generale e più efficace di espressione, non se ne sia servito e abbia preferito per un certo tempo esprimersi con i movimenti del corpo, che, si sa, richiedono grande spirito di invenzione, sono ambigui, di ridottissima applicabilità e, comunque sia, non valgono a comunicare nelle tenebre o con persone lontane. Perfino gli animali, che pure non dispongono di organi vocali e di potenza logica quali sono nell'uomo, si esprimono con suoni emotivi che, presso alcune specie, come gli uccelli, sembrano addirittura prevalere sul gesto. Se l'animale, il bambino, il sordomuto si esprimono prevalentemente coi gesti, è perchè, per diverse ragioni, non dispongono di mezzi che consentano loro di esprimersi meglio. Ma l'uomo primitivo non era nè animale, nè infante, nè sordomuto!

Tchang-Tcheng-Ming (1933) e Van Ginneken (1939) a sostenere la priorità del gesto sul fonema traggono argomento dal fatto che la scrittura geroglifica chinese, egiziana, sumerica, ispirata alle figure del gesto, precedette il L. sonoro, il quale « compare nella storia non prima del 3500 a. C. » (Van Ginneken). Fatto fittizio o, quanto meno, bisognevole di prova: chi crederà che l'umanità fosse muta per millenni e millenni fino al 3500 a. C., mentre creava comunità e civiltà? Comunque sia, che la scrittura geroglifica pittorica ispirasse ai gesti i suoi segni grafici, non significa affatto che allora non fosse in uso il L. orale.

Infine, foss'anche vera, la teoria della priorità del gesto non farebbe che proporre quale fu la *prima forma* del L., ma non spiegherebbe ancora la *causa* del L., e non spiegherebbe ancora *come* quei gesti siano stati poi tradotti o trasposti in suoni significativi; se bastasse il gesto a generare il L. fonico, perchè mai gli animali, che da sempre gesticolano, non hanno ancora imparato a parlare?

La psicologia dell'ontogenesi del L. dimostra che il L. gesticolato e il L. sonoro compaiono simultaneamente. (Si dirà che il bambino, muove le braccia, le gambe . , . prima di parlare, ma quei gesti precedenti la parola non sono « linguaggio » diretto alla comunicazione: diventano L. gesticolato intenzionale significativo solo quando compare anche la parola o almeno, se il bambino è muto, la maturità richiesta dalla parola: W. Stern 1922, R. Vuyk 1940). Comparsa la parola, il gesto si conserva in funzione di ausiliario (e forse l'esperienza, sulla quale poggia la dottrina, è proprio che gli uomini ricorrono ai gesti quando la loro lingua non è compresa dagli interlocutori). È più verisimile, dunque, che i due tipi di L. esistessero da sempre contemporaneamente completandosi a vicenda; e si evolsero insieme (beninteso, su linee diverse) fino a quando il L. fonico, più universale ed efficace, prese il sopravvento, pur senza mai escludere il L. dei gesti mimici e pantomimici. I due tipi sono diverse espressioni di un unico pensiero che, con F. H. Cushing, possiamo chiamare « concetto manuale » quando è espresso dal gesto, e « concetto verbale » quando è espresso dalla parola.

D) **La dottrina teologica** considera il L. come dono di Dio. Nulla di più vero: Dio è il crocicchio a cui fanno capo tutte le strade della realtà cosmica e umana (Jules Simon). Postulando la causalità di Dio, si risolve il problema dell'*origine* del L., intesa l'origine non già come *L. originario* bensì come *causa del L.* Senonchè si tratta ora di decidere *come Dio è causa* del L.

Dio è soltanto causa *mediata, remota* del L. in quanto è causa della natura umana intellettiva volitiva, che immediatamente produce il L.

Il Tradizionalismo (v.), invece, esclude la causalità umana nella produzione del L., il quale viene presentato come oggetto di una speciale rivelazione *immediata* fatta da Dio ai primi uomini. Infatti, per il tradizionalismo, l'uomo non può formare le idee di cose immateriali, nè le idee universali di cose materiali senza già possedere il L.: in altre parole, il L. è il necessario presupposto all'esercizio dell'intelletto nelle sue funzioni di apprensione, di giudizio, di raziocinio.

Perciò il L. non può essere creato dall'intelletto umano, il quale, al contrario, presuppone l'esistenza del L. In particolare, per inventare la lingua, l'uomo, secondo il tradizionalismo, dovrebbe già conoscere le leggi fondamentali e tutto l'ordine della lingua, e ciò suppone l'esercizio della riflessione e del raziocinio, che, come s'è detto, suppongono già esistente il L. Nè si dica che il L. si formò lentamente per parti, poichè il L. è, al contrario, un tutto unico, le cui parti debbono tutte esistere insieme. Del resto, il L. non poteva essere inventato dall'uomo nè singolarmente nè collettivamente: non dall'individuo, poichè egli non poteva farsi intendere dai suoi simili se questi già non possedevano il suo L.; non da molti individui insieme, poichè questi non potevano accordarsi sulla costituzione della lingua se già non possedevano una lingua comune che permettesse loro di intendersi e di accordarsi. Sicchè solo una rivelazione immediata di Dio poteva dare all'uomo primitivo il L.: rivelazione speciale, ma non soprannaturale, bensì *naturale*, essendo il naturale complemento della creazione della natura intellettiva, e *necessaria ipoteticamente* in quanto necessario complemento della creazione libera della natura intellettiva.

In questa dottrina dei tradizionalisti, precorsa da Platone, Suessmilch (*Beweis dass die erste Sprache ihren Ursprung allein vom Schoepfer erhalten habe*, 1767), Hamann, Sicard..., è facile sorprendere un bel pacchetto di errori. Il più radicale è il credere che il L. sia talmente necessario al pensare che l'uomo non possa pensare senza la parola. Che la lingua sia utilissima allo esercizio e quindi allo sviluppo dell'intelletto è indubbio: *1*) l'intelletto per agire ha bisogno di

fantasmi sensibili, e i fantasmi dei vocaboli (uditivi o visivi secondochè i vocaboli siano parlati o scritti) sono tra i più chiari, semplici pur nella loro varietà, uniformi eppure flessibili, e quindi tra i più facili e i più adatti alle analisi e sintesi mentali; *2*) i vocaboli sono anche *segni* e, come tali, sono i segni più facili, univoci ed efficaci, i più adatti a incorporare il pensiero, quindi a trasmetterci il pensiero passato e a conservarlo per il futuro; *3*) come fantasmi e come segni giovano assai anche alla *memoria* dei concetti, dei giudizi e dei raziocinî, perchè più facilmente si ritengono, si associano, si riproducono. Ma che la lingua non sia necessaria al pensare è altrettanto indubbio: i vocaboli possono agire sull'intelletto solo quando già esiste nell'intelletto l'idea chiara e distinta della cosa significata dal vocabolo e del rapporto tra il segno e la cosa significata dal segno. Il che è confermato dall'esperienza quotidiana, dove appare che: *1*) pensiamo moltissime cose senza dare ad esse un nome e, talora, senza sapere neppure qual nome dare ad esse; *2*) ci ricordiamo spesso di alcune idee e non ci ricordiamo dei vocaboli relativi; *3*) la rapidità della concezione, del giudizio, del raziocinio è superiore alla velocità della riproduzione fantastica e vocale delle parole relative; *4*) di parecchi stati interni abbiano conoscenza ma non abbiamo l'espressione; *5*) il travaglio della espressione letteraria e poetica testimonia questa priorità e superiorità della conoscenza sulla manifestazione verbale: il pensiero risolve sempre questa difficoltà di espressione o creando vocaboli nuovi o dando nuovi significati (metaforici) a vocaboli disponibili, il che appunto mostra che il pensiero non è schiavo della parola ma è il creatore della parola.

Contro i tradizionalisti (e gli empiristi sensisti antichi, o moderni come Geiger, L. Noiré), per i quali l'intelletto nasce dal L., basterà dunque richiamare che: *1*) il pensare è prima del parlare, attesochè la parola è espressione di un pensiero, senza il quale la parola non è espressione di nulla, puro fenomeno gutturale, e quindi non parola, sia per chi parla, sia per chi ascolta; *2*) nessuna ragione dimostra che il L. dovesse comparire tutto insieme in blocco, mentre, al contrario, tutto fa presumere che avesse inizi imperfetti e che si evolvesse lentamente secondo le leggi della natura umana; *3*) il primitivo potè creare il L. traendo il materiale fonico da diverse fonti (imitazione dei suoni animali e naturali, capacità creatrice personale) e facendosi comprendere dal suo prossimo o perchè il suono era naturalmente legato a una cosa e quindi poteva essere segno della cosa per chi conosceva la cosa e il suono, o perchè egli stesso conferiva al suono una significazione convenzionale indicando col gesto la cosa che intendeva significare col suono.

La dottrina tradizionalistica, vera come spiegazione *mediata* del L., è falsa o, quanto meno, inutile come spiegazione immediata del L.: l'intervento diretto di Dio può essere comodamente sostituito dall'attività normale delle potenze umane.

E) Altre **dottrine filosofiche** riconoscono nell'uomo la causa immediata del L. In vario modo, peraltro.

a) La **teoria innatistica** o *enfitistica* o *dell'omogenesi* pone il L. come innato, dato all'uomo bell'e fatto dalla natura (quindi dal creatore della natura: in questo punto l'innatismo si accosta al tradizionalismo); venne usato dall'uomo secondo le circostanze, senza concorso dello sforzo creativo intenzionale e senza scelta consapevole. Così Steinthal, W. von Humboldt (in certa misura), Max Mueller, E. Renan, W. Wundt, D. van Lennep, Mauthner... Diceva RENAN: « Dopo dieci anni di nuovi studi io persisto a credere che il L. s'è formato d'un sol colpo ed è uscito istantaneamente dal genio di ciascuna razza » (*De l'origine du langage*, Paris 1858[2], p. 16). Inventare il L. sarebbe stato impossibile come inventare una facoltà (ivi p. 92); « è assurdo considerare come scoperta l'applicazione che l'uomo ha fatto dell'occhio alla visione, dell'orecchio all'audizione, e non è meno assurdo considerare invenzione l'uso della parola come mezzo di espressione » (ivi, p. 90); « dal primo giorno » il L. fu un mezzo di intesa, completo nella sua struttura, nelle sue formule e ricco di espressioni, il che mette fine a tutte le discussioni sulla sua preistoria (ivi, p. 83) Per WUNDT (*Die Sprache*, II, p. 605 ss), il L. non dipende dalla intenzione e dalla scelta volontaria, ma è rigorosamente determinato dal grado di evoluzione della coscienza e dalle circostanze: una necessità intima fece trovare all'uomo l'espressione adeguata ai pensiero; l'uomo non dovette sforzarsi di trovare la parola, perchè ogni parola si presentava a lui spontaneamente senza il concorso della sua volontà.

b) Per la **dottrina empiristica** (qui « empirismo » non è l'empirismo gnoseologico) il L. è tutto acquisito, conquistato, trovato (*teoria dell'invenzione*) dal pensiero creativo e dalla volontà tesa nello sforzo di comunicazione. Così Hobbes, Condillac, D. Tiedemann, Herder, Darwin, Fr. v. Schlegel, Taylor, L. Geiger, Carus, Madvig, Breal, Michelet, Paul, MARTY. Quest'ultimo, in polemica con Wundt, sostenne che ogni passo della formazione del L. è *volontario e cosciente*, e la parola è uno strumento creato dal travaglio intenzionale intellettivo e volitivo per la manifestazione della vita spirituale (*Ueber den Ursprung der Sprache*, 1875). La forma estrema di questo empirismo è la teoria dell'invenzione proposta per la prima volta forse da D. TIEDEMANN (*Versuch einer Erklärung des Ursprungs der Sprache*, 1772): all'inizio, appena che gli uomini, abbandonato lo stato solitario animale, si raccolsero in società, si esprimevano probabilmente con gesti; ma non tardarono ad avvertire la insufficienza di un tale L. gesticolato. Costatarono che certi sentimenti provocavano l'emissione di suoni, e costatarono che gli animali ne traevano partito. Che c'era allora di più naturale che mettere a profitto questa scoperta e utilizzare i suoni come indicazioni o segni dei loro pensieri? Per FR. VON SCHLEGEL, poi, il L. è una scoperta della coscienza intima, non costituitasi lentamente ma scaturita in blocco con tutti i caratteri essenziali delle lingue (*Philosophie der Sprache*, 1830).

c) Anche qui la verità sembra stare *in medio*. Nessun innatista potrà negare che, almeno dopo gli inizi che ci sfuggono, l'evoluzione del L. è opera cosciente di individui e di generazioni; ognuno può costatare in se stesso che il bisogno di farci meglio comprendere provoca un lavorio spirituale consapevolmente inteso a trovare parole e frasi adeguate allo scopo di esprimere idee e affetti. Lo stesso WUNDT, alla fine, nella formazione del L. fu co stretto ad ammettere, accanto alle « creazioni in-

volontarie regolari », anche le « creazioni volontarie eccezionali ».

D'altra parte, se l'iniziativa personale e l'invenzione intenzionale sono evidenti nella costituzione del L. impedendoci di vedere in esso una fatalità infallibile e inconscia come un fenomeno meccanico o un riflesso biologico, è pure evidente che l'uomo, con tutti i suoi sforzi, non avrebbe potuto nè scoprire (nè apprendere), nè usare il L. se non avesse già posseduto, prima di ogni parola, la *facoltà innata* di scoprir la parola, di apprenderla e di usarla. Inoltre (e lo stesso MARTY, di fronte alle critiche di Wundt, fu costretto a correggere alla fine il suo estremo volontarismo, *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik u. Sprachphilosophie*, 1908), sembra evidente che i primi tentativi fatti dagli uomini per intendersi, pur essendo volontari ed elettivi, non erano comandati da un piano sistematico preordinato di creare una lingua per tutti i secoli venturi; l'intenzionalità delle prime creazioni linguistiche è così, giustamente, ristretta dal Marty: « un individuo o più individui fecero i primi tentativi di utilizzare una parola per farsi comprendere, non pensando certamente all'avvenire o a persone lontane, ma unicamente preoccupati del piccolo cerchio dei loro interlocutori e della breve durata del loro trattenimento. Questi tentativi, essendo animati dal desiderio di comprensione, erano propriamente *atti di volontà* e anche *di scelta*... e, secondo il risultato, si lasciava cadere o si conservava lo strumento usato... E ciò che fu accettato da tutto il cerchio, si conservò come elemento relativamente stabile della lingua comune, oggetto di una utilizzazione abituale. Ma questa scelta di mezzi utili si faceva *senza piano*: ognuno contribuiva alla formazione del L. non pensando che ai bisogni presenti » (ivi, p. 628). E si potrebbe spingere oltre questa concessione riconoscendo che, accanto alle parole trovate con sforzo intenzionale e con riflessione, molte parole dovettero offrirsi all'uomo involontariamente, istintivamente come *materiale fonico naturale*, lasciando all'uomo solo il compito cosciente di dare ad esse un significato e quindi di trasformarle in « parole ». Ed è verosimile che nel primo periodo della formazione del L. il determinismo abbia alleggerito di molto lo sforzo volontario della ricerca dei vocaboli, che invece diresse l'evoluzione posteriore del L.

F) *Conclusioni.* Nelle discussioni precedenti sono già stati toccati i principî della **soluzione** del nostro problema.

a) Se per « origine » del L. si intendono le *cause estrinseche produttrici del L.*, par chiaro che la causa prima o remota, mediata, è *Dio*, creatore della natura umana, mentre la causa seconda o prossima, immediata, è la stessa *natura umana* in quanto intellettivo–volitiva, socievole, dotata di facoltà organiche vocali. Più precisamente: *1*) la *causa finale* o scopo del L. è il bene della comunicazione col prossimo, richiesto dalla naturale tendenza sociale dell'uomo; questo bene, come fine presente nell'intenzione dell'intelletto, muove (attraendo) l'appetito sociale della volontà, la quale, a sua volta, muove se stessa a volere quel bene e muove tutte le potenze impegnate al raggiungimento di esso. « Quia homo est animal naturaliter politicum et sociale, necesse fuit quod conceptiones unius hominis innotescerent aliis, quod fit per vocem. Et ideo necesse fuit esse voces significativas ad hoc quod homines invicem convivererent » (S. TOMMASO, *In Periherm.*, l. I, lect. 2). Cf. S. GREG. NISS., *Contra Eun.*, PG 45, 975 ss; S. AGOSTINO, *De ordine*, II, 12, n. 35, PL 32, 1001. « Il bisogno contattuale [di contatto e di comunicazione], come lo chiama G. RÉVÉSZ, è la base necessaria dell'inizio, dello sviluppo e della differenziazione delle forme sociali » e in particolare del linguaggio (p. 224); — *2*) *la causa efficiente* del L. è, insieme ma sotto diversi aspetti, l'intelletto, la volontà, l'organo vocale. Infatti la parola come *fenomeno fonico* è prodotto dall'organo vocale; la sua *significazione* simbolica è costituita (e appresa) dall'intelletto (attraverso il fantasma sonoro del vocabolo); *l'uso di essa* come mezzo pratico di comunicazione è opera della volontà che sceglie la parola e una data parola tra i mezzi liberi di comunicazione. Da un altro punto di vista: l'*intelletto* muove la volontà presentandole il bene della comunicazione adeguato al suo « bisogno contattuale »; la *volontà* muove l'intelletto a elaborare la parola come mezzo di comunicazione; scelta la parola, muove l'*organo fonico* a pronunciarla. Tutte queste potenze, come potenze naturali, sono *innate*, indipendenti dalla volontà nella loro essenza ed esistenza, ma dipendenti dalla volontà e quindi *volontarie* nel loro esercizio.

b) Se, invece, per « origine » del L. si intendono le *cause intrinseche costitutive del L.*, si risponde assegnando la loro *causa materiale*, che sono i suoni nella loro natura fisica, e la *causa formale*, che è la significazione simbolica dei suoni. Donde derivi la significazione (*forma*), s'è già detto sopra: dal principio intellettivo–volitivo (« oratio significat ad placitum, idest secundum institutionem humanae rationis et voluntatis, sicut omnia artificialia quae causantur ex humana voluntate et ratione », S. TOMMASO, *In Periherm.*, l. I, c. 4, lect. 6). Donde derivi il materiale fonico (*materia*), che sarà poi investito di significazione, si può dire con certezza solo *in generale* assegnando le fonti *possibili* del L., quali sono: 1) la ripetizione di suoni istintivi umani (interiezioni, gridi, vocaboli infantili...) o l'imitazione dei suoni naturali (onomatopee) ed animali (questi suoni sono *volontari* in quanto sono « scelti » tra tanti altri modi espressivi e in quanto sono « assunti come segni » o « parole », ma sono *involontari* in quanto non sono creati dal principio razionale, il quale, dunque, in questo punto accetta un certo *determinismo*); 2) l'elaborazione di nuovi termini analoghi a quelli già posseduti, per designare cose analoghe, oppure l'estensione di uno stesso termine a designare un'altra cosa (anche immateriale) che abbia rapporto di analogia con la cosa designata in primo luogo dal termine (qui la volontarietà è più accentuata); 3) la creazione *ex novo* e totale di nuove parole, di nuove frasi, di nuove figure sintattiche e grammaticali da parte delle potenze umane (nel quale caso il determinismo è minimo e la volontarietà è massima). In generale si nota, ed era prevedibile, che il processo della formazione del L. è il processo della cognizione intellettiva: « Quia nomina sunt signa intellectuum, necesse est quod secundum processum intellectivae cognitionis sit etiam nominationis processus » (S. TOMMASO, *S. Theol.*, I–II^{ae}, q. 7, a. 1; cf. *De pot.*, q. 10, a. 1).

c) Se, infine, per origine del L. si intende il

L. che di fatto, *storicamente* parlarono i primi uomini, non possiamo rispondere con certezza nè come esso si configurava, nè da quali fonti furono tratti i suoi elementi. Si possono fare congetture; e tutte le teorie esposte sopra, specialmente la filologia comparata, forniranno, con le riserve notate, indicazioni preziose per la compilazione di un dizionario congetturale del presunto L. primitivo (v. paragr. seg.).

III. Unità d'origine del L. È celebre questione — tuttora (e chissà per quanto tempo ancora!) allo stato di questione — se le varie lingue, parlate in passato e al presente, siano tra loro legate da *rapporti genetici di parentela* o affinità in modo da far capo a *una sola lingua primitiva, madre* di tutte le lingue, apparsa in un certo tempo e in un certo luogo (**monogenesi** del L.), oppure in modo da far capo a *diverse lingue madri primitive*, indipendenti e irriducibili tra di loro, apparse contemporaneamente o successivamente in diversi luoghi (**poligenesi** del L.).

A) Le autorità schierate in favore della monogenesi sembrano più valide e numerose di quelle che sostengono la poligenesi. In appoggio alla mon. del L. si fanno valere due gruppi di argomenti:

1) *a priori*, la Monogenesi della specie umana (v.), fondata su dati e principî teologici e filosofici, rende, se non certa, almeno estremamente probabile anche una mon. del L.;

2) *a posteriori*, le innegabili analogie lessicali, grammaticali e sintattiche rivelate dalla glottologia tra le varie lingue, anche tra quelle strutturalmente più distanti, hanno permesso di ridurre a pochi gruppi linguistici la enorme molteplicità delle lingue conosciute; questi gruppi si riducono sempre più di numero a mano a mano che si scoprono e si approfondiscono le analogie linguistiche, cosicchè, al limite, la glottologia comparata crede legittimo prevedere una classificazione con un solo tronco o ceppo o tipo originario, di cui le molteplici lingue non siano che diramazioni. Ad es., la classificazione di Alfr. Trombetti, partigiano entusiasta de *L'unità d'origine del L.* (una sua opera famosa, Bologna 1905), riduceva le classificazioni anteriori a 11 gruppi, in seguito da lui stesso (*I pronomi personali,* Bologna 1908; *I numerali*, ivi 1912) ulteriormente ridotti a 9: Bantu-sudanese e Camito-semitico (per l'Africa), Caucasico, Indoeuropeo, Uralo-altaico, Indo-cinese (per l'Europa e l'Asia), Dravidico-australiano, Munda-polinesiaco (per l'Asia e l'Oceania), Americano (per l'America). E tra questi gruppi il Trombetti ha dimostrato innumerevoli analogie, che gli suggerirono l'idea di un unico gruppo originario e quindi l'« unità del L. ». Ora, le *analogie* sembrano doversi spiegare ammettendo *parentele* o derivazioni genetiche di una lingua dall'altra; cosicchè l'*unità classificatoria* delle lingue suggerisce non solo l'*unità del L.* ma anche l'*unità d'origine* del L.

B) Senonchè, coi partigiani della poligenesi del L., bisogna riconoscere che siffatta unità d'origine, per quanto insinuata da forti suggestioni e ricercata dall'ansia scientifica di sistematizzazione unitaria, è ancora ben lungi dall'essere provata.

1) La monogenesi (o unità d'origine) della specie umana può essere ammessa senza implicare la mon. delle lingue. Non sembra contrario a nessun fatto e a nessun principio pensare che i diversi gruppi umani, pur uscendo tutti, in definitiva, dal ceppo di Adamo (v.), si siano formati in vari luoghi e in diverse condizioni, dandosi una lingua propria, geneticamente nuova, originale, indipendente dalla lingua degli altri gruppi e dalla *lingua adamica* primitiva ipotizzata da J. Böhme e dai monogenisti; la fantasia suggerisce molteplici combinazioni in cui una coppia umana, sprovvista di un L. appreso da altri, incontrandosi in un certo tempo e in un certo luogo, fu per quel luogo la prima coppia capostipite di un gruppo, come Adamo ed Eva di tutta l'umanità. Con quali potenze e per quali processi potè formare un L. s'è già detto nel par. II

2) Neppure la linguistica comparativa e storica offre fatti sufficienti a provare l'ipotesi monogenistica. Le ricordate *analogie* non sono necessariamente *parentele* genetiche e non autorizzano a concludere che una lingua è *derivata* dall'altra; le analogie dei mammiferi o dei vertebrati non ci permettono di affermare la derivazione filogenetica delle specie, comprese in quelle classi, da un tipo originario di mammifero o di invertebrato. Del resto, come in tutti i quadri tassonomici, le grandi divisioni non rappresentano una realtà concreta, ma soltanto gli elementi *generici astratti* che si riscontrano concretamente soltanto nella specie: non esiste *il* vertebrato, ma soltanto questo o quell'individuo che realizza la struttura vertebrata; così, non esiste *la* lingua indoeuropea, ma esistono soltanto delle lingue che presentano elementi comuni al gruppo indoeuropeo. È da questo punto di vista una lingua originaria madre di tutte le lingue non potrà non apparire come un fantasma astrattistico. Se le analogie delle lingue non impongono la spiegazione monogenistica, non mancano altre spiegazioni. Si può pensare che gli elementi comuni delle lingue dipendono sia dalla identità delle fonti donde fu tratto il materiale fonico (suoni istintivi umani, suoni animali e naturali od onomatopee....), sia dalla identità delle potenze specifiche umane creatrici del L.

C) Beninteso, riconoscere la problematicità della monogenesi come riduzione genealogica *di tutte le lingue* a una sola, non significa negare la dipendenza genealogica *di molte lingue* da una lingua madre comune: si può ritenere oggi provata la riducibilità genetica delle lingue conosciute *a poche lingue primitive* (poligenesi) e si può prevedere la loro ulteriore riducibilità. « Come non vi è alcun mezzo per provare che due lingue non sono genealogicamente affini (in un qualsivoglia grado), così non abbiamo nessun mezzo che ci permetta di affermare che i singoli gruppi linguistici (o le singole « Ursprachen ») sono assolutamente indipendenti... Vari studiosi hanno, già da molti decenni, tentato di dimostrare con metodi rigorosamente scientifici l'esistenza di rapporti genealogici fra due o più gruppi linguistici... Si giunge così attraverso una ricca serie di ricerche particolari a restringere sempre più il numero dei grandi gruppi linguistici. Nonostante i dubbi di alcuni glottologi, la linguistica generale comparata si avvia verso questa meta.... Da tutto ciò risulta che la classificazione genealogica risalente dal basso (fasi attuali) all'alto (fase antica e comune), dalla pluralità (un numero x di lingue) all'unità (la « Ursprache »), non può avere limiti che di ordine pratico, nessuno di ordine teorico. Si può quindi ammettere che *la soluzione monogenistica, pure non essendo stata*

scientificamente provata dal Trombetti [nè da altri], *è non solo possibile ma assai probabile*, e non si può escludere che in futuro essa possa anche essere provata scientificamente » (C. TAGLIAVINI in *Enc. It.*, XXI, 206).

Lungo un'altra strada J. VAN GINNEKEN ha tentato di raggiungere già sin d'ora questa meta ideale, proponendo *La reconstruction typologique des langues archaïques de l'humanité* (1939) a partire dalle manifestazioni foniche del bambino. I primi fonemi sarebbero stati dei « clics » trasformati poi in consonanti, indi in parole, le quali infine acquistarono carattere armonioso mediante inserzione delle vocali. Ma questa spiegazione monogenistica, e le altre esposte sopra a proposito dell'origine del L., non provano l'*esistenza* di una lingua primitiva, ma soltanto assegnano i principî fisiologici, psicologici e le fonti che influirono sulla formazione di tutte le lingue primitive (qualunque sia il loro numero).

IV. La « confusione » e la moltiplicazione delle lingue. L'ideale monogenistico pone il problema: perchè, come, per quali processi e quando dal supposto ceppo comune sarebbero derivate o diramate le molteplici lingue? come e perchè dall'unità si passò alla pluralità? La pluralità effettiva delle lingue ci fa riconoscere, ovviamente, che nelle diverse lingue ci sono elementi propri originali non riducibili all'unità: da questo punto di vista il principio pluralistico della poligenesi si integra col principio unitario della derivazione monogenistica per spiegare la *diversità* delle lingue: non si dovrà dire che le lingue nascono *o* per monog., *o* per polig., bensì si dovrà dire che nascono *sia* per mon., *sia* per pol , come ben vide H. SCHUCHARDT (*Sprachverwandtschaft*, 1917; *Schuchardt-Brevier, ein Vademecum der allg. Sprachwissenschaft*, a cura di Leo Spitzer, 1928).

Questo problema — alla cui soluzione utili elementi generali si potranno trovare dove si discute l'origine del L. — qui si tocca appena perchè parve ad alcuni (come ad E. Van Drival) che la sua soluzione si dovesse cercare nella prodigiosa confusione delle lingue connessa con la costruzione della torre di BABEL (v.) narrata in Gen XI 1-9. Per altri il racconto è un mito, una favola; e anche moltissimi di coloro che pur ne rispettano la storicità, non vi vedono una risposta completa alla questione della prima dispersione dei popoli e della moltiplicazione delle lingue.

In verità, par chiaro che lo storico in questa narrazione non ebbe per fine di dirci il punto cronologico e il modo della divisione delle lingue. Dio per i suoi fini volle la divisione delle genti; perciò « discese a visitare la città e la torre che i figli di Adamo stavano edificando » (v. 5; cf. v. 8), e « confuse in quel luogo la loro lingua in modo che non si intendessero più » (v. 7-9) e così ottenne di disperderli in varie direzioni (v. 9).

Par bene che questa discesa di Dio non deve essere intesa come uno speciale intervento di lui: « non loco movetur Deus qui semper est ubique totus » (S. Agostino). Intervenne probabilmente per cause seconde. Le tradizioni conservateci dagli antichi scrittori, come Beroso, Aideno, Alessandro Polistore, Giuseppe Flavio..., nonchè i monumenti testè scoperti, fanno parola di venti impetuosissimi, di uragani, fulmini, terremoti, che rovesciarono in parte l'immensa mole già costruita, e gettarono tale uno sgomento negli animi dei lavoranti, che per lo spavento proferivano parole e suoni non intesi per alcuna guisa dai vicini, sicchè scornati e confusi abbandonarono l'impresa.

Del resto, questa ipotesi di una catastrofe che scompiglia le menti e quindi il L. e la comprensione del L., non sembra l'unica ipotesi possibile. Ci piace di più vedere nella « confusione delle lingue » il semplice fatto della *discordia* che, secondo i disegni di Dio, divise gli animi di coloro che partecipavano all'impresa, obbligandoli a desistere e a separarsi. Così interpretava già S. GREGORIO Niss. (*Contra Eun.*, XII, 2, PG 45, 995), il quale saggiamente notava che, se non si vuol ammettere un intervento speciale di Dio, la confusione delle lingue e la diversità degli idiomi non si produce di un sol colpo. Questa interpretazione ci sembra anche più consona allo stile della Bibbia. La quale, ad es., per designare un popolo straniero e nemico lo descrive come un popolo dal L. strano e diverso (v. Is XXVIII 19, cf. XXVIII 11; Ger V 15; Deut XXXIII 49), mentre descrive l'unione dei popoli nell'era messianica come unità di lingua (v. Is XIX 18; cf. Sof III 9). E anche nelle iscrizioni reali assiro-babilonesi l'espressione: « fare un paese [o i popoli] di una sola lingua », ricorre col significato complesso di « dare al paese unità politica, culturale, economica ». Cf. E. SCHRADER *Sammlung von assyrischen u. babylonischen Texten*, Berlin 1889, p. 37; BR. MEISSNER, *Könige abyloniens u. assyriens*, Leipzig 1926, p. 120, 126, 169.

Nullameno, non si può escludere a priori la spiegazione fornita dalla maggioranza dei Padri (v. citazioni in *Dict. de la Bible*, II, col. 920), secondo i quali la « conf. delle l. » narrata dalla Bibbia non fu soltanto una discordia prodotta dalla Provvidenza di Dio, ma anche una vera impossibilità assoluta di comprendersi causata dalla introduzione miracolosa di una lingua nuova diversa per gli uni e per gli altri.

Comunque sia, la detta « confusione » dovette essere momentanea e locale. La particella *ivi*, ripetuta due volte (v. 7, 9), si trova non solo nel testo originale, ma in tutte le antiche versioni, e ci invita a pensare che la « confusione della lingua » (non già « delle lingue ») fosse puramente locale. Nè vi ha motivo di supporre che dovesse rimaner anche fuori di quel luogo, poichè il L. è per natura sua un mezzo di mutua comunicazione.

La confusione fu anche parziale, limitata a coloro soltanto che *ivi* erano occupati nella fabbricazione. Anche ammesso (contro l'opinione comune che sostiene la parzialità del diluvio) che tutto il genere umano fosse limitato alla famiglia di Noè, non è detto che nella pianura di Sennaar fossero intervenuti tutti i discendenti di Noè; non è probabile che, avendo deciso di dividersi (v. 4), tenessero tutti lo stesso itinerario, e dai capi X e XI risulta: che lo storico dopo di aver parlato nel capo X genericamente dei figli di Noè, nei capi seguenti li abbandona e s'appiglia all'albero genealogico di Abramo, senza più far parola di Cam e di Japhet se non per incidenza; che egli parla delle diverse genti uscite da Noè e delle lingue loro, il che può intendersi detto per prolessi, ossia per anticipazione, poichè al momento della fabbricazione della torre uno solo era il L. per tutti (XI 1); che, avendo lo storico indicata la parte del

globo toccata a ciascuno dei tre figli di Noè, questi, partendo dal centro dell'Asia, ove erano, dovettero prendere ciascuno una diversa direzione per recarsi alle terre loro assegnate, e quindi non poterono trovarsi nella pianura di Sennaar tutti i tre figli di Noè e loro discendenti, ma soltanto i Camiti; che il racconto della torre di Babele rimane isolato, e non ha relazione con ciò che si racconta prima, poichè la narrazione ha già oltrapassato i limiti, entro i quali va circoscritto il fatto della torre di Babele, che doveva essere collocato molto prima della formazione delle lingue, secondo le quali si divisero i figli di Noè.

Un'obbiezione si potrebbe muovere alla parzialità della « confusione », cioè l'indicazione biblica: « ibi confusum est labium universae terrae » (v. 9). Ma l'espressione va riferita a « tutta quella terra » dove si svolse il fatto sopra narrato.

BIBL. — v. i trattati di psicologia filosofica e sperimentale.

A) P. ROTTA, *La filosofia del L. nella patristica e nella scolastica*, Torino 1909. — E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, Berlin 1923. — A. GELB-K GOLDSTEIN, *Psychologie du langage*, Paris 1933. — H. DELACROIX, *Le langage et la pensée*, Paris 1930. — G. BERTONI, *Lingua e pensiero*, Firenze 1932. — C. BÜHLER, *Sprachtheorie*, Jena 1934. — C. MORRIS, *Foundations of theory of signs*, Chicago 1938. — A. R. LINDESMITH-A. L. STRAUS, *Social psychologie*, New-York 1949. — B. LIEBRUCKS, *Ueber das Wesen der Sprache*, in *Zeitschr. f. philos. Forschung*, 5 (1951) 465-84. — BRICE PARAIN, *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*, Paris 1942[7]. — C. GIACON, *Simbolismo e antisimbolismo del L.*, in *Philosophia* 6 (1950) 119-33. — L. LAVELLE, *La parole et l'écriture*, Paris 1950 (ristampa). — A. J. AYER, *Language, truth and logic*, London 1946[2] — I. M. COPI, *Philosophy a. language*, in *Review of metaphysics*, 4 (1951) 427-33. — H. C. J. DUJKER, *Language a. psychology*, in *Acta psych.*, 7 (1950) 150-63. — M. GRAMMONT, *Essai de psychologie linguistique*, Paris 1950. — R. W. PICKFORD, *Aspects of the psychology of meaning* in *Journal of gen. psychology*, 77 (1950) 231-55 — K. LEONHARD, *Ausdruckssprache der Seele. Darstellung der Mimik, Gestik u. Phonik des Menschen*, Berlin 1949. — *La tabella di Ceccatieff*, in *Methodos* 1 (1949) 229-46, 2 (1950) 81-172. — L. S. AMERY, *Thought and language*, London 1950. — J. HOLLOWAY, *Language and intelligence*, London 1951; cf. *Philos. Quarterly*, 2 (1952) 59-62. — C. DEVLIN, *The image and the word*, in *The month*, 189 (1950) 114-27, 191-202. — J. VENDRYES, *Langage oral et langage per gestes*, in *Journal de psych. normale et pathol.*, 43 (1950) 37-53. — E. BUYSSENS, *La conception fonctionelle des faits linguistiques*, ivi, p. 37-53. — M. COHEN, *Rôle structurale de l'ordre des mots*, ivi, p. 54-73. — J. FOURQUET, *La notion de verbe*, ivi, p. 74-98. — E. BENVENISTE, *Réflections sur le problème de l'opposition verbo-nominale*, ivi, p. 99-129. — V. VALPOLA, *Ueber Name*, Helsinki 1950. — SÖREN HALLDÈN, *What is a word?* in *Theoria*, 17 (1951) 46-56. — G. NENCIONI, *Idealismo e realismo nella scienza del L.*, Firenze 1946. — A. GARDINER, *The theory of speech and language*, Oxford 1951. — M. COTHEN, *Initiation aux recherches sur société et langage*, Paris 1948. — G. ARMITAGE MILLER, *Language a. comunication*, New-York 1951. — H. FREI, *Langue, parole et différentiation*, in *Journal de psych. normale et patholog.*, 45 (1952) 137-57. — O. JESPERSEN, *The philos. of grammar*, London 1951 (ristampa). — M. PITTAU, *La filos. del L. e il metodo della concettualizzazione*, in *Riv. di filos. neoscol.*, 44 (1952) 349-53.

B) A. GEMELLI-G. PASTORI, *L'analisi elettroacustica del L.*, Milano 1934, 2 voll. — A. GEMELLI, *Il punto di vista della psicologia nello studio del L.*, in *Archivio di psicol.*, *neurologia e psichiatria*, 7 (1946). — ID., *La strutturazione del L. studiata mediante l'analisi elettroacustica*, in *Dialectica*, 4 (1950) 255-67. — J. M. NIELSEN, *Agnosia, apraxia, aphasia*, New-York 1946. — G. MINGAZZINI, *Le afasie*, Roma 1923. — H. HEAD, *Aphasia and kindred desorders of speech*, Cambridge 1926. — A. FEYEUX, *L'acquisition du langage et ses retards*, Paris 1932. — A. OMBREDANE, *L'aphasie et l'élaboration de la pensée explicite*, Paris 1951. — M. T. TASS, *Speech habilitation in cerebral palsy*, New-York 1951 (metodo di rieducazione al parlare inglese degli affetti da paralisi cerebrale).

C) ENC. IT., XXI, 199-201, 202-207, 207-214. — L. STERN, *L'enfance du langage et le langage de l'enfance*, London 1949: pretende ricostituire la storia del L. a partire dal pitecantropo; è difficile prenderlo sul serio. — G. RÉVÉSZ, *Origine et préhistoire du langage*, vers di L. Homburger, Paris 1950; a p. 233 s, altre opere dello stesso autore; aggiungi un articolo sullo stesso argomento in *Archivio di psic.* cit., 8 (1947). — S. REISS. *The rise of wordandtheir meanings*, New-York 1950. — L. HOMBURGER, *Le langage et les langues*, introduzione agli studi linguistici, Paris 1951. — P. E. SANTANGELO, *L'origine del L.*, Milano 1949. — M. LEROY, *Sur le concept d'évolution en linguistique*, Bruxelles 1950. — W. PORZIG, *Das Wunder der Sprache*, Bern 1950. — R. A. WILSON, *The miraculous birth of language*, London 1949 (ristampa). — A. JOHANNESSON, *Origin of language*, Oxford 1949. — H. J. POS, *Quelques réflexions sur le problème de l'origine du langage*, in *Acta psychol.*, 7 (1950) 352-54. — F. BRUNI, *Alle vive sorgenti del L. Dalle voci della natura al pensiero*, Roma 1951. — C. TAGLIAVINI, *Introduzione alla glottologia*, Bologna 1950[2]. — A. MEILLET, *Linguistique hist. et linguistique générale*, 2 voll., Paris 1936-48. — ZELLIG S. HARRIS, *Methods in structural linguistic*, Chicago 1951. — JOE LAROCHETTE, *La psychologie des peuples et l'étude du langage*, in *Rev. de psych. des peuples*, 7 (1952) 188-209. — M. A. PEI, *La meravigliosa storia del L.*, vers. it., Firenze 1952. — MICH. SCHULIEN, *L'unità del genere umano alla luce delle ultime risultanze antropologiche, linguistiche ed etnologiche*, Milano 1946[3].

LINGUE. — 1) v. LINGUA, LINGUAGGIO.

2) Dono delle L. v. GLOSSOLALIA.

LINGUE bibliche si dicono le LL. in cui sono stati scritti, o in cui sono conservati i libri della BIBBIA (v.), cioè l'*ebraico*, l'*aramaico*, il *greco*.

In *ebraico* sono stati scritti quasi tutti i libri PROTOCANONICI (v.) del Vecchio Testamento ed *Ecclesiastico; I Maccabei*, *Baruc* e frammenti di *Ester*, tra i deuterocanonici.

In *aramaico*, oltre a due vocaboli del Genesi (XXXI 47) e a un versetto di Geremia (X 11), sono scritti *Daniele* II 4-VII, *Esdra* IV 8-VI 18, VII 12-26. Probabilmente in aramaico sono stati scritti i deuterocanonici *Tobia, Giuditta*, altri frammenti di *Daniele*, ed il Vangelo di *S. Matteo*, testi oggi conservatici in greco.

In *greco*, e più esattamente nel greco della KOINÉ (v.), sono stati scritti, oltre *Sapienza* e *II Maccabei* del Vecchio Test., tutti i libri del Nuovo Testamento. Inoltre è in greco tutta la traduzione del Vecchio Test. fatta dai SETTANTA (v.).

B) Nozioni sulle tre LL. sono già state date alle singole voci. È ovvia l'importanza della conoscenza di esse per l'interpretazione del testo sacro. La filologia è il punto di partenza indispensabile per qualsiasi esegesi, la quale deve prima cogliere il senso letterale del testo originale. Questo, evidentemente, ha un valore privilegiato di fronte a tutte le VERSIONI (v.) della Bibbia (cf. l'enciclica *Divino afflante Spiritu* di Pio XII), anche di fronte alla VOLGATA (v.), la quale dev' essere ritenuta « autentica » solo in un senso giuridico e può essere usata proficuamente solo tenendo presente l'originale.

Perciò lo studio delle LL. bb., raccomandato già da Leone XIII per le Accademie teologiche (lett. apost. *Vigilantiae*, in *Ench. bibl.*, n. 133), vi è stato reso obbligatorio da Pio X (cf. ivi, n. 171): questa disposizione è riportata nella costituzione *Deus scientiarum Dominus* (art. 33-34).

Con lealtà S. Agostino, pur non sapendo l'ebraico, riconosceva che, senza il possesso di queste LL., « plerumque a sensu auctoris devius aberrat interpres » (*De doctrina christ.*, II, 13, 19). Notiamo, ad es., alcune caratteristiche della L. ebraica che traggono in errore chi non la conosce profondamente. Le LL. semitiche hanno solo due forme temporali principali: il perfetto e l'imperfetto. Esse però non si preoccupano di collocare l'azione nel tempo e mirano solo ad indicare se l'azione è compiuta (perfetta) od incompiuta e perdurante (imperfetta). Si comprende quali difficoltà ciò può creare per noi, abituati a vedere nel verbo il significato temporale. Ancora: la costruzione non è subordinata, come in greco e in latino, ma coordinata (paratattica), e le varie proposizioni sono legate fra loro con la semplice copulativa *waw* (= « e »), che serve ad esprimere molteplici sfumature sintattiche: semplice coordinazione, inversione, senso finale, consecutivo... Il che rende difficile il distinguere la proposizione principale e le complementari. Si aggiungano le caratteristiche particolari dello stile e della mentalità semitica, talvolta immaginosa e complicata, tal'altra incredibilmente ingenua e puerile, quasi sempre molto lontana dalla nostra.

C) Gli ultimi documenti ecclesiastici raccomandano molto persino lo studio delle LL. orientali non propriamente bibliche, quali il *siriaco*, l'*arabo*, l'*etiopico*, l'*ugaritico* (il dialetto fenicio di RAS SAMHRA [v.]), l'*accadico* (comunemente detto *assiro-babilonese*) ....: è noto, ad es., quanta luce conferiscono al testo sacro i documenti cuneiformi e geroglifici.

D) C'è ancora qua e là chi non vede di buon occhio l'attuale stretta aderenza dell'esegesi alla filologia, e l'accusa di vivisezionare barbaramente il testo della Bibbia. Crediamo che basti a confutarli l'enorme progresso compiuto in questi ultimi anni dalla critica biblica, dovuto in gran parte alla più perfetta conoscenza delle LL. orientali.

Del resto una istruzione della Pont. Commissione Biblica del 13 maggio 1950 (AAS 1942, p. 500) dichiara che neppure nei Seminari « lo studio delle LL. greca ed ebraica non può essere omesso del tutto senza pericolo che i chierici -... siano distolti dagli stessi testi originali e non possano così intendere rettamente e giudicare a ragion veduta neanche le moderne versioni ».

Cf. RICCIOTTI, *Bibbia e non Bibbia*, Brescia[2] 1935. — *Enciclica « Divino afflante Spiritu »* (de sacrorum Bibliorum studiis opportune provehendis), del 30 settembre 1943. AAS 35 (1943) 297-325. — H. FLEISH, *Introduction à l'étude des langues sémitiques Eléments de bibiographie*, Paris 1947. — A complemento della bibl. notata sotto le voci apposite, segnaliamo alcune opere o edizioni recenti. - P. KAHLE, *Das zur Zeit Jesu in Palästina gesprochene Aramäisch*, in *Theol. Rundschau*, 17 (1948-49) 201-16. — W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des N. Test s u. der übrigen urkristl. Literatur* (4ª ed., 1950 ss). — F. RIENECKER, *Sprachlicher Schlüssel zum griechischen N. Test. nach der Ausgabe v. Eb. Nestle*, VII ed., Giessen-Basel 1950. — M. ZERWICK, *Graecitas biblica exemplis illustratur*, Roma 1949.

LINGUE liturgiche si chiamano quelle nelle quali si celebra la LITURGIA (v.). L'esistenza di una L. l. non è solo questione di fatto, ma anche di diritto, riconoscendo il CJC can 818 una L. l. alla quale bisogna attenersi, secondo i riti.

A) Nella Chiesa cattolica le LL. ll. esistenti e legittime sono:

1) il **latino**, usato con assoluta preponderanza nella Chiesa cattolica, ovunque si trovi il rito latino. Non è il latino classico, ma il latino dei secc. III-IV, in cui confluiscono, con la lingua popolare, anche il latino ebraizzante e grecizzante della Scrittura (v. LATINA, *lingua e letteratura*). A questa L. e alle sue proprietà metriche è intimamente legato il CANTO sacro (v.) della Chiesa Romana, il gregoriano (P. M. FERRETTI, *Estetica gregoriana*, I, Roma 1934, p. 5 ss);

2) il **greco**, che non è il greco classico ma piuttosto quello cosiddetto ellenistico, quello stesso della S. Scrittura, cioè la KOINÈ (v.), parlato in tutto il mondo greco unificato nell'impero di Alessandro Magno, diverso anche dal greco moderno. Attualmente molte liturgie orientali, sia ortodosse che cattoliche, sono in greco;

3) il **siro-caldaico**, conosciuto anche come *siriaco antico*, usato dai cristiani caldei (uniti e nestoriani), dai maroniti e dai malabarici (v. queste voci). Nel patriarcato antiocheno è ammesso anche l'arabo per le letture della Messa;

4) il **copto**, usato dai copti monofisiti e cattolici (letture della Messa in arabo);

5) l'**etiopico**, detto anche *ge'ez*, usato in Etiopia, scritto nei caratteri etiopici del sec. V;

6) l'**armeno antico**, dovuto a MESROP (v.) e ISACCO (v.), che ne formarono l'alfabeto nel secolo V, in uso presso gli armeni uniti e scismatici;

7) lo **slavo antico**, in uso in tutti i paesi slavi, il più diffuso in Europa dopo il latino. Introdotto, lungo varie vicende, dai Santi CIRILLO e METODIO (v.) nel sec. IX, rimase la L. del rito greco-slavo in uso in quei paesi anche dopo lo scisma. In Dalmazia (slava) serve anche al rito latino, in scrittura *glagolitica*. Il suo uso è stato permesso per certe feste maggiori e in alcuni maggiori santuari in Boemia e Moravia anche per il rito latino. Parzialmente anche per il Montenegro è permesso un dialetto slavo detto *grajadanka*;

8) il **rumeno** è l'unica L. viva che abbia un uso liturgico; è usato sia dagli ortodossi, che dai ruteni di Transilvania;

9) Il **georgiano**, limitatamente al breviario e alla liturgia dei sacramenti (la Messa è in latino) è stato permesso agli uniti della Georgia.

L. l. cattolica scomparsa fin dal sec. VI è il

gotico, che fu usato, oltre che dai goti del Nord, anche dai visigoti di Spagna

Dalla rassegna delle attuali LL. ll. risulta che, tranne il rumeno, tutte appartengono al numero delle cosiddette «lingue morte». Al principio, naturalmente, si usarono proprio perchè LL. vive.

B) Storicamente considerata, la formazione delle LL. ll. fu diversa nell'Oriente e nell'Occidente. I missionari orientali si adattavano in genere alla L. del paese, e, se mancava la scrittura, i missionari la inventavano. I missionari latini invece portarono dappertutto la loro L.: in Francia, in Inghilterra, nei paesi germanici e baltici.

C) Il primo caso in cui positivamente Roma interviene in materia di L. l. si registra nella evangelizzazione degli Slavi da parte dei SS. CIRILLO e METODIO (v.). Papa NICOLA I (v.) chiama a Roma i due missionari, perchè giustifichino l'uso dello slavo nella liturgia. ADRIANO II (v.) li riceve e permette l'uso dello slavo *plene*, con la prescrizione però di leggere l'epistola e il vangelo *primo romane dein slavonice* (JAFFÈ, *Regesta*, I², 2888, 2924). Alla fine GIOVANNI VIII (v.) proibisce di celebrare *in sclavina lingua* (JAFFÈ, *o. c.*, 2978). Metodio si giustifica, e di nuovo è approvato, perchè l'uso che egli fa dello slavo non è contrario nè alla «sana fede», nè alla «dottrina» (ivi, 3319). Finalmente STEFANO V (v.), credendo che Metodio sotto Giovanni VIII avesse giurato di non più usare lo slavo e vedendo che persisteva in quell'uso, interdisse la L. slava nella liturgia (ivi, 3407 s).

D) Nel sec. XV i FRATELLI BOEMI (v.) volevano la L. volgare nella liturgia, seguiti in ciò dai protestanti (v. RIFORMA), per i quali la liturgia era più una forma di predicazione che una preghiera. Contro di loro il conc. Tridentino (sess. 32, c. 8, can. 9, Denz.-B., n. 946, 956) anatematizzò chi credeva *lingua tantum vulgari Missam celebrari debere*, senza del tutto condannare l'uso della L. volgare.

E) Il problema della L. si pose specialmente per i missionari. È notorio che la Chiesa fin dai primi tempi ha sempre riconosciuto ai popoli il diritto di essere istruiti nella loro L., facendo obbligo ai missionari, anche con sanzioni, di apprenderla. Unica eccezione, fatta valere specialmente dopo il conc. di Trento: la L. lit. doveva essere comune. Nullameno i missionari gesuiti di Cina all'inizio del sec. XVII chiesero alla S. Sede il permesso di celebrare la liturgia in cinese, e il clero indigeno cinese stette per avere messale, breviario e rituale tradotti in cinese. S. CHEN (v. in bibl.) dimostra che le richieste dei Gesuiti erano motivate non tanto dal desiderio di rendere la liturgia più accessibile agli indigeni, quanto dal desiderio di aprire la strada del sacerdozio anche ai letterati cinesi che poi avrebbero di molto amplificato l'evangelizzazione. Per influsso, sembra, del card. BELLARMINO (v.), le Congreg. dei Riti e dell'Inquisizione si dichiararono favorevoli (16-III-1615), e un breve di PAOLO V (v.) ne ratificò la sentenza (27-VI-1615), permettendo di celebrare la liturgia romana nella lingua dei letterati cinesi. Ma il permesso non venne applicato, sia perchè non si ebbe tempo di provvedere traduzioni cinesi dei testi liturgici, sia perchè vennero a mancare gli aspiranti cinesi al sacerdozio e i vescovi per consacrarli: infatti quando il permesso arrivò in Cina (1617), scoppiò una grave persecuzione che costrinse i missionari a rifugiarsi in Macao e, finita la persecuzione, la Cina fu invasa dai Tartari, che non cessarono dalla guerra se non dopo aver distrutta la dinastia dei Ming (1660): v'era allora un solo vescovo (fino al 1623), per giunta residente a Macao, possedimento dei Portoghesi che erano avversi all'istituzione del clero indigeno, e, del resto, i 20 o 30 missionari superstiti non potevano dedicarsi alla formazione di sacerdoti indigeni.

Nel 1661, 1667, 1671 i missionari ripeterono la domanda alla S. Sede, ma nel 1673 Propaganda diede risposta negativa, ribadita di fronte alle nuove domande del 1683, 1695. L'affare dei RITI CINESI (v.) rese ostile la Curia Romana: Propaganda rimase esitante e il S. Ufficio muto. Intanto in Indocina i vicari apostolici erano favorevoli al latino (v. PASTOR, *Storia dei Papi*, XII, p. 260 ss).

Va notato che nel 1624 Propaganda aveva permesso ai Carmelitani di Persia, in via eccezionale e a certe condizioni, che la Messa fosse celebrata in arabo. Ma nel 1627 ai cristiani armeni non fu concesso l'uso della L. nazionale. «quia per huiusmodi facultates summopere communicatio cum Ecclesia Romana impeditur».

F) Nel sec. XVII in Francia vi fu un forte movimento in favore della L. volgare: si tradussero il messale, il breviario, contravvenendo a precise proibizioni del Tridentino. L'iniziativa forse è da riportarsi a correnti giansenistiche, benchè non sempre i traduttori fossero essi stessi giansenisti. Par chiaro che alcune decisioni della Chiesa fossero allora dettate dalla preoccupazione di prevenire abusi giansenistici. Tra gli errori di QUESNEL (v.) la costituz. *Unigenitus* (8-X-1713) condanna anche questo: «togliere al popolo semplice la consolazione di unire la sua voce alla voce di tutta la Chiesa è uso contrario alla prassi apostolica e all'intenzione di Dio» (n. 86; DENZ.-B., n. 1436). La condanna sembra doversi intendere così: «è veramente consono alla prassi apostolica . . . che i fedeli uniscano la loro voce alla voce della Chiesa, ma non è contrario a quella prassi che *qualche volta*, *per ragioni particolari*, come nell'ambiente giansenistico, la Chiesa vieti al popolo di unire la sua voce . . .». La proposizione di Quesnel è di nuovo condannata tra gli errori del sinodo di PISTOIA (v.) dalla costit. *Auctorem fidei* (28-VIII-1794) in quanto sosteneva il dovere di «introdurre l'uso della L. volgare nella preghiera liturgica» (n. 66; DENZ.-B., n. 1566). L'oggetto della condanna generica del 1713 è qui specificato e ristretto all'asserzione di un obbligo della Chiesa di introdurre nella liturgia la L. volgare: asserzione considerata «falsa, temeraria, perturbatrice dell'ordine stabilito nella celebrazione dei misteri e facilmente causa di molti mali».

Di fatto, già il messale tradotto dal Voisin fu condannato prima dall'assemblea del clero e poi da ALESSANDRO VII (v.) nel 1661. Ma sembra che tutto fosse un giuoco del MAZZARINO (v.) contro il card. di RETZ (v.), i cui vicari avevano approvato l'edizione (cf. H. BREMOND, IX, 178 ss). La proibizione non seguì nessun effetto, mai essendo stato il breve di Alessandro VII presentato al parlamento francese (BOSSUET, *Correspondance*, XI, p. 343, cit. da H. Bremond, p. 185 ss).

G) Leone XIII con la cost. apost. *Officiorum et munerum* (25 genn. 1897) tolse le proibizioni esistenti per la traduzione dei libri liturgici e del

canone della Messa, senza permettere tuttavia che le traduzioni si usassero per la celebrazione della liturgia in volgare. Questa concessione venne incontro al desiderio sempre più vivo del popolo di partecipare alla liturgia in maniera più personale, e rendeva più facile l'attuazione del precetto del Tridentino (sess. 22, c. 8. Denz.-B., n. 946) che comandava di istruire i fedeli sulle formule e sui riti della Messa. Il primitivo rigore si mitigò. Furono fatte concessioni per la liturgia del battesimo. La proibizione di canti in volgare durante la distribuzione della S. Comunione e durante la processione del « Corpus Domini » fu praticamente lasciata cadere (S. Congr. dei Riti, 1882, 1898).

H) Oggi le richieste per la L. volgare nella liturgia, connesse col movimento per la partecipazione dei fedeli alla Liturgia (v.) e con l'apostolato dei Laici (v.), trovano la Chiesa più favorevole, poichè oggi i presupposti dogmatici e psicologici di tali istanze non offendono, come nel periodo giansenistico, la teologia ortodossa. La S. Congregazione dei Riti, accogliendo le ripetute preghiere dell'episcopato di Francia, concedeva: *a*) che fosse fissato *per tutta la Francia* un nuovo rituale (romano), dove fosse riprodotto integralmente il testo latino, con a fianco, per le parti autorizzate, la traduzione francese; *b*) che nell'amministrazione dei sacramenti, nella misura necessaria alla comprensione e alla pietà dei fedeli, il sacerdote potesse pronunciare in lingua francese quanto segue:

1) *Battesimo dei bambini*: saranno edite solamente nel testo latino e pronunciate sempre e solo in tale L., gli esorcismi, tutte le formule di unzione e di benedizione, e la stessa forma del battesimo; 2) *Battesimo degli adulti*: oltre a quello detto sopra, saranno stampati e recitati solo in latino i salmi e le altre preghiere iniziali; 3) *Estrema Unzione*: si userà soltanto la L. latina per l'orazione dell'imposizione delle mani sul malato, le parole delle unzioni e le orazioni che le seguono; 4) *Matrimonio*: il sacerdote potrà usare il francese, eccetto che nella benedizione dell'anello e nella formula: *Ego coniungo vos*... Per la benedizione nuziale fuori della Messa, da darsi con indulto apostolico, quando la Messa non è detta, le preghiere che si trovano nel rituale romano possono essere recitate in francese; 5) *Esequie* dei defunti: si userà soltanto il latino per le preghiere e le assoluzioni. Nulla vieta che si aggiungano in francese, secondo le circostanze di tempo e di luogo, altre preghiere, fissate dall'Ordinario e recitate dal sacerdote stesso (decr. della S. Congr. dei Riti 28 XI-1948, approvato dal Papa nello stesso giorno).

L'uso del rituale bilingue concesso alla Francia, è stato concesso anche alla parte di lingua francese della diocesi di Liegi (1949). Sembra prossima l'introduzione autorizzata di un rituale latino-fiammingo per il Belgio.

A partire dal 1927 la L. volgare aveva preso un posto sempre più grande nei rituali diocesani austriaci e tedeschi: il movimento terminò alla compilazione (1950) della *Collectio rituum ad instar Ritualis Romani pro omnibus Germaniae dioecesibus a S. Sede approbata*. Tale rituale romano-germanico è notevole non solo per l'uso della L. volgare, ma anche per alcune modifiche (sviluppi, omissioni) introdotte anche nel testo latino delle formule (ad es., la benedizione del sacerdote agli sposi è così data: « Ego auctoritate Ecclesiae matrimonium per vos contractum confirmo et benedico »). Cf. P. Doncoeur, *Liturgie u. Moderne*, Mainz 1950.

I) Questa riforma sarà certamente utile, ma non esime dalla discrezione e prudenza con la quale si deve trattare la questione del latino. E non v'ha luogo di farsi eccessive illusioni: i protestanti, che hanno liturgie volgari, si lamentano non meno dei cattolici per l'indifferenza dei fedeli verso il testo sacro; e si può prevedere il pericolo che ben presto i fedeli si abitueranno alla nuova redazione senza provare il bisogno di penetrarne il senso.

Se la Chiesa mantiene l'uso delle LL. morte nella liturgia, non è solo per un sacro rispetto verso le origini della evangelizzazione e delle liturgie, e neppure perchè ami circondare di mistero i suoi riti — tra l'altro, la Chiesa latina non ha mai chiuso con Iconostasi (v.) i suoi altari —, ma per solidi motivi teologici e disciplinari. Il motivo teologico va ricercato nel valore sacramentale o quasi sacramentale che ha la liturgia, la quale è prima di tutto preghiera a Dio e azione di Dio sulle anime, e solo secondariamente istruzione o predica; inoltre, è preghiera collettiva, cioè della Chiesa come Corpo mistico di Cristo, e non propriamente individuale. È un fatto storico che il movimento in favore della L. volgare (almeno nell'Occidente latino) è legato solitamente a moti ereticali, che cercarono di valorizzare la lirurgia più come fattore catechetico-psicologico individuale, che come valore sacramentale.

Il motivo disciplinare va veduto nella stima che la Chiesa ha della tradizione, per cui considera un bene l'uso di formule sempre uguali nel senso e nell'espressione, uso che inoltre assicura di più l'unità esterna della Chiesa, favorendone l'unità interna. Infatti con una preghiera dappertutto fatta con la stessa L., più facilmente si nutre e si mantiene legata una stessa fede. Al contrario, la L. volgare, che continuamente si trasforma, introdurrebbe il pericolo di una trasformazione del senso delle parole e perciò della fede. Senza dire che anche il volgare lentamente « muore » ogni giorno e continuamente porrebbe l'istanza di rinnovamento per essere sempre « vivo »: la stessa istanza che si pone per l'abolizione delle LL. morte, un giorno vive, della liturgia.

Bibl. — Guéranger, *Institutions liturg.*, III, Paris 1883², p. 51 ss, 161 ss. — C. Callewaert, *Institutiones liturg.*, I (Bruges 1925³) 105 ss. — H. Bremond, IX, 177 ss. — F. Cabrol, *La question du latin*, in *Les questions lit. et paroiss.*, 18 (1933) 183 ss. — H. Leclercq in *Dict. d'Arch. chrét.*, VIII-1, col 1297 ss. — L. Godefroy in *Dict. de Théol. cath.*, VIII, col. 2580 ss. — W. de Vries, *Die liturgischen Sprachen der kath. Kirche*, in *Stimmen der Zeit*, 138 (1941) 111-16. — H. A. P. Schmidt, *Liturgie et langue vulgaire. Le problème de la langue lit. chez les premiers réformateurs et au conc. de Trente*, vers. dall'olandese, Roma 1950. — G. von Breda, *Die Muttersprache Eine missions.-u. religionswissensch. Studie über die Sprachenfrage in den Missionsgebieten*, in *Missionswissenschaftliche Studien*, a cura di J. Schmidlin, Münster i. W. 1933 (la questione linguistica come problema di metodologia missionaria e storia dell'atteggiamento della Chiesa in materia): « se è vero che il cristianesimo è realmente universale, allora esso è anche fatto in qualche modo per tutte le lingue e deve a tutte potersi adattare, altrimenti

il comando divino che ne impone la predicazione si ridurrebbe precisamente ad essere un ordine di distruzione delle nazionalità » (Schmidlin); « ut omnes catholici sint, non omnes latini fiant », ammoniva nel 1755 Benedetto XIV. — S. CHEN, *Historia tentaminum missionariorum S. J. pro liturgia sinica in saec. XVII*, Roma 1951. — Per altre indicazioni v. la rassegna di documenti, riviste e scritti liturgici moderni a cura di H. A. P. SCHMIDT in *Katholiek Archief*, 6 (1951) 297-332. — W. DÜRING, *Die Fremdsprachigkeit der gottesdienstlichen Schriftlesung im Lichte der Perikopenforschung*, in *Münchener theol. Zeitschrift*, 1 (1950) 66-77: discusse le ragioni pro e contro il latino nella liturgia, l'autore stima che la L. volgare si impone per le LEZIONI (v.), come insegna la pratica della Chiesa dalle origini fino all'alto medioevo. — A. G. MARTIMORT, *La discipline de l'Eglise en matière de langue lit. Essai historique*, in *Maison-Dieu* 11 (1947) 39-54. — J. LECLERCQ, *La latin chrètien langue d'Eglise*, ivi, p. 55-75. — TH. KLAUSER, *Der Uebergang der röm. Kirche von der griechischen zur latein. Liturgiesprache*, in *Miscellanea Giov. Mercati*, I (1946) 467-82. — F. MESSERSCHMID, *La langue lit. en pays germaniques*, in *Maison-Dieu* 11 (1947) 76-83.

Argomenti particolari. G. BARDY, *La questions des langues dans l'Eglise ancienne*, I (Paris 1948). — L. PRALLE, *Der Gebrauch griechischer Texte in der römischen Liturgie*, in *Theologische Quartalschrift*, 128 (1948) 385-97. — L. BROU, *Les chants en langue grecque dans les liturgies latines*, in *Sacris erudiri*, 1 (1948) 165-80, 4 (1952) 226-38. — C. MOHRMANN, *Les origines de la latinité chrét. à Rome*, in *Vigiliae christ.*, 3 (1949) 67-106, 163-83. — ID., *Les emprunts grecs dans la latinité chrét.*, ivi, 4 (1950) 193-211. — ID., *Le latin, langue de la chrétienté occidentale*, in *Aevum*, 24 (1950) 133-61. — ID., *Note sur la latin liturgique*, in *Irenikon*, 25 (1952) 3-19. — ANS. STRITTMATER, *Liturgical latinismus in a twelfth-cent. greeck euchology* (Ottob. gr. 344), in *Miscell. Giov. Mercati*, III (Città del Vatic. 1946) 41-64: esame di orazioni e riti latini tradotti in greco e annotati nel cod. Ottob. gr. 344 della Bibliot. Vaticana (sec. XII) scritto per la cattedrale di Otranto, dove la liturgia greca stava regredendo di fronte alla liturgia latina; una formula italiana del battesimo è scritta in caratteri greci. — A. BAUMSTARK, *Antik-römischer Gebetsstil in Messkanon*, in *Miscell. liturg. in hon. L. C. Mohlberg*, I (Roma 1948) 301-31: il canone della MESSA (v.) ha un carattere linguistico prettamente romano. — R. MEISTER, *Mittellatein als Traditionsprache*, in *Liber floridus. Festschrift P. Lehmann*, St. Ottilien 1950, p. 1-9. — A. SIEGMUND, *Die Ueberlieferung der griechischen christlichen Literatur in der latein. Kirche bis zum XII Jahrh.*, München-Pasing 1949. — KLAUS MÖRSDORF, *Die Rechtsprache des CJC*, Paderborn 1937.

LINGUEGLIA Giovanni Agostino, religioso somasco, letterato e oratore, n. a Albenga e m. in Spagna nel 1669. Lasciò larga fama di predicatore zelante e dotto, generalmente immune da quelle pecche di fastosa verbosità che inquinano i discorsi di molti suoi contemporanei, troppo facili nel rispondere alle malsane esigenze dell'epoca. Lascia molte opere di varia cultura, specialmente storica, e agiografia, e una lunga serie di raccolte per predicazione. Ricorderemo due volumi di prediche per Quaresima e Avvento, discorsi sulle anime purganti, per monache, una *Selva* di materie predicabili, panegirici e orazioni funebri.

LINGUEGLIA Paolo, salesiano, scrittore, n. a Torino nel 1869, m. a Parma nel 1934. Appena conseguita la laurea, entrò in religione. Insegnante e direttore di collegi (dal 1901 al 1933, a Ferrara, Parma, Alassio, Faenza, La Spezia) nella sua Congregazione, spese la vita in fecondo apostolato tra i giovani. Fu una delle figure più eminenti della cultura cattolica contemporanea. Scrisse novelle e romanzi di ambiente ligure, lavori di critica, di estetica, conferenze e discorsi, in cui tratta con arte sapiente problemi letterari morali e religiosi. Tra le molte opere tengono il primo posto *Saggi critici di poesia religiosa*, *Pagine d'arte e letteratura*, *Principii di letteratura interiore*, *Racconti di poggio e costiera*, *Novelle di Liguria*, *La regina Candace*, *La vita di Gesù*, *Conferenze e discorsi*, *Liriche*, *Racconti in grigioverde*. Ebbe pieno riconoscimento anche da critici di eccezionali esigenze, come B. Croce e a A. Graf.

LINO, Papa, Santo (65?-76?), « natione italus, regionis Tusciae » dice il *Liber Pontificalis*. Non se ne sa niente. È il primo successore di S. Pietro, secondo l'unanime testimonianza degli storici e dei cataloghi più antichi: Ireneo, Eusebio, il *Catalogo Liberiano*, per citare i più autorevoli. Le date, per quanto incerte, gli computano 12 anni di pontificato. Questo calcolo pare antico e potrebbe risalire a Giulio Africano: il regno di L. andrebbe dal 65 al 76. Inaccettabili, invece, son gli anni fissati dal *Catalogo Liberiano* in base ai consoli, cioè dal 56 al 67: questa datazione è da mettersi in relazione alla tradizione, raccolta anche da Tertulliano, che dice Clemente successore di Pietro. All'epoca delle *Clementine*, per armonizzare le due tradizioni, si fecero di L. e Cleto (o Anacleto) due vicari coadiutori di S. Pietro nel suo ufficio, costituendo quasi un episcopato collegiale. S. Pietro, tra l'altro, avrebbe dato a L. l'ordine di pubblicare l'editto riguardante l'obbligo del velo per le donne in chiesa; poi l'avrebbe mandato in Gallia, dove L. sarebbe stato vescovo di Besançon. Leggende. Nè abbiamo prove per garantire l'origine volterrana di L. e le attività che gli vengono attribuite. Può ben essere che abbia condannato Menandro, discepolo di Simon Mago, come dice Ireneo. Nessuna fede merita invece l'attribuzione a lui degli *Atti* apocrifi di Paolo e Pietro, che sono certamente posteriori.

Ireneo ed Eusebio lo identificano col Lino di cui Paolo manda i saluti a Timoteo (II Tim IV, 21). È impossibile sapere di più. Il *Liber Pontificalis* lo dice martire, ma forse la nota « martirio coronatus » è un'aggiunta posteriore, visto che nè Ireneo, nè Eusebio, nè la *Depositio Martyrum* del Cronografo del 354, nè il Martirologio Geronimiano confermano la notizia.

Sotto Paolo V nel 1615, nel compiere gli scavi per la nuova confessione di S. Pietro, si trovò tra le tombe cristiane un sarcofago, su cui un testimonio oculare, il Torriggio, lesse il nome *Linus*, « con altre parole che, per essere rose dal tempo, non si puotero leggere »: avendo il *Liber Pontificalis* scritto che L. era sepolto « juxta corpus beati Petri in Vaticano », era facile identificare la tomba con quella del nostro Papa. Qualcuno pensò addirittura che le tombe cristiane più antiche, ivi trovate, e più vicine al luogo della sepoltura di S. Pietro, fossero quelle dei suoi immediati successori. Ma non è possibile giungere a certa identificazione, quantunque il posto, la rarità nell'epigrafia pagana di tale nome, quasi introvabile in

quella cristiana, e la semplicità dell'iscrizione rendano la scoperta sorprendente e suggeriscano l'identificazione con papa L. — Cf. *Dict. D'Arch. chrét. et de Lit.*, IX, col. 1195-1198. — ACTA SS. *Sept.* VI (Parisiis et Romae 1867) *die* 23, p. 539-545.

LINO da Parma (al secolo *Alpinolo Ildebrando Umberto Maupas*), O. F. M. (1856-1924). N. a Spalato (Dalmazia) da Giovanni e Rosa Marini di Avezzano, compì gli studi elementari e ginnasiali a Spalato e a Zara. Entrò nell'Ordine il 30 settembre 1882 e vestì l'abito nel convento di noviziato di Capodistria. Compito il liceo a Cassione nell'isola di Veglia, per diversi motivi dovette abbandonare l'Ordine (marzo 1886), ma, dietro sue istanze, fu riaccettato nel 1888 e compì un secondo noviziato nel convento di Fucecchio in Toscana, assumendo il nome di F. Lino. Da Colleviti, presso Pescia, si trasferì (maggio 1889) in missione a Scutari d'Albania. Nel giugno 1890 un male agli occhi lo costrinse a ritornare in Italia e a recarsi a Bologna in cura: così fu accolto nell'osservante provincia minoritica bolognese e destinato a compiere gli studi teologici nel convento di S. Maria delle Grazie presso Rimini. Ordinato sacerdote a Forlì da mons. Domenico Svampa (30-XI-1890), dal convento di Rimini nel 1891 fu trasferito in quello di S. Francesco di Cortemaggiore e nel giugno 1893 si stabilì in quello della SS. Annunziata in Parma, ove iniziò la sua vasta opera di apostolato, specialmente fra la gioventù, prima come cappellano della parrocchia della SS. Annunziata, poi (1900) come cappellano del reclusorio di S. Francesco e infine (1910) come direttore spirituale dei corrigendi del riformatorio « R. Lambruschini » della Certosa.

Fu amico e benefattore dei poveri, degli infermi, degli infelici, consolatore dei carcerati, savio educatore dei corrigendi, dandosi tutto a tutti, sostenendo fatiche, strapazzi, privazioni d'ogni genere per conquistare tutti a Cristo. Fu detto *Apostolo della carità in Parma.*

Da tutti fu pianta la sua repentina morte. La sua salma restò esposta quattro giorni nella chiesa della SS. Annunziata e fu condotta di notte nella cappella del reclusorio per ricevere l'ultimo saluto dei detenuti. Imponentissimi riuscirono i funerali (18 maggio) per le vie principali dell'Oltretorrente.

Nel sepolcro dei Frati Minori, la sua tomba è continuamente visitata. Vi fu posta una statua di bronzo; un'altra simile fu collocata (novembre 1947) nel chiostro a lui dedicato entro il cimitero. Alla memoria di p. L. fu decretata dal ministero di Grazia e Giustizia (ottobre 1936) la « medaglia d'oro con diploma di primo grado al merito della redenzione sociale ».

Il 25 luglio 1942 fu iniziato presso la Curia vescovile di Parma il processo informativo sulle virtù e miracoli del servo di Dio e il 22 luglio 1948 ebbe termine. Gli atti processuali vennero trasmessi alla S. Congregazione dei Riti presso la quale sono in esame. Il 9 luglio 1947, il suo corpo, racchiuso in cassa di zinco, fu collocato entro un'urna marmorea eretta presso la tomba. — ENR. BEVILACQUA, *I Fioretti di F. L. da P.*, Torino 1926, 1931[2]. — IC. FELICI, *Tra i lupi*, Pisa 1933. — G. CRIS. GUZZO, *P. L. da P.*, Alba 1943 con molte illustrazioni. — *Breve biografia del P. L. da P. francescano, apostolo della carità*, a cura della vicepostulazione, Modena 1944[2]. — GREG. GIOVANARDI, *Il servo di Dio p. L. Maupas, apostolo della carità in Parma*, studio documentato in *Studi francescani*, 1950; estratto, Firenze, Vallecchi 1951.

LIOBA (*Leoba*, *Leobgytha*, *Trütgheba*, *Trutberga*), Santa, vergine, badessa O.S.B. Discendente da nobile famiglia dell'Inghilterra orientale, fu consacrata a Dio, ancor fanciulla, dalla pia madre Ebba, che l'ottenne dopo molti anni di preghiere. Fu educata da S. Telta, badessa del monastero di Winburn, dove, insieme con una esimia pietà, apprese così bene il latino da comporre in quella lingua diverse poesie. Ebbe corrispondenza con S. Bonifacio, che la volle presso di sè nel 748 per la fondazione di monasteri femminili in Germania, affidandole la direzione del monastero che poi prese il nome di Tauberbischofsheim e originò tante altre fondazioni. Dopo la morte di Bonifacio, L. si recò nel monastero da lei fondato di Schornsheim presso Magonza, dove trascorse la vita in preghiera e in penitenza. Carlo Magno nutriva per lei grande stima e la sposa di lui la volle ad Aquisgrana per consultarla su affari importanti.

La Santa morì verso il 779 e venne sepolta a Fulda, accanto a S. Bonifacio, glorificata da Dio col dono dei miracoli. Il Martirologio monastico ne fissa la festa il 28 settembre.

BIBL. — *Vita* scritta (c. 837) da RODOLFO di Fulda in ACTA SS. *Sept.* VII (Parisiis-Romae 1867) *die* 26, p. 698-718 e in *Mon. Germ. Hist.*, *Script.*, XV, 121-31; l'autore, stranamente, copia alla lettera in numerosi passi la biografia di Germano d'Auxerre scritta da Costanzo. — Le *Lettere* (4) di L. a Bonifacio e a Lullo in *Mon. Germ. Hist.*, *Epist.*, III, 280 s, 335 s, 382 s, 387. — H. RIEFENSTHAL, Steyl 1928. — H. TIMERDING, *Die christliche Frühzeit Deutschlands.* II, *Die Angelsächsische Mission*, Jena 1929.

LIONE (Concili di). — I. Il *primo* (XIII ecumenico), presieduto da papa INNOCENZO IV (v.), in tre sessioni arrivò alla scomunica e deposizione di Federico II perchè « *spergiuro, sacrilego, sospetto di eresia e fellonia* » (I sess., 28 giugno 1245, accuse contro Federico, difesa fatta da Taddeo di Suessa, replica del Papa; II sess., 5 luglio, nuove documentate accuse, debole difesa di Taddeo di Suessa; III sess., 17 luglio, bolla di scomunica contro Federico). Altri argomenti disciplinari furono toccati, specialmente nel discorso del Papa (I sess.), detto il « discorso delle cinque piaghe »: 1) peccati del clero, 2) prepotenza degli infedeli in Terra Santa), 3) le strettezze dell'imperatore latino di Costantinopoli, 4) ferocia dei Tartari in Ungheria, 5) la persecuzione di Federico II contro la Chiesa. Le decisioni della III sess. riguardano specialmente questi cinque punti. Non ci furono decisioni dottrinali.

II. Il *secondo* concilio (XIV ecumenico) fu aperto il 7 maggio 1274 da papa GREGORIO X (v.) con la partecipazione dei patriarchi latini di Costantinopoli e d'Antiochia, di 500 vescovi e di molti principi, tra i quali Giovanni I d'Aragona. Si proponeva un triplice fine: la crociata per la liberazione dei luoghi santi, l'unione coi Greci, la riforma ecclesiastica.

Le prime tre sessioni (7 maggio, 18 maggio, 7 giugno) si occuparono della Palestina, dell'ele-

zione del re di Germania, della cessione del contado Venosino alla Sede Apostolica... Il 24 giugno giunsero gli attesi inviati dell'imperatore di Costantinopoli, Michele Paleologo. La IV sessione (6 luglio) fu dedicata all'unione coi Greci: furono lette le lettere dell'imperatore e dei vescovi greci, i quali riconoscevano il primato del Papa (cf. DENZ. B., 461-66, 1834) e accettavano l'articolo di fede riguardante la processione dello Spirito Santo dal Figlio (*Filioque*). Nelle ultime due sessioni (16 e 17 luglio) si promulgarono diverse costituzioni pontificie, che, con le precedenti, furono pubblicate l'1 novembre successivo. Tra i decreti dogmatici si deve ricordare particolarmente quello *De summa Trinitate et fide catholica*, in cui si *definisce* che « lo Spirito Santo procede eternamente dal Padre *e dal Figlio*, non come da due principii ma come da unico principio, non per due spirazioni ma per unica spirazione » (DENZ. B., 460).

Interessante è anche, tra i decreti disciplinari, quello riguardante l'elezione del Papa (costit. *Ubi periculum*): nella città stessa dove moriva il Papa, si dovevano adunare i cardinali, separandosi da tutto il mondo esteriore (CONCLAVE, v.): dopo i primi tre giorni, se non si arrivava all'elezione, si dimezzava il vitto, e dopo altri cinque si dimezzava ancora...

Durante il concilio (4 luglio) giunsero anche gli inviati del gran kan dei Tartari, tre dei quali ricevettero il battesimo (16 luglio).

Il 14 luglio morì S. BONAVENTURA (v.), uno dei più caldi fautori dell'unione (i Greci lo chiamarono Εὐτύχιος): ebbe funerali solennissimi, coll'elogio del card. Pietro d'Ostia e del Papa stesso (V sessione).

Al concilio avrebbe dovuto partecipare anche S. TOMMASO d'Aquino (v.), chiamatovi da Gregorio X, ma durante il viaggio verso L., il Santo s'ammalava e moriva nell'abbazia cistercense di Fossanova (7 marzo 1274). S. ALBERTO Magno (v.) potè partecipare al concilio fino alla fine.

Prescindendo dal valore dogmatico delle definizioni e dai canoni disciplinari, il II conc. di L. non ebbe gran risultato, perchè l'unione coi Greci fu effimera e la Terra Santa non ebbe alcun aiuto dai popoli cristiani.

BIBL. — I. I canoni (distinti in 9 titoli: *Dei rescritti*, *Dell'elezione*, *Del delegato*, *Dei giudizi*, *Del contestar la lite*, *Del dolo e della contumacia*, *Dei rescritti riguardo a chi ha la cosa in custodia*, *Delle appellazioni*, *Della sentenza di scomunica*, *Delle usure*) furono inseriti nel libro VI delle DECRETALI (v.). — J. B. MARTIN, *Conciles et bullaire du diocèse de Lyon*, Lyon 1905 (anche per il conc. II.). — MANSI, XXIII, 605 ss. — HEFELE-LECLERCQ, V-2, 1633-79. — NICOLAUS de Curbio, *Vita Innocentii papae IV*, in MURATORI, *Rer. Ital. Script.*, III-1, 592 ss (numerazione ripetuta), — HILLARD BRÉHOLLES, *Historia diplomatica Friderici II*, Parigi 1852, VI. — PAOLUCCI, *Contributo di documenti inediti sulle relazioni tra Chiesa e Stato nel tempo svevo*, Palermo 1900. — VITO VITALE, *Federico II e le repubbliche marinare*, Università di Genova, 1944, p. 185 ss. — F. PODESTÀ, *Papa Innocenzo IV*, Milano 1928 (cf. specialmente p. 55-76). — HERGENROETHER, IV, 272. — F. VERNET in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 1361 ss. — Lettera di Pio XII per il 7° centenario del conc., 10-VI-1945, in AAS 12 (1945) 204 s.

II. — MANSI, XXIV, 37 ss. — DENZ.-B., n. 461-66, la celebre professione di fede di MICHELE Paleologo. Gli era stata proposta nel 1267 da Clemente IV e di nuovo sarà proposta da Urbano VI (1-VIII-1385) a tutti i Greci ritornati alla Chiesa. — HARDUINUS, *Conc. collectio regia*, VII, 70 s. — HEFELE-LECLERCQ, VI-1, 153-209. — *Vite di Gregorio X*, in MURATORI, *Rerum It. Script.*, III-1, 597-605. — P. LÖE, *Albert der Grosse auf dem Konzil von Lyon*, in *Literar. Beiträge der Kölnischen Volkszeitung*, 1914, n. 29. — M. VILLER, *La question de l'union des Eglises entre Grecs et Latins depuis le concil de Lyon jusqu'à celui de Florence*, in *Revue d'hist. ecclés.*, 17-18 (1921-22). — F. VERNET, *l. c.*, col. 1374-1391. — V. GRUMEL, *ivi*, col. 1391-1410. — A. FLICHE, *Le problème oriental au II conc. de Lyon*, in *Orientalia christ. periodica*, 13 (1947) 475-85. — ST. KUTTNER, *Conciliar law in the making. The lyonese constitutions (1274) of Gregory X in a ms. at Washington*, in *Miscellanea Pio Paschini*, II (Roma 1949) 39-81. — Per il seguito dell'unione raggiunta a L. coi Greci, subito combattuta in Oriente e presto rotta già sotto Andronico II (1282-1328), v. anche GIUSEPPE I di Costantinop., VECCOS Giov., GIORGIO di Cipro, GIORGIO Metochita, Giorgio ACROPOLITA (v.) COSTANTINO Meliteniota, TEOFANE di Nicea, INNOCENZO V, GIOVANNI XXI, NICOLA III, MARTINO IV, FILIOQUE...

LIONE (Lettera *dei cristiani di*): uno dei monumenti più preziosi della letteratura cristiana primitiva, fu scritta nel 177, dopo la persecuzione di Marcaurelio, dai « servi di Cristo, che abitano a Vienne ed a L., ai fratelli d'Asia e di Frigia » (larghissimi estratti presso EUSEBIO, *Hist. eccl.*, V, 1-4, PG 20, 408 ss; un passo in C. KIRCH, *Enchiridion fontium*[4], n. 434). In essa si parla dei martiri lionesi (v. sotto). Vi si rileva come la Chiesa di L. fosse bene organizzata ed avesse relazioni con l'Oriente. Non è certo che Crescenzio, discepolo di S. Paolo (II Tim IV 10), o Paolo stesso nel suo viaggio in Spagna (Rom XV 28), abbia visitato ed evangelizzato queste regioni fondandovi le prime chiese. È certo che le chiese di Lione e di Vienne erano fiorenti già alla metà del sec. II, e con questa Lett. la Gallia cristiana entra per la prima volta nella storia documentata della Chiesa universale.

La Lett. è scritta in greco perchè è indirizzata a greci, e forse anche perchè la chiesa di Lione era allora retta da personaggi di lingua greca (il vescovo Potino era oriundo di Asia; IRENEO [v.], suo successore, era pure un asiate, educato a Smirne, e scrive in greco) e accoglieva nel suo seno fedeli di origine greca (tali sono alcuni dei martiri ricordati: v. sotto). J. ARMITAGE ROBINSON e altri dopo di lui emisero l'ipotesi che l'ambiente ove nacque la L. era prevalentemente latino, come proverebbe il fatto che le citazioni bibliche contenute nella L. sono reminiscenze di un testo latino liberamente ritradotte in greco: cf. G. BARDY, *La question des langues dans l'Eglise ancienne*, I (Paris 1948) 117.

La L. è molto importante non solo per la storia ma anche per la teologia del martirio (distinzione tra « confessore » e « martire »; il martirio è lotta contro Satana; il martire è assistito dallo Spirito S.; in lui soffre Gesù stesso...). Per la bibl., v. sotto.

LIONE (Martiri *di*). Nel 177, avvicinandosi la festa annuale del primo agosto, nella quale i delegati delle Gallie radunavansi intorno all'altare di Roma e di Augusto, la popolazione lionese si diede

a perseguitare e maltrattare i cristiani. Molti furono arrestati dai soldati e condotti dinanzi ai magistrati municipali. Nella maggior parte confessarono la loro fede; taluni apostatarono. Era probabilmente il primo processo di religione istruito nella Gallia. Il governatore, contrariamente al rescritto di Traiano allora vigente, ordinò la ricerca degli altri cristiani, e invece di limitarsi a constatare l'ostinazione religiosa degli accusati, tentò di convincerli di violazioni del diritto comune. Alcuni schiavi, sottoposti alla tortura, accusarono i loro padroni, ad istigazione dei soldati e dei carnefici, di orribili delitti e di nefandità, « che noi non possiamo nè nominare nè pensare, e che non crediamo neppure siano mai state commesse da uomini » (lettera sopra cit., presso Eusebio, *o. c.*, PG 20, 413 B). La testimonianza estorta agli schiavi faceva pesare non solo sui confessori, ma anche sugli apostati la responsabilità di delitti distinti da quello dell'essere cristiani. Gli apostati, quindi, potevano essere considerati come innocenti e assolti? Ecco la questione che il governatore imbarazzato sottopose alla decisione dell'imperatore. Marco Aurelio rispose con un rescritto in tutto simile a quello di Traiano: « Coloro che si professano cristiani, siano condannati alla pena capitale; ma se vi sono di quelli che rinnegano la loro fede, essi devono essere assolti ». Era un'intimazione di rinnovare il processo. Il governatore si aspettava che dal nuovo interrogatorio sarebbe emersa di nuovo la stessa fortezza dei confessori e la stessa debolezza degli apostati. Con grande sorpresa vide quasi tutti i rinnegati professarsi cristiani. L'esempio e le esortazioni dei confessori li avevano convertiti nelle prigioni. Il numero dei condannati fu superiore all'aspettazione: i cittadini romani furono uccisi con la spada: gli altri, dati in pasto alle belve, servirono nell'anfiteatro a divertire il popolo.

Grazie alla lettera sopra citata, si conoscono i minuti particolari di quell'avvenimento eroico, che battezzò nel sangue la Gallia cristiana. Alcune vittime sono di origine asiatica, come: *Attalo*, cittadino romano, di Pergamo; *Alessandro*, medico, di Frigia; il giovine *Ponticus* forse era del Ponto, come indicherebbe il suo nome; *Potino*, vescovo, asiatico. Altri erano di lingua latina, come: *Santo*, diacono di Vienne, che a tutte le interrogazioni rispondeva in latino: « Io sono cristiano » (Eusebio, *o. c.*, V, 1, 20, PG 20, 416 C). I nomi dei martiri conservati da Gregorio di Tours (*Mirac.*, I, 49, PL 71, 751) alcuni sono latini, come *Silvius*, *Primus*, *Ulpius*, *Vitalis*, *Cominius*, *October*, *Geminus*, *Julia*, *Albina*, *Grata*, *Aemilia*, *Quartia* (Quarta), *Materna*, *Sanctus* (il diac. di Vienne), *Cornelius*, *Titus*, *Julius*, *Geminianus*, *Julia*, *Auxentia* (o Ausonia), *Aemilia*, *Jamnica* (Gamnica), *Pompeia*, *Domna*, *Mamilia*, *Justa*, *Antonia*. (Probabilmente alcuni di questi nomi vanno uniti a coppie designanti « nomen » e « cognomen » dello stesso personaggio, ad es.: Silvius Primus, Ulpius Vitalis, Cominius October, ... Julia Ausonia, Aemilia Jamnica, Pompeia Domna, Mamilia Justa...). Altri nomi invece sono greci, come *Pothinus* (il vescovo), *Vettius Epagathus* (cf. *Vitae patrum*, VI, 1, PL 71, 1029 C; *Hist. Francorum*, I, 27, 29, ivi, col. 175 A-B), *Macarius*, *Alcibiades*, *Philumenus*, *Rodana*, *Biblis*, *Pontica*, *Potamia* (Potomene), *Helpis* (Alpis, detta anche *Ammas*), *Alexander*, *Ponticus*, *Aristaeus* (Arestius), *Zosimus*, *Zoticus*, *Apollonius*. Nelle liste non si trova nessun nome propriamente celtico.

Il Martirologio Geronimiano (al 2 giugno) ricorda 48 martiri (oltre i nominati, *Zaccaria* presbitero, *Maturo*, *Blandina*, *Trofima* o Trofome). Il testo di Eusebio parla soltanto di Vezio Epagato, Santo, Maturo, Attalo, Blandina, Potino, Alessandro, Pontico, Alcibiade. — J. Condamin, *Martyrologe de la S. Eglise de Lyon*, Lyon 1902. — W. Thompson, *The alleged persecution of the christians at Lyon*, in *Amer. Journal of theology* 16 (1912) 359 ss, 17 (1913) 249 ss. — H. Quentin, *La liste de martyrs de Lyon*, in *Anal. Bolland.*, 39 (1921) 113-38. — H. Delehaye, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles 1921, p. 121 ss. — A. Chagny, *Les martyrs de Lyon en 177*, Lyon 1936. — *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, X-1, col. 72-119. — Acta SS. *Jun.* I (Ven. 1741) *die 2*, p. 160-68.

LIONE (Missioni *Africane di L.*). v. Marion de Brésillac.

LIPARI, la maggiore delle isole Eolie: Fa parte della prov. di Messina.

La certezza storica a proposito dei suoi vescovi comincia solo con *Augusto* o Agostino (501, 502). Nel 526 i monaci residenti a L. appaiono latini; al principio del sec. IX invece sono greci. La serie dei suoi vescovi è interrotta dalla fine del sec. IX al principio del sec. XII, per la dominazione saracena sull'isola. Dal 1131 al 1399 fu unita « aeque principaliter » alla diocesi di Patti (v.). — È suffraganea della metrop. di Messina.

Patrono della diocesi è S Bartolomeo ap. (festa, 24 agosto).

La popolazione della diocesi è di c. 20000 fedeli, distribuiti in 26 parrocchie, con 47 sacerdoti diocesani e 3 sacerdoti religiosi (1950). Ha Seminario minore. I corsi di filosofia e teologia si compiono presso il Seminario di Acireale. Tra i monumenti si segnala la *Cattedrale* ricostruita nel 1654, con dipinti di G. Alibrandi. — Lanzoni, II, 664-655. — Ughelli, I, 771-789. — Cappelletti, XXI, 572-579. — Enc. It., XXI, 231-233.

LIPPI Filippo, O. Carm. (1406-1469), pittore. Dalla maniera del Masaccio, di cui fu scolaro, ereditò lo spirito di osservazione, da quella del Beato Angelico l'idealismo, e ambedue gli elementi fuse nella sua arte che doveva dare al mondo lavori immortali. Quasi tutti di genere sacro, questi rivelano nel L. un fondo spirituale di vago misticismo e di pensoso raccoglimento, invano smentito dalla vita sregolata dell'artista. (Nel 1456 veniva prosciolto dai voti religiosi, indi sposava Lucrezia Buti). Certo è che alla pittura fiorentina apporta un'energia inconsueta, fatta di tenace studio della verità e di sognante vaghezza. Fu grande nelle tele e negli affreschi. Di quest'ultimo genere suoi capolavori sono *La leggenda del Battista e di S. Stefano* nell'abside del duomo di Prato, nella quale si ammirano alcuni ritratti vivissimi e fisionomie piene di espressiva passione, e *L'incoronazione della Vergine* nell'alto dell'abside del duomo di Spoleto, *L'Annunciazione*, la *Natività*, e il *Transito di Maria* sulle pareti (queste terminate dal discepolo frà Diamante), pure pullulanti di marcatissime figure, tutte soffuse di gioiosa serenità sullo sfondo di fantasie colorate. Fra le pale d'altare e tavole emergono, sulle numerose compiute, la grande *Incoronazione di Maria* agli Uffizi, l'*Annunciazione* a Palazzo Venezia in Roma

la *Madonna* di Tarquinia, la *Madonna* della Galleria di Prato, e alcuni « tondi ». Il tipo della Madonna è fissato dal L. con singolarissima linea; gli Angeli e i Santi sono abitatori di paradisi terrestri invasi dalla luce. — Bibl. presso Enc. It., XXI, 238. Aggiungi: R. Oertel, *Fra F. L.*, Wien 1942. — A. Chastel, *F. L.*, Paris 1948. — M. Pittaluga, *F. L.*, Firenze 1949 (pp. 248, con ricca bibl.). — P. Bargellini, *L'amorosa vicenda dei Lippi*, Firenze 1951 (pp. 256).

Filippino (1457–1504), figlio di Filippo, n. a Prato, m. a Firenze. Eredita le preclare doti del padre e apprende sapientemente quelle del suo diretto maestro, il Botticelli. Dei modi del Botticelli diede una personale interpretazione, in cui trasfonde la sua melanconica e quasi morbosa sensibilità. Alla singolare purezza di accento e al timbro romanticamente estroso delle sue opere migliori, fa riscontro altrove un eccesso di descrittivismo, di complicazione scenografica e di agitazione lineare.

Incominciò a completare l'opera del Masaccio nella cappella Brancacci, componendo *S. Pietro e S. Paolo dinanzi al proconsole* e il *Martirio di S. Pietro* (dove lasciò il proprio ritratto); indi affresca la cappella di S. Tommaso alla Minerva in Roma con la *Storia di S. Tommaso*. Nella cappella Strozzi a Firenze dipinge la *Storia dei SS. Filippo e Giovanni*. Sempre mostra forza e verità d'espressione: più ingenua nei lavori giovanili, più robusta e quasi forzata nei posteriori. Grandi qualità pittoriche — grazia di colorito, nettezza di disegno, vivacità d'espressione — sono anche nei quadri numerosi lasciati da lui, tra i quali veramente superbi la *Visione di S. Bernardo* nella chiesa della badia di Firenze, la *Madonna adorante* agli Uffizi, il *San Francesco* della galleria di Londra, lo *Sposalizio di S. Caterina* a Bologna, il *San Sebastiano* di Genova. Grande influenza ebbe su Filippino la pittura di Leonardo e la scuola d'oltremonti, anche perchè l'artista era preso da progressiva smania di innovazione. Ad essa si devono le caratteristiche di smodate architetture e di violente espressioni, che appaiono nelle opere degli ultimi anni e che lo indicarono, in qualche modo, come un lontano precursore dell'arte barocca. — Bibl. presso Enc. It., XXI, 237. Aggiungi: F. Alessandrini, *Uno scolaro di S. Botticelli*, in *L'Illustraz. Vat.*, ag. 1931, p. 26-30. — A. Scarf, *F. L.*, Wien 1935. — P. Bargellini, v. sotto Filippo.

LIPPOMANO (*Lippomani*) **Luigi** (1500–1559), veneziano, m. a Roma, vescovo di Modone (1538, titolare), poi di Verona (1548-58) e infine di Bergamo (1558), eloquente difensore della fede al conc. di Trento (che presiedette nel 1551-52), segretario di Giulio III dal 1556. Condusse con abilità varie missioni in Portogallo (1542), in Germania (1548), in Polonia (1555). Gli fu rimproverata una eccessiva severità contro ebrei ed eretici durante la sua nunziatura in Polonia.

Scrisse: *Historiae de vitis Sanctorum* (8 voll.) con note, utilizzate poi dal Surio (Venezia 1551-1560: Lovanio 1564², 2 voll.); *Confirmazione et stabilimento di tutti li dogmi cattolici* (Venezia 1553); *Commentari* latini su Gen, Es, Salm; *Sermoni* per le feste dei Santi. — F. Lauchert, *Die italien. liter. Gegner Luthers*, Freib. i. Br. 1912, p. 569-84. — Pastor, *Storia dei Papi*, V–VI, v. indice. — Una lettera del L. (da Bruxelles, 30-III-1549) al card. M. Cervini, in P. Tacchi-Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, I (Roma–Milano 1910) 526, sulle disperate condizioni religiose della Germania. — v. anche Interim, 3.

Era suo zio **Pietro** L., vescovo di Bergamo dal 1516, del quale Luigi fu coadiutore dal 1533, indi successore. A Pietro, appena eletto vescovo, l'amico Gasp. Contarini indirizzò un nobile trattatello *De officio episcopi* (Parigi 1571). v. Tacchi-Venturi, *o. c.*, p. 170 ss.

LIPSIUS Justus, *Lips Joest* o *Joost* (1547–1606), n. a Overyssche (presso Bruxelles) da famiglia cattolica, m. a Lovanio. Studiò presso i Gesuiti di Colonia (ove meditava di entrar nella Compagnia, ma i genitori glielo vietarono), indi a Lovanio. Trovò protezione nel card. di Granvelle (v.), che servì come segretario per 2 anni e seguì a Roma (1568-70), ove, nella assidua consuetudine con i dotti e con le biblioteche, perfezionò la sua cultura umanistica e filosofica.

Accettata la cattedra di lettere e storia nell'università luterana di Jena (1572), incontrò le ostilità dei colleghi. Vagabondò tra Colonia e Anversa, finchè trovò pace nell'università di Leida (1579), donde passò poi a quella cattolica di Lovanio (1592).

Nel periodo di Jena e di Leida parve aderire al protestantesimo luterano e calvinistico, almeno esteriormente, per i suoi rapporti culturali con l'ambiente protestante. Per parte nostra giudichiamo che in L. non avvenne alcuna variazione del credo, perchè, allora, non aderiva ad alcun credo cristiano positivo. Aveva la religione dell'umanista, naturale, interiore: accettazione degli elementi più nobili, comuni all'antichità classica e al cristianesimo. Se si eccettua una breve allusione alla « Confessio Augustana », il L. non fa mai professione di aderire a un credo confessionale. Cercò invece l'umanismo razionalistico e la tranquillità stoica, trasferendosi là dove l'atmosfera spirituale era più consona al suo ideale: a Jena, a Lovanio sotto Requesens, a Leida, di nuovo a Lovanio quando Leida divenne un campo di battaglie teologiche e di intolleranza. Soltanto verso il 1600 il L. subì una crisi religiosa, la quale, grazie anche alle influenze della moglie e dei Gesuiti, lo ricondusse alla fede cattolica positiva pienamente vissuta. E a Lovanio fu assistito in morte dal grande Lessio (v.). Cf. L. v. d. Essen-H. F. Bouchery, *Waarom J. L. gewierd?*, Bruxelles 1949.

Il L. è un umanista filologo, cui si debbono edizioni di testi, commentari, dissertazioni critiche ed erudite. Come filosofo si ispirò a Tacito e a Seneca. Con Gasp. Scioppius, Ger. Vossius e Dan. Heinsius, ripristinò nei Paesi Bassi, nel periodo del Rinascimento (v.), lo Stoicismo (v.), specialmente in quella forma che fu elaborata dagli scrittori romani. Di carattere dolce, melanconico, appassionato, tentò di correggere la dottrina dello stoa col cristianesimo.

I suoi scritti più importanti, oltre alle lettere, sono: 1) *De constantia* (1584), dialogo che deriva da Seneca: le idee del L. sulla politica ecclesiastica, per le quali era entrato in urto col celebre scrittore Coornhert campione della tolleranza, gli avevano fruttato l'esilio; l'amico C. Langius nel dialogo lo richiama alla *constantia*, cioè a quella fortezza interiore derivata dalla ragione che non

si lascia toccare dalle influenze esteriori; la pace o il turbamento dell'uomo è dentro di lui, non fuori di lui e negli eventi esterni; 2) *Manuductio ad stoicam philosophiam* (1604): in essa, riprendendo alcuni motivi del dialogo precedente, il L. tempera la rigidezza inumana, il determinismo e gli altri paradossi dello stoa greco con alcuni concetti cristiani e coll'eclettismo dello stoicismo romano, ammettendo nel saggio la misericordia come inclinazione razionale a sollevare gli altrui bisogni, una certa libertà di scelta e la Provvidenza; 3) *Politica* (1589), libro molto diffuso in Europa e dedicato a tutti i principi; nei primi 2 libri egli fonda l'attività politica sopra le virtù cardinali, ma qua e là accetta compromessi e richiama atteggiamenti tipici del Machiavelli, insegnando, ad es., che, essendo gli uomini e i principi « astuti, maligni..., quasi impastati d'inganno, di dissimulazione e di menzogna », bisognerà pure che il principe usi senza scrupoli inganno, dissimulazione, menzogna, se vuol ottenere quel bene comune che natura e ragione assegnano come fine all'attività politica.

BIBL. — *Bibliographie lipsienne*, 3 voll., Gand 1886-89, a cura di F. VAN DER HAEGHEN. — *J. Lipsii opera omnia*, 4 voll., Anversa 1637, Wesel 1675, a cura del MORETO, l'edizione migliore, ma incompleta. — Le *lettere* sono ancora in parte inedite e disperse; la miglior raccolta è quella di G. H. M. DELPRAT, Amsterdam 1858. — MIRAEUS, *Vita*, Anversa 1609. — E. AMANN in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 778-83. — *Biographie nationale* a cura dell'« Acad. de Belgique », XII, 239-89. — A. ROERSCH, *Juste Lipse*, Bruxelles 1925. — V. A. NORDMANN, *J. L. als Geschichtsforscher u. Geschichtslehrer*, in *Annales Acad. scientiarum Fennicae*, 28 (1932). — V. BEONIO BROCCHIERI, *Saggi critici di storia della filosofia politica*, Bologna 1931, p. 31 ss. — J. RUYSSCHAERT, *Le séjour de J. L. à Rome (1568-70)*, dalle « Antiquae lectiones » e dalla corrispondenza, in *Bullet. de l'Institut histor. belge de Rome*, 24 (1947-48) 139-92. — A. M. BERRYER, *Le IV centenaire de J. L.*, in *Revue génér. belge*, 1947, p. 874-89. — M. DAL PRA, *Note di storia della storiografia filosofica.* I, *G. L.*, in *Riv. di storia della filos.*, 1 (1946) 163-88. — J. EYMARD D'ANGERS, *Le stoïcisme en France.* III, *Le stoïcisme chrét.* [G. L. e Guill. du Vair], in *Etudes Francisc.*, 2 (1951) 389-410. — E ROSEN, *The correspondance between J. L. and Thomas Seget*, in *Latomus*, 8 (1949) 63-67.

De constantia, vers. inglese di J. STRADLING, New-Brunswick (New-Yersey) 1939. — T. M. VAN DE BILT, *Lipsius « De constantia » en Seneca*, Nimega 1946. — H. VAN CROMBRUGGEN, *J. L. « Twee boecken van de stantvasticheit »*, vert. door J. Moerentorf, introduz. e note, Anversa 1948. — ID., *Een onuitgegeven werk van J. L. « De magnitudine hebraea »*, in *De gulden passer*, 25 (1947) 280-85. — J. RUYSSCHAERT, *J. L. et les « Annales » de Tacite. Une méthode de critique textuelle au XVI^e s.*, Louvain 1949. — ID., *Autour des études de J. L. sur Tacite. Examen de quelques éditions du XVI^e s.*, in *De gulden passer*, 26 (1948) 29-40. — C. O. BRINK, *J. L. and the text of Tacitus*, in *The Journal of roman studies*, 41 (1951) 32-51.

LIPSIUS Riccardo Adelberto (1830-1892), teologo evangelico, n. a Gera, m. a Jena, professore di teologia sistematica a Vienna (1861), a Kiel (1865), a Jena (1871), uno dei fondatori dell'« Evangelischer Bund ». Si occupò specialmente di critica neotestamentaria e di letteratura cristiana antica, su cui pubblicò ricerche interessanti. Anche come teologo occupò un posto di primo piano dal punto di vista del protestantesimo liberale, accanto a BIEDERMANN (v.) o A. SCHWEIZER (v.): avversò A. RITSCHL (v.), a cui in seguito si avvicinò allontanandosi invece da Biedermann. Mentre nella prima edizione della sua *Dogmatica* egli aveva accettato la distinzione di Biedermann tra Cristo come persona e Cristo come principio, nella terza edizione si accostava alla teoria di Ritschl della manifestazione di Dio nel Cristo storico.

Tra le sue opere ricordiamo: *Lehrbuch der evang. protest. Dogmatik* (Brunswick 1876, 1893[3]), tutto infetto di neokantismo; *Die apokriphen Apostelgeschichten und Apostellegenden* (3 voll., ivi 1883-1890); commenti a *Gal, Rom, Fil*, in *Handkommentar zum N. Test.* di H. J. HOLTZMANN (Freiburg in Br. 1891); *Glauben und Wissen* (Berlin 1897). Nella *Chronologie der röm. Bischöfe* (1869) e in *Quellen der röm. Petrussage* (1872), sostiene che PIETRO (v.) non fu mai a Roma. — FR. TRAUB in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*[2], III, col. 1667 s.

LIPSKI Giovanni Alessandro, Card. (1690-1746), n. in Kirzkavia (Polonia), giovinetto si recò a Roma per gli studi, donde passò a Parigi nella Sorbona. Tornato in patria, ebbe il primiceriato della chiesa di Gnesen e la custodia della real chiesa di Varsavia, ai quali titoli aggiunse pur quelli di prevosto della cattedrale di Posnania, di parroco a Fraustadt, d'abbate di Chiaratomba, di presidente del supremo tribunale di tutto il regno e cancelliere dell'arcivesc. di Gnesen. Acquistatasi la grazia di Augusto II, re di Polonia, fu eletto procancelliere del regno e promosso al vescovato di Lucko, che portava annessa la dignità di senatore di Polonia. Poco prima della morte del re, fu trasferito a Cracovia, e, in mancanza del primate, consacrò solennemente nella cattedrale il nuovo re Augusto III e la regina (1734). Clemente XII, il 20 dicembre 1737, lo creò cardinale dell'ordine dei preti. — PASTOR, *Storia dei Papi*, XV (Roma 1933) 720.

LIRANO, v. NICOLA di Lyra.

LISANIA. Secondo Lc III 1, L. era *tetrarca* dell'Abilene, l'anno XV di Tiberio, quando S. GIOV. BATTISTA (v.) diede inizio alla sua predicazione sulle rive del Giordano. Siccome però dalla storia non si conosce altro L. se non quello che aveva regnato sull'Iturea dal 40 al 34 a. C. (Dione Cassio, XLIX, 32), si accusò S. Luca (cf. D. F. STRAUSS, *Leben Jesu*, 1835) di essere caduto in un errore cronologico avendo fatto vivere L. 60 anni dopo che era morto. Tuttavia l'autorità di Luca è stata in pieno rivendicata, quando, nel 1912, proprio nel luogo dove era situata l'antica città di Abila, fu scoperta un'iscrizione del tempo di Tiberio, in cui si parla appunto di L. allora tetrarca. — E. BEURLIER in *Dict. de la Bible*, IV, col. 455-457. — R. SAVIGNAC, *Texte complet de l'inscription d'Abila relative à Lysanias*, in *Rev. Bibl.*, 9 (1912) 533-540.

L'ISLE (*de*) Giuseppe, O. S. B. della Congr. di S. Vanne (1690?-1766), n. a Brainville (Haute-Marne), m. a St Mihiel. Dalla carriera delle armi passò alla detta Congregazione (professo nel 1711 a Moyenmoutier). Insegnò in vari monasteri e fu abbate a Nancy. Scrisse: *Defense de la vérité du martyre de la légion thébéenne* (1737), *Vie de S. Nicolas* (1745), *Histoire dogmatique et morale du jeûne* (1741), *Traité hist. et dogm. tou-*

chant l'obligation de faire l'aumône (1736), *Histoire de l'ancienne abbaye de St Mihiel et de la ville* (1758), *Avis* circa le disposizioni per lo studio della teologia (1745). — E. AMANN in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 783. — HURTER, *Nomenclator*, V³, col. 179.

LISZT Francesco, musico, n. a Raiding (allora in Ungheria) nel 1811, m. a Bayreuth nel 1886. Compositore, direttore d'orchestra e pianista di fama universale, percorre replicatamente l'Europa per dare concerti e nello stesso tempo sospinto dalla sua natura irrequieta che si manifesta, tra l'altro, attraverso i tentativi di riforma che gli agitano la mente. Fu grande riformatore della tecnica pianistica, della tradizione sinfonica, della musica strumentale e, in un periodo di permanenza a Roma (1861–70), anche della musica sacra. In questa cerca di fondere l'arte antica con la moderna e di creare un nuovo stile « partendo dal principio, senza dubbio giusto, che è impossibile rimontare alle origini dell'arte e ignorare nella musica da chiesa la conquista dei secoli moderni, se le emozioni artistiche non devono rimanere lettera morta, ma corrispondere ai bisogni dei tempi » (Bernardi). Fra le moltissime composizioni sacre, tutte segnate da fervido e originale pensiero melodico e da alta ispirazione religiosa, si ricordano la *Messa di Gran* (1855) e la *Messa ungherese dell' Incoronazione* (1866–67), la *Messa corale* (1862), il *Requiem* (1868), alcuni *Salmi*, gli oratori *Cristo* e *Santa Elisabetta*.

Animo generoso, consacrò la sua magica arte a far conoscere le grandi opere altrui; e a lui si deve buona parte della fama che tuttora circonda i nomi di Beethoven, Wagner, Berlioz, Schumann, Cherubini, Spontini, Donizetti, Verdi ...

La sua disordinata vita sentimentale si volgeva verso l'ascetismo religioso negli ultimi anni. Nel 1865 L. vestiva l'abito clericale; nel 1866 riceveva da Pio IX la dignità e il titolo di abbate. — L. RAMANN, *F. L. als Künstler und Mensch*, Leipzig 1880–94, 3 voll. — E. SEGNITZ, *L.'s Kirchenmusik*, Langensalza 1911. — H. SAMBETH, *Die gregorianischen Melodien in L.'s Werken*, Münster 1924. — Altra bibl. presso ENC. IT., XXI, 272–75.

LITANIE: forma di preghiera collettiva, alternata, nella quale si risponde sempre con lo stesso ritornello (p. es., *Ora pro nobis; Miserere nobis*; *Te rogamus, audi nos*) a motivi continuamente cambiati, che possono essere invocazioni al Signore, a Maria, ai Santi, o intenzioni di preghiere (per es., *Sancta Trinitas, unus Deus; Sancta Maria; Ut Ecclesiam tuam sanctam regere et gubernare digneris*).

I) **Accezioni.** La L. (gr. λιτανεία, lat. *letania, litania*) deriva dal gr. λιτή (Odiss. XI, 34; donde λιτανεία, Dionigi d'Alicarn., *Antiquitates*, IV, 67) e significa preghiera assidua e fervorosa. In questo senso puramente etimologico è usata da Clem. Aless. (*Quis dives salvetur*, 41, PG 9, 648), Eusebio (*Vita Const.*, IV, 41, PG 20, 1212). In senso tecnico cultuale ha varie significazioni.

a) In Oriente è una preghiera processionale (S. Giov. Crisost., *Contra ludos*, 1, PG 56, 265; Simeone Tessal., *De sacra precatione*, 339, 352, PG 155, 613, 653), oppure la processione stessa (*Chronicon pasch.*, PG 92, 812; Simeone Tessal., *o. c.*, 353, l. c. col. 656). In seguito però presso i Greci la PROCESSIONE (v.) viene detta quasi esclusivamente λιτή. Nelle liturgie orient. è sinonimo di L. quella forma solenne di preghiera che ha luogo nella Messa e che si chiama ordinariamente ἐκτενή, συναπτή (preghiera continua, a successione), oppure εἰρηνικά (preghiera per la pace, poichè la L. comincia quasi sempre col chiedere la pace), o διακονικά (intonata dal diacono). Un tipo di tale L. ἐκτενή si può vedere nella liturgia bizantina di S. GIOV. CRISOST. (v.).

b) In Occidente, per L. s'intende l'acclamazione KYRIE ELEISON (v.). cf. S. Benedetto, *Regula mon.*, 12, 13, 17; *Ordo Rom. I*, 9, PL 78, 942; Walafrido Strabone, *De rebus eccles.*, 22, PL 114, 944.

Era anche L. la *preghiera dei fedeli* che si faceva nella Messa, equivalente della ἐκτενή orientale. Cf. Sacrament. di Biasca, sec. X: *Incipit letania*, in DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, ed. 4ª, p. 201, e in SCHUSTER, *Liber Sacram.*, IV, p. 190. Altri nomi di questa L. erano anche *deprecatio*, *preces*, *capitella*, *orationes sollemnes* (famose *L. deprecationes* sono quella di S. Martino, Messale di Stowe, presso SCHUSTER, l. c., p. 214, e quella di papa Gelasio, presso Alcuino, PL 101, 560).

L. sono pure le PROCESSIONI (v.), quella del 25 aprile, detta *L. maior*, e quella prima dell'Ascensione detta *L. minor*. Si dicono anche L. quelle preghiere con ripetute successive invocazioni, che si cantano appunto nelle processioni litaniche (cf., per es., *Ordo S. Amandi*, 7, in DUCHESNE, o. c., p. 481).

II) Le origini della forma di preghiera litanica sono antichissime. Tra gli ebrei, alcuni SALMI (v.) erano a forma di L. (cf. Salmo 35 e 117), come è litanica la preghiera talmudica *Shemonah Ezreh*. — Anche nel paganesimo esistevano forme di preghiera litanica; tale era quella che Licinio fece fare ai suoi soldati: *Summe Deus, te rogamus; Sancte Deus, te rogamus*... (Lattanzio, *De morte persecut.*, 46, PL 7, 264, 372). Sembra che lo stesso *Kyrie* fosse in uso già presso i pagani, come attesta Epitetto (Arrianus, *Dissertat. Epicteti*, 2, 7, 12, ed. SCHENKL, Lipsia 1916, p. 136). — La forma litanica deve la sua origine al fatto che essa rappresenta il miglior modo di partecipazione collettiva ad una medesima preghiera. Fatta propria l'intenzione enunziata dal presidente o ministro, si prega con una breve invocazione. Si sente una eco di tali preghiere litaniche in *I Tim* II 2, in *I Clem. ad Cor.* (ed. VIZZINI, *Bibl. SS. Patrum*, I, p. 199 ss); presso Tertull. (*Apolog.*, 30, 39, PL 1, 443, 468; *De orat.*, 29, ivi col. 1196: *itaque nihil novit* [*oratio*] *nisi defunctorum animas de ipso mortis itinere revocare, debiles reformare, aegros remediare, daemoniacos expiare, claustra carceris aperire, vincula innocentium solvere;* cf. nella liturgia del Venerdì S. secondo il Messale Romano: *aperiat carceres, vincula dissolvat*). — Tra le forme litaniche costituite, una delle più antiche è quella della *Peregrinatio Etheriae* (ed. GEYER, *Itinera Ierolymit.*, p. 72, 5; cf. DUCHESNE, l. c., p. 499). È la L. dell'ufficio LUCERNARIO (v.): *Unus ex diaconibus facit commemorationem singulorum... Et diacono dicente singulorum nomina, semper pisinni plurimi stant, respondentes semper « Kyrie eleison », quod dicimus nos « Domine, miserere ». At ubi diaconus perdixerit omnia quae dicere habet, dicit orationem primum episcopus et orat pro omnibus.* Lo schema proposto è lo

schema generale sempre usato; ancora oggi si può vedere nella liturgia bizantina ἐκτενή, svolgentesi tra diacono e popolo (coro), che risponde col *Kyrie eleison*, conclusa dal sacerdote che prega per tutti. — Tale L. si ritrova anche nelle *Constit. Apost.* VIII, 6, (ed. FUNK, I, p. 479), nella liturgia ambrosiana alla I Domenica di Quares., dove, però, invece di *Kyrie eleison*, si risponde nel primitivo modo occidentale, attestato anche da Eteria (*Domine, miserere*). — Ugualmente se ne trova una nel Messale celtico di Stowe, sec. V (cf. SCHUSTER, *Liber Sacrament.*, IX, 214); tra le altre, ne ha conservato due antiche formule THOMASIUS, *Opera omnia*, V, 241–242, che usano il *Kyrie eleison* (le riproduce tutte CABROL in *Dict. d'Arch. chrét.*, IX–2, col. 1553 ss). — La *deprecatio papae Gelasii* (PL 101, 560), secondo alcuni (E. BISHOP, *Liturgica historica*, p. 124; W. MEYER, *Nachrichten d. k. Gesellschaft d. Wiss. zu Göttingen. Phil. hist. Klasse*, 1912; B. CAPELLE, in *Revue bénéd.*, 46 [1934] 139 s. e in *Revue d'hist. ecclés.*, 35 [1939] 28 ss) è di origine romana, un autentico esempio della L. romana nella Messa. — Le cosiddette *L. dei Santi* della *L. maior*, *L. minor* e del Sabato Santo non si devono del tutto separare dalla L. della Messa. Il loro uso è sempre in stretta relazione con la Messa. E si badi a non lasciarsi ingannare dal nome, perchè la loro parte centrale e originaria è la seconda, la quale è un vero esempio romano della L. diaconale della Messa.

III) **Decadimento della L. della Messa.** Quando sia stata abolita la L. dalla Messa romana non consta. Ritenuta romana la *deprecatio papae Gelasii*, bisogna pensare che ancora esistesse prima di S. Gregorio Magno. Che questo Papa l'abbia abolita non sembra probabile. Da tutta l'opera liturgica gregoriana risulta evidente che la forma litanica in genere risponde perfettamente al gusto di S. Gregorio, se si deve giudicare dal grande impulso che egli ha dato alla liturgia stazionale, la cui caratteristica è appunto la L., e dal fatto che egli fu l'organizzatore di quella grande *L. septiformis* del 590. La stessa questione del KYRIE (v.) alla Messa (S. Greg. M., *Epist.* IX, 12, PL 78, 956) non si può ricollegare semplicemente a una qualunque abolizione della L. Il Papa non si scolpa di aver introdotto il *Kyrie*, a scapito di altre forme, per es. della L., bensì del modo come lo fa recitare, che alcuni ritenevano essere un modo greco. Il *Kyrie* infatti esisteva già in Occidente, e la questione accennata sorge solo perchè esisteva una L. della quale faceva parte il *Kyrie*. Il *Kyrie* e il *Christe eleison* son detti da S. Gregorio *deprecationis voces* (*deprecatio=litania*), come da S. Benedetto (*Regula*, 9) son chiamati *supplicatio litaniae*, nel senso che il *Kyrie* è una parte della *deprecatio*, ossia della L. È da rilevare in questo senso, per es., la L. milanese (I Dom. di Quares.), che ha per ritornello *Precamur te, Domine. Miserere*, ma che alla fine fa dire per tre volte *Kyrie eleison*. Nello stesso modo è descritta la *L. maior* nell'*Ordo* di S. Amando (DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, ed. 4ª, p. 481), che esplicitamente avverte: *Deinde Christe audi nos*, *Kyrie eleison tantum ter*, notando che poi alla Messa il *Kyrie* non si dice. S. Gregorio dunque non avrebbe abolito la L., ma ne avrebbe staccato i *Kyrie* finali, facendoli dire soli, *more graecorum*, come gli si rimproverava.

Causa del decadimento della L. è stata piuttosto l'introduzione delle *Missae cotidianae* o private. In queste infatti «si omettono, avverte S. Gregorio (l. c.), cose solite a dirsi», e per tale ragione egli afferma di aver creduto bene che ci si fermasse di più nelle *deprecationis voces*, che sono appunto i *Kyrie*. Evidentemente, dunque, tra le cose omesse nelle *Missae cotidianae* è da porsi la L. L'uso di sopprimere la L. nelle *Missae cotidianae* deve essere presto passato alla Messa papale, perchè gli *Ordines Romani*, mentre non fanno mai menzione di L. (o, se la nominano, indicano il *Kyrie*), quando descrivono le Messe in cui la L. sussiste ancora (Sabato S., L. maior), non parlano mai di *Kyrie* alla Messa, che non sia il *Kyrie* della L. stessa (*Ordo Roman. I*, 24, 45, PL 78, 949, 957), oppure escludono positivamente il *Kyrie* (*Ordo* di S. Amando, DUCHESNE, l. c., 481).

IV) **Varie forme di L.** A) ***L. Maior***, detta così in opposizione alla *L. minor* (v. sotto), si celebra il 25 aprile. Non è in relazione alcuna con la festa di S. Marco, che al tempo della introduzione della L. non esisteva nel calendario romano. Sostituì la processione pagana dei *Robigalia*, che per la porta Flaminia, Ponte Milvio, giungeva fino al 5° miglio della via Claudia, dove il *Flamen Quirinalis* offriva un sacrificio propiziatorio per le messi. Il documento più antico relativo a questa L. è la «convocazione» conservata tra i frammenti gregoriani (PL 77, 1329), ma la L. stessa deve essere anteriore. L'*Ordo* di S. Amando (DUCHESNE, l. c., 479 ss) ne descrive tutto lo svolgimento. Il Sacrament. Gregor. (LIETZMANN, *Das Sacr. Gregorianum*, p. 64, 100) segna ancora le fermate: *Collecta* a S. Lorenzo in Lucina, a S. Valentino (presso porta Flaminia), a Ponte Milvio, alla Croce, alla *Stazione* (Vaticano). Come si vede la *L. Maior* fino al P. Milvio segue la stessa via dei *Robigalia*, poi si dirige a sinistra.

B) ***L. Minor***, detta propriamente ***Rogazioni*** (Sidonio Apollin., *Epist.* V, 14, PL 58, 544; I conc. di Orléans, c. 27, MANSI, *Concil.*, VIII, 355), è stata istituita alla fine del sec. V da S MAMERTO (v.) di Vienne in Francia, e doveva sostituire le «supplicationes vagae, tepentes infrequentesque». La *L. Minor*, al contrario della *Maior*, comportava un digiuno, e si praticava per tre giorni prima dell'Ascensione. Forse fu istituita per rimpiazzare la *L. Maior*, che probabilmente si era già trasportata in Gallia ma che si compiva male; ciò sembra insinuare Sidonio Apollinare (l. c.), che mette le *supplicationes* abolite in relazione con la pioggia e la serenità (oggetto della *L. Maior*), e fortemente insiste sul digiuno delle *rogationes* come fosse un punto di vantaggio delle *rogationes* sulle *supplicationes* di cui avevano preso il posto.

Divulgatasi per le altre chiese galliche, non dappertutto fu tenuta negli stessi giorni (Avito, *Homil. de rogat.*, PL 59, 292); il concilio lionese II, can. 6 (PL 59, 292) le sposta al nono mese (novembre). Giunse a Roma verso il sec. IX, e fu chiamata *L. Minor* in opposizione a quella del 25 aprile.

C) **L. Septiformis.** S. Gregorio (Gregorio di Tours, *De gestis Franc.*, X, 1, PL 71, 529; Giov. Diac., *Vita S. Gregorii*, I, 41–42, PL 75, 80) così chiamò la grande L. che egli, subito dopo la sua elezione al pontificato, organizzò in occasione della peste. Tutto il popolo diviso in 7 grandi classi, secondo il sesso e la condizione, partiva da 7 titoli

diversi verso S. Maria Maggiore, cantando le L. *L. septena* (septiformis), *quinaria, terna* designa il modo come si eseguiva la L. al Sabato S. Il rito del battesimo essendo lungo, si cantava la L. ripetendo ogni invocazione 7 volte, poi di nuovo 5 volte, infine 3 volte (oppure anche 2 volte). Cf. *Ordo Rom. I*, 45, PL 78, 957. L'*Ordo* di S. Amando, 4 (DUCHESNE, l. c., 476) nota due sole L.: la *septiformis* e la *terna*: probabilmente v'è una lacuna, dovuta all'amanuense, tra la « prima » che si ripete 7 volte e la « terza » che si dice 3 volte.

D) Un'altra forma litanica è rappresentata dalle **Preces**, che si dicono ancora oggi nell'UFFICIO (v.) mattutino e serale (Prima e Compieta). Anticamente si chiamavano anche *capitella*. Questa L., che non differiva molto da quella della Messa, si trova notata specialmente nelle adunanze del LUCERNARE (v.). Cf. *Peregrinatio Etheriae*, 24, ed. GEYER, o. c., p. 72; *Constit. Apost.*, VIII, 35, ed. FUNK, p. 544-545. Vi accenna S. Giovanni Crisost. (*In epist. I ad Tim. II, 1*, PG 61, 530). Sembra che anche Cassiano (*Collat.* IX, 34, ed. PETSCHENIG, p. 282) ne parli, facendo cenno della *oratio trina*, che si dice alla fine dell'Ufficio (BÄUMER, *Histoire du Bréviaire*, 1, p. 149 ss). Il conc. di Agde (506), can. 30, prescrive che alla fine delle Lodi e del Vespro *post hymnos capitella de psalmis dicantur, et plebs collecta oratione dimittatur*. S. Benedetto, *Regula monast.*, 9, alla fine di ogni ora canonica fa dire il solo *Kyrie eleison*, cioè quella che era la conclusione finale della L., la *supplicatio litaniae*. La *Regola* di S. Colombano (7, PL 80, 212) chiama questa L. *versiculorum augmentum*, perchè, come indica anche il termine *capitellum*, era composta con versetti di Salmi (cf. l'ultima parte delle L. dei Santi). Sembra che bisogna identificare con la L. o almeno col *Kyrie* il *rogus Dei* (= invocazione di Dio?) di cui parla la *Regula Magistri* 33, 35, 37, 40, PL 88, 1003-1006.

E) **L. dei Santi** è quella che si usa nella *L. Maior*, nelle *Rogazioni*, nella liturgia battesimale del Sabato S., e in altre funzioni liturgiche, tra cui le ordinazioni, la dedicazione della chiesa. Invoca la Vergine, gli Angeli, Apostoli, martiri, confessori e vergini; indi seguono le vere e proprie invocazioni litaniche. Uno dei più antichi tipi di questa L. è quello riprodotto dall'*Ordo* di S. Amando (DUCHESNE, l. c., 481 ss): come qui si vede, la L. è brevissima, e ciò spiega l'uso di ripetere 7, 5, 3 volte le invocazioni. Col tempo le liste dei Santi furono amplificate: si giunse fino a quasi 300 nomi (cf. PL 138, 889 ss).

F) **L. Lauretane** in onore della B. Vergine. v. sotto.

G) **L. del S. Nome di Gesù**, risalgono, sotto varie forme, al sec. XV, cioè al tempo d'oro della devozione al NOME di Gesù (v.). Autore è da alcuni considerato S. BERNARDINO da Siena (v.). Furono definitivamente approvate da Leone XIII nel 1886.

H) **L. del S. Cuore di Gesù**, di origine francese, sono sostanzialmente quelle composte da Anna Maddalena de RÉMUSAT (v.) nel 1718. Approvate prima per Marsiglia (1898), dove erano state pubblicamente cantate per le feste del 1721, furono nel 1899 approvate per la Chiesa universale.

I) **L. di S. Giuseppe**, recenti, furono approvate nel 1909.

BIBL. — E. BISHOP, *Kyrie eleison*, in *Liturgica historica*, London 1918, p. 116 ss. — ID., *The litany of the Saints in the Stowe Missal*, ivi, p. 137 ss. — E. CARONTI, *La prece litanica*, in *Riv. di apologia crist.*, 1921, p. 205 ss. — P. DE PUNIET, *La grande supplication pour tous*, in *La vie et les arts liturgiques*, 1922, p. 356 ss. — ID., *Les précédents de la Toussaint*, ivi, 1925, p. 9 ss. — E. MOELLER, *Litanies majeures et Rogations*, in *Les questions lit. et paroiss.*, 33 (1938) 75 ss. — P. ALFONZO, *Oratio fidelium*, Finalpia 1928. — ID., *Una redazione arcaica della L. romana*, in *Ephem. liturg.*, 54 (1940) 206-13. — M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica*, II (Milano 1946) 203 ss. — MARTÈNE, *De antiquis Eccl. ritibus*, III (Anversa 1764) 183 ss. — BONA, *De divina psalmodia*, XIV, 4, in *Opera omnia*, Anversa 1723, p. 485 ss. — DREWS in *Realencyclop. f. protest. Theol.*, XI, 524 ss. — CABROL in *Dict. d'Arch. chrét.*, IX-2, col 1540 ss. — A. ALLGEIER, *Die « Litaniae carolinae » und der Psalter von Montpellier*, in *Festschrift Ed. Eichmann*, Paderborn 1940, p. 245-62. — M. COENS, *Anciennes litanies des Saints*, in *Analecta Bolland.*, 54 (1936) 5-37, 55 (1937) 49-69, 59 (1941) 272-98, 62 (1944) 126-68. — E. MOELLER, *Un cas d'abréviation de l'Office romain au XIII s.: les litanies du Samedi Saint*, in *Miscellanea hist. L. van der Essen*, I (1947) 329-43. — M. F. WORMALD, *The english Saints in the litany in Arundel ms. 60*, in *Anal. Bolland.* 64 (1946) 72-85. — ST. A. VAN DIJK, *The litany of the Saints on Holy Saturday*, in *the Journal of eccles. history*, 1 (1950) 51-62.

LITANIE Lauretane. Nella loro forma attuale, oltre all'introduzione (*Kyrie eleison*) ed alla conclusione (*Agnus Dei*), comuni a tutte le L. moderne, contengono 49 invocazioni a Maria, con titoli diversi desunti dalla S. Scrittura e dai Padri, esaltanti i vari aspetti della singolare grandezza e bontà di MARIA (v.).

Da principio le LITANIE (v. sopra) comprendevano invocazioni rivolte soltanto a Dio. Ma, in seguito fecero un posto sempre più largo anche all'invocazione di Maria e dei Santi. Le L. della Madonna furono condotte sulla falsariga delle L. in genere e delle L. dei Santi in particolare. In queste appare ben presto una triplice invocazione, a Maria (*Sancta Maria, Sancta Dei genitrix, Sancta virgo virginum*), la quale dovette suggerire l'idea di allungarla con altre invocazioni, abbondanti presso i Padri, specialmente orientali. Queste eulogie mariane dei Padri costituiscono il secondo germe delle L. mariane: non sono ancora L., perchè mancano dell'elemento responsoriale, ma anche questo elemento non tardò a venire.

L'occasione o meglio l'ambiente che fece maturare questi germi fu probabilmente l'ufficio della Vergine, che si soleva cantare da alcune Congregazioni (presso i Servi di Maria, per es., fin dal 1300) la sera di ogni sabato. Quell'ufficio non era allora fisso, ma aveva aggiunte e varianti, secondo i vari Ordini religiosi (tolte poi da S. Pio V, allorchè impose l'ufficio parvo della Madonna, riformato, a tutta la Chiesa). Fra queste varianti ed aggiunte, talora si trova una specie di L. in onore di Maria, più o meno simili a quelle che sorsero poi a Loreto. Le più antiche L. mariane che si conoscono, sembrano quelle di un codice di Magonza del sec. XII (*Letania de domina nostra Dei genitrice virgine Maria. Oratio valde bona cotidie pro quacumque tribulatione dicenda est*),

modellate servilmente sulle L. dei Santi; gli elogi della Vergine però son molto lunghi, e ad ogni verso si ripete *Sancta Maria*: segno evidente che esse furono uno sviluppo dell'invocazione primaria *Sancta Maria*. Ben presto, verso il sec. XIV, si affermò un altro tipo di L. mariana con 75 elogi, assai più snello di quello di Magonza; incontrò grande favore presso i fedeli, specialmente a Venezia, dove venne usato fin dal 1280 nelle solenni processioni colla taumaturgica immagine della Nicopeia. Nei secc. XV e XVI le L. mariane, sempre più elaborate, andarono moltiplicandosi in modo sorprendente.

Anche nel celebre santuario di LORETO (v.), agli inizi del secolo XVI, incominciarono a cantarsi solennemente le L. della Madonna, di ignoto autore o compilatore; l'ediz. a stampa più antica sembra quella di Dillingen 1558. Verso il 1575, sorse in Loreto un nuovo tipo di L. mariane, dette *moderne*, con elogi prettamente scritturistici, le quali ebbero un successo straordinario e soppiantarono per qualche tempo le vecchie L. l. Ma ben presto queste ripresero il sopravvento. Nel 1587 Sisto V (bolla *Reddituri*) le approvava, indulgenziandole: il loro credito crebbe a dismisura. Ma la smania di sempre nuove L., verso il tramonto del sec. XVI, fu tale da farne comporre un numero impressionante. Si arrivò perfino ad avere una speciale L. per ogni giorno dell'anno. A Loreto se ne aveva una per ciascun giorno della settimana. Clemente VIII (decr. *Quoniam multi*, 6 sett. 1601) proibiva che si componessero nuove L., o che si ripubblicassero o usassero quelle già divulgate, fatta però eccezione delle L. dei Santi e di quelle *solite a cantarsi nella santa Casa di Loreto*.

In tal modo le L. l. riportarono trionfo sopra tutte le altre, divennero d'uso universale, e rimasero le sole a cantare, in ogni parte della terra, le glorie di Maria. A meglio garantire la loro stabilità, la S. Congr. dei Riti, fin dal 1631, proibiva qualsiasi nuova aggiunta senza l'approvazione della S. Sede. Dopo la solenne definizione del dogma dell'Immacolata, veniva aggiunta l'invocazione *Regina sine labe originali concepta;* nel 1883 Leone XIII vi aggiungeva *Regina sacratissimi Rosarii*, e nel 1903 *Mater boni consilii;* il 16 novembre 1915 Benedetto XV vi aggiungeva *Regina pacis;* dopo la definizione dell'Assunta, Pio XII chiudeva la splendida corona con *Regina in coelum assumpta*.

BIBL. — E. CAMPANA, *Maria nel culto cattolico*, I, p. 610-636, Torino 1943². — A. DE SANTI, *Le L. l.*, Roma 1897. — G. ROSCHINI, *Mariologia*, IV, p. 102-105. — SAURESA, *Die laur. Lit.*, Kempten 1895. — J. BRAUN, *Ursprung der lauretanischen Lit.*, in *Stimmen aus Maria-Laach*, 58 (1900) 418 ss. — P. BORGHI, *Le L. l.*, Torino 1933 (commenti per una predicazione mariana). — M. BOVAL, *Les litanies de Lorette. Histoire, symbolisme, richesses doctrinales*, Charleroi 1946 (pp. XVI-518).

LITBERTO, S. v. LIBERTO.

LITINOS (erroneamente *Agàpios*) Giovanni (c. 1750–c.1805), n. a Zante, fu quivi rettore della «Hodegetria», indi fu professore di greco e di ebraico a Padova, infine censore ufficiale dei libri greci a Venezia, dove morì. Scrisse in greco: *Guida della vita morale secondo Cristo* (Padova 1770); *Manuale di teologia scritturaria* e prove della verità della fede (Venezia 1795), *Enchiridio metafisico-dialettico* o compendio dell'*Essay* di Locke (Venezia 1796), *Considerazioni* (17) *di religione naturale e di alta teologia cristiana* (Venezia 1796), *Il libro dei Salmi* tradotto dall'ebraico in greco moderno (Venezia 1804). — S. SALAVILLE in *Dict. de Théol. cath.*, IX, col. 784 s.

LITOSTROTO, luogo ove PONZIO PILATO (v.) eresse il suo tribunale durante il processo di Gesù (Giov XIX 13). S. Giovanni ci ha tramandato fedelmente i due nomi coi quali quel luogo era noto agli abitanti di Gerusalemme; il nome greco *lithostrotos* (da λίθος = pietra, e στρώννυμι = distendere) significa «lastricato», «strato di pietre»; quello ebraico o meglio aramaico, *gabbata*, significa «luogo eminente», «altura». L. non è una semplice traduzione di *gabbata*: l'etimologia dei due nomi è troppo diversa; nè Giovanni ha voluto asserire che i due vocaboli avessero lo stesso significato, ma soltanto che lo stesso luogo veniva contemporaneamente chiamato con due nomi, uno greco e l'altro aramaico.

Per l'una e l'altra denominazione vi dovevano essere ragioni particolari: probabilmente quel luogo per la sua conformazione geologica era un'«altura» e comprendeva un «lastricato» non ordinario ma così notevole da meritare quell'appellativo per antonomasia. Questi dati sono suggeriti dalla semplice indicazione evangelica; di essi devono tener conto gli esegeti e gli archeologi per risolvere la questione tanto discussa della ubicazione del PRETORIO (v.) di Pilato e conseguentemente del percorso seguito da Gesù nel viaggio al Calvario (v. PASSIONE).

LITTA Alfonso, dei marchesi *Litta Visconti Arese*, arcivescovo di Milano dal 1652 e cardinale dal 1666, morì nel 1679 a Roma, dove si trovava per il conclave in cui fu eletto Innocenzo XI. Di lui si ricorda lo zelo nelle visite pastorali, subito intraprese, nella celebrazione dei sinodi diocesani (1658 e 1669), nella cura per il Seminario. Difeso con fortuna nel suo territorio il rito ambrosiano contro le tendenze di qualche monastero.

Era suo nipote quell'Alfonso L. che fu nunzio apostolico in Toscana e a Vienna. — CAPPELLETTI, XI, 290 s. — PASTOR, XIV (Roma 1932) passim (v. indice).

Della stessa famiglia fu **Lorenzo** (1756–1820), n. a Milano. Nella prima età fu inviato dai genitori a Roma nel Collegio Clementino. Ne uscì nel 1782, e intraprese la carriera prelatizia, venendo ascritto da Pio VI tra i protonotari apostolici partecipanti, e, tre anni appresso, tra i ponenti della sacra consulta, divenendo poi vicario della basilica Lateranense. Nel 1793 fu nominato vescovo di Tebe *in partibus*, e destinato alla nunziatura di Polonia (1794). Giunse a Varsavia il 24 marzo 1794, poco prima di quella fiera rivoluzione che fece scorrere a torrenti il sangue dei cittadini. Nel grave frangente egli si diportò con senno e con coraggio straordinario. Messosi d'accordo col supremo capitano Kosciusko, riuscì a salvare il vescovo di Chelma, Skarzewski, condannato a morte; un'eguale salvezza avrebbe certamente arrecato ai vescovi di Livonia e di Wilna, Kospacowski e Maspalski, barbaramente sacrificati, se più sollecitamente gli fossero pervenute le notizie della loro tristissima sorte. Nell'aprile 1797 fu inviato a Mosca per assistere alla solenne incoronazione dell'imperatore Paolo I (5-16 aprile 1797). A Pietroburgo diede

disposizioni conformi a due ukaz imperiali del 28-IV-1798, e la S. Sede (bolla 7-XI-1798) approvò il suo operato. Cadde poi in disgrazia di Paolo I (1799).

Pio VII volle il L. a Parma e gli affidò l'ufficio di prelato tesoriere generale; il 23 febbraio 1801 lo creò cardinale del titolo di S. Pudenziana. Successivamente il L. fu membro delle Congregazioni del S. Officio, del Concilio e di molte altre. Invaso lo Stato pontificio dai Francesi e fatto prigioniero papa Pio VII, il cardinale fu deportato sulla Senna nella città di S. Quintino (1809). Quivi si occupò di studi letterari e religiosi e tradusse in italiano l'Iliade. Fu poi trasferito a Fontainebleau (1813), quindi a Nîmes, finchè, restituita al Pontefice la sua sede, il cardinale potè far ritorno a Roma. In compenso dei pericoli corsi, il Papa lo promosse alla prefettura della Congregazione di Propaganda Fide e della sua celebre stamperia. Nel 1814 fu creato vescovo suburbicario di Sabina, e nel 1818, lasciata la prefettura di Propaganda, fu eletto dal Pontefice suo vicario. — PASTOR, *Storia dei Papi*, XVI (Roma 1934) v. indice. — C. GATTI C.-KOROLEVSKIJ, *I riti e le Chiese orientali*, I (Genova-Sampierdarena 1942) 815-17 (la legazione in Russia). — M. J. ROUET DE JOURNEL, *Nonciature de L.* in Russia (1797-99) secondo i documenti, Città del Vaticano 1943 (pp. LXVIII-545): la missione del L. riuscì solo in parte, poichè Paolo I vedeva nella Chiesa solo un'arma per il suo assolutismo, ed era nelle abitudini degli zar ingannare la Chiesa con larghe promesse subito tradite, come avevano fatto Ivan IV, Pietro I, Caterina II. Il L. era stato accolto con sommi onori, ma fu ben presto ingannato circa la gerarchia cattolica, poichè nella copia russa dei documenti si faceva dipendere ogni decisione dall'arcivescovo di Moghilev e dalla volontà dello zar, mentre nella copia francese si faceva posto alla giurisdizione di Roma o, almeno, questa non era negata. La questione del magistrato dell'Ordine di Malta fu l'occasione della rottura, e il 9-V-1799 il L., prudente ma coraggioso, energico e di pronto intuito, riceveva l'ordine di lasciare immediatamente la Russia. — E. AMANN in *Dict. da Théol. cath.*, IX, col. 785-87.

LITTERA, LITTERAE. v. LETTERA, LETTERE.

LITTRÉ Massimiliano Paolo Emilio (1801-1881), n. e m. a Parigi, accademico di Francia dal 1873, direttore della *Revue de philosophie positiviste* (dal 1867), cultore di medicina, di scienza, di studi classici e orientalistici, fu assertore di un POSITIVISMO (v.) radicale, non tanto nel suo valore affermativo del « fatto » e dell'« esperienza », quanto nel suo deteriore significato esclusivo di ogni affermazione metafisica, teologica, mistica; ond'è che, dopo aver aderito al Comte (1840), si staccò da lui (1852), riprovandone gli « sbandamenti mistici » e consolidandosi in un ateismo intransigente. Dei suoi scritti si ricordano: *Paroles de philosophie positive* (Paris 1859, 1863²), *A. Comte et la philos. posit.* (ivi 1863, 1877³), *Conservation, révolution, positivisme* (ivi 1852, 1879²), *Principes de philos. posit.* (ivi 1868), *La science au point de vue philosophique* (ivi 1873, 1877²). — CH. A. SAINT-BEUVE, *Notice...*, Paris 1863. — L. CARO, *L. et le positivisme*, ivi 1883. — P. COTTIN, *Positivisme et anarchie*, ivi 1908. — J. FILEYSSANT, *L. poète*, Bordeaux 1933. — v. POSITIVISMO.

LITUANIA, una delle tre repubbliche baltiche, indipendente dal 1918. Superficie, km.² 53.240. Popolazione, 2.925.000 ab. (nel 1939), in maggioranza (87 %) cattolici.

La L. fu l'ultimo paese del Nord-est europeo convertito al cristianesimo, Questo, prima introdottovi dalla Prussia dall'Ordine teutonico (sec. XIII), non ebbe lunga durata e fu sopraffatto dal paganesimo dopo la morte (1263) di Mindowe, il primo principe battezzato (1250-51) e fondatore del cristianesimo in L. Si dice che lo stesso principe apostatò (1262): ma il fatto non è nè certo nè probabile. Cf. ZENOVAS IVINSKIS, *Mindaugas, primo re cristiano di L.*, in *L'Osserv. Rom.*, 18-XI-1951. Parimente non ebbero molto successo i Domenicani e i Francescani, che vi predicarono nel sec. seguente, sotto il dominio del tollerante Gedimino (1314-42). I due figli di costui soppressero i loro conventi di Vilna. Solo sotto Jagellone (1377-1434), il cristianesimo potè impiantarsi stabilmente, sebbene piuttosto superficialmente: egli, sposata Edvige di Polonia e riunite le due corone in mano sua, si fece battezzare, secondo quanto aveva promesso (1386), dichiarò il cattolicismo religione di Stato, fondò il primo vescovado, Vilna (1388). Il lavoro di conversione durò per tutto il sec. XV, condotto coll'aiuto di preti polacchi. Anche nella Samigizia il cristianesimo fu introdotto da Jagellone (dioc. di Miednichi, 1417), i cui meriti furono riconosciuti dal concilio di Costanza.

Nel sec. XVI la L. fu risparmiata dalla Riforma per le fatiche del card. Stan. Hosio (v.) e dei Gesuiti. Nel 1795 la L. cadde sotto il dominio della Russia, dalla quale potè liberarsi solo dopo la guerra europea (1918-20). Una costituzione ap. del 1926 sistemò l'organizzazione diocesana creando la prov. eccl. di L. con Kowno (Kaunas) metropolita e 4 suffraganee e in più la prel. « nullius » di Klaipeda (Memel); l'anno dopo, il concordato colla S. Sede (27 sett. 1927) regolò le questioni eccl. pendenti. Dopo di che si stabilirono relazioni diplomatiche con la S. Sede, sebbene, in seguito, il governo venne ancora in conflitto col Vaticano per certe sue misure contro le associazioni catt. Il 18-X-1939, dopo un periodo di interruzione, un inviato straordinario e ministro plenipotenziario della repubblica lituana presentava al Papa le credenziali: cf. AAS 31 (1939) 611 s.

Nella L. è pure rappresentata la Chiesa greco-ortodossa (c. 50.000 fedeli). I luterani sono circa 80.000.

Nel 1940 la L. ricadde sotto la dominazione russa, che intaccò le sue libertà religiose. Un terzo della popolazione fu massacrato o deportato dai sovietici (v. l'appello degli Stati baltici al mondo libero riportato in *L'Osserv. Rom.*, 15-VIII-1951). La propaganda comunista (a Kaunas vi sono c. 3.000 propagandisti, uno ogni 50 abitanti) lavora a scristianizzare i superstiti. Nel 1939 in L. c'erano 900 chiese, suddivise in 800 parrocchie con più di 1600 sacerdoti, e 850 studenti frequentavano i 4 Seminari del paese; l'organizzazione eccles. comprendeva 6 diocesi con 3 arcivescovi e 7 vescovi. Ora più di 350 sacerdoti sono stati eliminati; rimane un solo Seminario; ogni associazione e manifestazione religiosa è vietata.

Dopo la visita apostolica ai Seminari di L. (1936), fu deciso di fondare in Roma un Collegio lituano per i chierici e giovani sacerdoti lituani incamminati verso gli studi superiori. Il Collegio eccles. lituano S. Casimiro, inaugurato nel 1946, fu

canonicamente eretto l'1-V-1948: AAS 40 (1948) 298 s.

Pio XII proclamava S. Casimiro (figlio di Casimiro III re di Polonia) principale patrono di tutta la gioventù lituana (11-VI-1948): AAS 42 (1950) 380-82.

BIBL. — SCHMIDLIN-TRAGELLA, *Manuale di storia delle missioni*, I (1942[11]) 214-215. — J. JAKULIS, *La Lithuanie restaurée*, problemi economici, Louvain 1932. — N. TURCHI, *La L. nella storia e nel presente*, Roma 1933. — J. PRUNSKIS, *Comparative law, ecclesiastical and civil in Lithuanian Concordat*, Washington 1945. — TH G. CASE, *The story of L.*, New-York 1946. — P. LENZ, *Notizen über Land u. Volk in Litauen*, in *Allg. Rundschau*, 29 (1932) 27 febbr. — SCHMIDLIN, *Papstgeschichte der neuesten Zeit*, München 1939, IV, p. 137-39. — L. KOCIEMSKI, *Le croci di legno in L.*, in *L'Osserv. Rom.*, 6-VIII-1950. — ID., *Folclore sacro in terra lituana*, ivi 3-VIII-1951. — J. SAV., *L'Associaz. lituana « Ateitis »*, ivi 22-IX-1951: conquistata (1904) la libertà di stampa con caratteri latini (abolita nel 1864), il giovane studente Franc. Dowydaitis (nel 1941 deportato in Siberia), con l'aiuto di mons. Aless. Jakstas-Dambrauskas, nel 1911 fondava l'*Ateitis* (= il futuro), organo della gioventù studiosa lituana, la quale prese il nome di « Ateitininkai ». Questa, dopo i primi anni in cui dovette lavorare in clandestinità per evitare la persecuzione zarista, ebbe uno sviluppo meraviglioso e fu uno dei fattori principali della rinascita religiosa lituana. Nel 1930 si costituì la « Federazione della gioventù cattolica lituana », comprendente tre rami: scolari, studenti, accademici; entrò come membro attivo in « Pax Romana » e fu assunta dall'episcopato nell'Azione cattolica come unica organizzazione cattolica per la gioventù studentesca d'ambo i sessi. L'associazione, che aveva fornito quasi tutti gli intellettuali e i dirigenti della L., oltrechè numerosi sacerdoti e religiosi, opponendo una validissima diga contro l'inondazione del nichilismo, del materialismo e dell'ateismo sovietico e occidentale, fu il principale bersaglio della persecuzione sovietica, che ne deportò i membri, nè confiscò o ne distrusse i beni. La direzione centrale è oggi negli Stati Uniti e *Ateitis* si pubblica a Brooklyn. — ID., *Maria SS. Assunta e la L.*, ivi 9-XI-1950. — J. MAUCLÈRE, *Fedeltà dei Lituani*, in *Ecclesia*, 10 (1951) 508-13. — V. JUNGFER, *Litauen. Antlitz eines Volkes. Versuch einer Kultur-Soziologie*, Tübingen 1948 (pp. 341). — C. R. JURGELA, *History of the lithuanian nation*, New-York 1948 (pp. 544). — V. GIDŽIŪNAZ, *De fratribus minoribus in L. usque ad definitivam introductionem observantiae (1245-1517)*, Roma 1950 (pp. 98). — ID., *De missionibus fratrum minorum in L. saec. XIII et XIV*, in *Archivum francisc. historicum*, 42 (1949) 3-36.

LITURGIA. — I. Vocabolo. — II. Definizione. — III. La L., la teologia e le altre scienze sacre. — IV. Funzioni della L. e sue parti. — V. Caratteri della L. — VI. Fonti della L. — VII. Sviluppo della L. — VIII. Gruppi liturgici. — IX. La L. latina. — X. Rinascita lit. moderna. — XI. Movimento lit. in Italia. — XII. Persone e cose liturgiche: A) Persone; B) Gesti e cerimonie; C) Vestiario lit.; D) Colori lit.; E) Oggetti e arredi lit. — XIII. I luoghi della L. — XIV. I tempi lit. — XV. Pietà lit. — XVI. Arte lit. Lingua lit., Libri lit. — XVII. Fonti per la conoscenza della L. — XVIII. Accademia lit. in Roma.

I. **Il vocabolo.** L. (λειτουργία) ha nell'uso profano greco il valore di « servizio pubblico », in genere, spesso applicato al « servizio religioso ». Gli ebrei sempre rifuggirono dall'adottare i termini del culto pagano, ma con i Settanta la parola L., proprio nel senso di servizio cultuale prestato dai ministri ufficiali, viene accolta nel vocabolario sacro ebraico. I primi cristiani ebbero, a riguardo del culto ebraico, la stessa preoccupazione e ritrosia che ebbero gli ebrei a riguardo del lessico cultuale pagano; perciò gradatamente e solo a partire dal II sec. (se si fa eccezione di Atti XIII 2; cf. ERIK PETERSON, *La λειτουργία des Prophètes et des Didascales à Antioche*, in *Rech. de science relig.*, 1949, p. 577-79), la parola L., nel senso nel quale era stata accolta dagli ebrei con i Settanta, entrò nell'uso cristiano, dapprima ad indicare il servizio di Dio in genere o il servizio religioso pubblico degli ebrei, poi ad indicare il culto cristiano.

Giova ricordare che nei riti orientali si suole restringere l'uso della parola L. a ciò che ne costituisce la parte più nobile, il sacrificio della S. Messa. — E. RAITZ-V. FRENTZ, *Der Weg des Wortes Liturgie in der Geschichte*, in *Ephem. lit.*, 55 (1941) 74-80. — A. ROMEO, *Il termine λειτουργία nella grecità biblica* (nei Settanta e nel N. Test.), in *Miscellanea L. C. Mohlberg*, II (Roma 1949) 467-519.

II. **Definizione.** Varie definizioni si danno della L., secondo i vari modi di concepirla. Genericamente la L. è definita « culto pubblico della Chiesa ». Con che non si specifica sotto quale aspetto tale culto è considerato, potendosi intendere, come in effetto fu intesa da alcuni . . ., solo la parte esteriore del culto, cioè i riti e le cerimonie, o, come si dice, la tecnica. Per altri la L. è « il complesso delle norme del culto », cioè leggi canoniche e rubriche (aspetto giuridico della L.).

Pio XII autorevolmente e adeguatamente la definì: « *culto integrale del Corpo mistico di Gesù Cristo, cioè del Capo e delle sue membra* » (enciclica *Mediator Dei*, 27-XI-1947): definizione completa, che penetra nell'essenza più intima e spirituale del culto, includendo nella L., con gli atti esteriori, anche gli interiori (culto *integrale*), non in quanto espressione dei singoli (culto *privato*), ma in quanto espressione della collettività religiosa (culto *pubblico*) ossia come preghiera della Chiesa e dello stesso Cristo-Capo della Chiesa. Nella L. si ha pertanto la *Ecclesia orans*, anzi lo stesso *Christus orans* come sposo della Chiesa e capo della comunità ecclesiale.

Il termine L. designa talora non solo il *culto* sopra descritto, ma anche la scienza che studia quel culto. Ad evitare questa fastidiosa anfibologia del vocabolo L., si tentò di introdurre un termine proprio per la L. scienza (come ***Liturgologia***), ma, finora, senza fortuna. J. M. HANSSENS, *La définition de la L.*, in *Gregorianum*, 8 (1927) 204-28.

III. **La L., la teologia e le altre scienze sacre.** La L.-scienza sacra è da considerarsi autonoma, avendo un oggetto proprio distinto dall'oggetto delle altre scienze sacre. Ciò non toglie che abbia una complessa rete di attinenze con molte altre scienze sacre: essa, come il culto che è suo oggetto, presuppone tutta la teologia dogmatica (ciò già risulta dalla definizione riportata sopra); ha fra le sue fonti, come si dirà appresso, la S. Scrittura e la Tradizione e perciò utilizza le scienze

bibliche e storiche; si attua con riti e secondo norme giuridiche, che la collocano fra le scienze pratiche, e danno origine ad un diritto liturgico; ispira forme, o, meglio, conferisce intonazioni speciali alla spiritualità, che perciò si chiama liturgica . . . .

La dipendenza della L. dalla teologia ha avuto uno speciale rilievo in questi ultimi tempi, e, si può dire, la sua consacrazione ufficiale nella enciclica *Mediator Dei*, che è tutta compenetrata di teologia. Naturalmente, il precisarsi e l'approfondirsi di questo aspetto della L. ha dato origine a tesi nuove non tutte sufficientemente fondate ed elaborate. Fra queste tesi, suscitò fervida risonanza la « dottrina dei misteri » (*Mysterienlehre*) proposta per la prima volta da Odo Casel O.S.B. († 1948) dell'abbazia di Maria-Laach, che fa della L. una « ripresentazione » (*re-praesentatio*) dei misteri di Cristo. Per il suo carattere ancora fluido ed « incerto », talora forzato e intemperante, la tesi ha dato motivo ad una rimostranza di Pio XII nella stessa enc. *Mediator Dei:* ma ciò non impedisce che con ulteriori sviluppi e maggiori precisazioni essa possa inquadrarsi nella dottrina approvata dalla Chiesa. Un altra tesi, sulla quale occorre essere molto precisi e sulla quale ancora Pio XII ha richiamato l'attenzione vigilante, è quella del « sacerdozio dei fedeli » (v. LAICI, IV; SACERDOZIO). Cf. A. BERNAREGGI, *Gesù Cristo sommo ed eterno sacerdote: introduzione alla teologia della L.*, Bergamo 1950. — O. CASEL, *Das christl. Kultmysterium*, Regensburg 1932, fondamentale per la tesi caseliana; trad. franc., Paris 1946. Per la bibliogr., copiosissima, sulla dottrina casoliana, v. (fino al 1947) TH. FILTHAUT, *Die Kontroverse über Mysterienlehre,* Warendorf 1947. — A. BERNAREGGI, in *Atti* della I Settim. naz. liturgica, Parma 1949. — *Atti* del Congr. lit. intern. tenuto a Maastricht (21 luglio-2 agosto 1946), concernenti il « mistero » della L., Maastricht-Vroenhoven 1947.

***IV.* Funzioni della L. e sue parti.** I dogmi che stanno alla base della L. sono specialmente quelli riguardanti il CORPO MISTICO di Cristo (v.) e il mistero della GRAZIA (v.). Per il Corpo mist. si attua l'unità intima di tutti i membri di esso Corpo con Cristo e in Cristo. Donde deriva il valore speciale della glorificazione di Dio resa dalla L., preghiera collettiva o comunitaria. Tale glorificazione di Dio, per Cristo, si ha in ogni atto di culto. Ma vi sono atti di culto nei quali la glorificazione di Dio è lo scopo speciale, mentre in altri, in particolare nei SACRAMENTI (v.), lo scopo proprio è la santificazione dei fedeli per mezzo di Cristo nella Chiesa. È il mistero della grazia che allora opera soprattutto nella L. Si ha così una L. più specialmente *di lode* (secondo i quattro fini di adorazione, ringraziamento, preghiera, propiziazione), che rappresenta un movimento dalla terra al cielo, ed una L. *di santificazione,* che ha come scopo precipuo la comunicazione della grazia ai fedeli e rappresenta un movimento dal cielo verso la terra. La S. MESSA (v.) appartiene ad entrambi i generi, poichè, come sacrificio, è il più alto atto di L. di lode, e, come preambolo al sacramento dell'Eucaristia, rientra nell'economia santificatrice. L'UFFICIO DIVINO (v.) è, invece, la forma completa della L. di lode. A queste tre parti fondamentali della L. (Ufficio div., Sacramenti, Messa) si suole aggiungere anche l'ANNO SACRO (v.), che è santificazione del tempo e rinnovazione del mistero di Cristo nel corso dell'anno.

***V.* Caratteri della L.** — *a*) La L. è *espressione della fede.* Il rapporto fra la « lex orandi » e la « lex credendi » è evidente: è la fede che forma la preghiera e la forgia, ed è la preghiera che esprime la fede. — A. EGUILUZ, *Lex orandi, lex credendi*, in *Verdad y vida*, 1948, p. 45-67, studia questo assioma di Prospero d'Aquit. nel suo valore e nella sua utilizzazione dogmatica. Peraltro la formula nell'*Indiculus gratiae Dei* si applica alla regola di S. Paolo I Tim II 1-4, pur senza escludere il valore dogmatico della L. — K. FEDERER, *L. u. Glaube. « Legem credendi lex statuat supplicandi »*, Freiburg i. S. 1950. Già S. Cipriano e più ancora S. Agostino (specialmente *Epist. 217*) attinsero dalla preghiera ufficiale della Chiesa un argomento per la dottrina. I criteri perchè la L. abbia valore dogmatico sono, secondo S. Agostino, l'antichità, l'importanza e soprattutto l'universalità della preghiera considerata. — H. SCHMIDT, *« Lex orandi lex credendi » in recentioribus documentis pontificiis*, in *Periodica de re morali*, 1951, p. 5-28. — P. TOMÁS VAQUERO, *Valor dogmatico da L.*, in *Rev. ecles. Brasileira*, 9 (1949) 346-63: la L. è tributaria del dogma, e il dogma della L.

b) La L. è *operante*. I protestanti vedono nella L. solo una efficacia oratoria, una pedagogia, per il valore didattico dei riti. Invece, la dottrina cattolica attribuisce alla L., specialmente ai sacramenti, un'efficacia che potrebbe essere detta creativa, per la grazia dai sacramenti prodotta EX OPERE OPERATO (v.) e per la corrispondenza degli atti liturgici di lode a un'esigenza dello spirito dell'uomo.

c) La L. è *simbolo espressivo* di realtà spirituali. Alla L., come culto sociale, essendo per prima cosa culto esterno visibile e sensibile (soltanto attraverso a ciò che è sensibile può verificarsi la concentrazione delle comunità in unità), occorre e giova l'uso di SIMBOLI (v.): solo con simboli sensibili si possono esprimere le verità e le realtà spirituali. In modo particolare ricorrono i simboli nella L. santificatrice: i sacramenti sono definiti « segni sensibili della grazia ». Cf. *Valeur permanente du symbolisme*, in *La Maison-Dieu* fasc. 22° del 1950, specialmente l'articolo di R. PERNOUD (p. 7-18) e di H. LUBIENSKA de Lenval, *Symbolisme de l'attitude*, p. 121-28. In alcuni studi del fasc. pare che si bizantineggi con sottigliezze troppo ricercate. — O. PANTALINI, *I simboli nell'arte cristiana,* Milano 1934. — R. LESAGE, *Les symboles de la liturgie*, Paris, Flammarion. — M. ZUNDEL, *Il poema della L.*, Roma 1947[2].

d) Il *carattere gerarchico* della L. si rivela in due modi-aspetti: in quanto l'ordinamento gerarchico della Chiesa si riflette nella L., ed in quanto la L. dipende totalmente nella sua regolamentazione dalla gerarchia. Su questo secondo aspetto ha insistito molto la enc. *Mediator Dei.* — L. BEAUDUIN, *La liturgie, définition, hiérarchie, tradition,* in *Les questions liturgiques et paroissiales,* 1948, p. 123-44. — *Collectio decretorum* dal 1927 al 1946, Roma 1947[2].

e) La L. ha *natura e valore sociale.* La natura sociale appare da quanto fu detto sul carattere comunitario della preghiera liturgica; il privato potrà servirsi della L. anche per alimentare

la sua vita spirituale propria, ma per se stessa la L. esprime i sentimenti di tutta la Chiesa. Il valore sociale della L. è una conseguenza della sua natura sociale. Perciò la L. è uno dei mezzi più validi per formare e conservare nel cristiano il senso dell'unità e della cattolicità: con la L. il cristiano si immerge nella vita di tutta la Chiesa. Il « senso liturgico » è nettamente « cattolico », nel più ampio significato del termine: esso esclude, con l'egoismo, il personalismo, il particolarismo, la tendenza a costituire cenacoli esoterici. — C. M. Travers, *Valeur sociale de la L. d'après S. Thomas*, Paris 1946. — J. Laffargue, *L. et action cath.* (lungi dall'essere incompatibili, sono tra loro complementari), in *La Maison-Dieu*, 24 (1950) 74-104.

VI. Per fonti della L. si possono intendere le fonti di *esistenza* e le fonti per lo studio della L. Incominciando dalle prime (necessariamente presupposte alle seconde) ed omettendo di ulteriormente distinguerle in fonti propriamente costitutive della L., e fonti da cui sono attinti gli elementi materiali della L., si pongono qui insieme, a modo di rassegna.

1° *La L. ebraica,* del tempio e delle sinagoghe. Benchè con la realizzazione dell'aspettativa messianica, la L. ebraica sia caduta, divenendo morta, anzi per certi lati mortifera (v. Legge mosaica), alcune sue parti materiali sopravvivono nella L. cattolica, ricevendo in essa nuovo valore. Ad es., qualche cosa della L. della sinagoga ritorna nella così detta « Messa dei catecumeni » o « Messa didattica (v.) », nella santificazione delle Primizie (v.), nell'uso dell'Incenso (v.). Del resto la prima Messa di Cristo nell'ultima Cena (v.) si era modellata su la L. della Pasqua ebraica (v.). Anzi, è dato trovare nella liturgia cristiana anche elementi del culto pagano: beninteso, non in quanto specificamente pagani, ma in quanto espressioni naturali e spontanee dello spirito religioso umano (v. ad es. Litanie; in generale Paganesimo). — C. W. Dugmore, *The influence of the synagogue upon the divine office*, London 1944. — E. Werner, *Notes on the attitude of the early Church Fathers towards hebrew psalmody*, in *Review of religion*, 7 (1943) 339-52. — H. Lowe, *The jewish background to the christian liturgy*, in *The expository times*, 39 (1927) 65-71.

2° *La S. Scrittura.* Il V. Testamento nei testi cristiani liturgici, entra specialmente con i Salmi (v.), che dapprima erano solo letti come gli altri libri del V. Test., poi diventarono formule di preghiera degli stessi cristiani Soprattutto il N. Test., oltre a fornire il fondamento dottrinale, i misteri che sono oggetto di tutta la L. cristiana, e le linee essenziali delle sue parti maggiori, fornisce anche moltissimi testi letterari all'azione liturgica. È certo che la maggior parte delle formule liturgiche sono desunte dalla Bibbia: da questa deriva la base della preghiera canonica (salmi e cantici), le letture del primo notturno dell'Ufficio div., la maggior parte dei canti della Messa, le letture della parte didascalica di essa, la parte precipua delle preghiere che accompagnano l'amministrazione dei sacramenti, dei sacramentali (benedizioni, consacrazioni di chiese, di altari, delle campane, processioni, esequie . . .). Per maggiori particolari, v. le singole voci. Persino alcuni Apocrifi (v.) entrarono nella L.: ad es., dal IV di Esdra sono tratti gli improperi che si cantano il Venerdì Santo, da Esdra II 34 la comunissima preghiera mortuale « Requiem aeternam ». Ben a ragione la L. usa la Bibbia come fonte principale delle sue preghiere, perchè, avendo come autore Dio, contiene il materiale più eccelso e più adatto a manifestare i sentimenti del culto più accetto a Dio. Cf. il bel saggio di introduzione alla lettura liturgica della Bibbia, di J. Daniélou, *Bible et liturgie La théologie biblique des sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Eglise,* Paris 1951. — L. Tondelli, *Il N. Test. come fonte della L. cristiana,* in *Atti del Congr. lit. di Parma,* Parma 1949, p. 38 ss. — I. Herwegen, *Holy Writ in the liturgy*, in *Eccl. Review,* 99 (1938) 338-49. — Ph. Oppenheim, *Tractatus de textibus liturgicis*, Roma 1945 (specialmente la II parte). — Per un aspetto particolare, v. O. A. Piper, *The Apocalypse of John and the L. of the ancient Church*, in *The Church history*, 20 (1951) 10-22.

3° *La tradizione dei Padri e della Chiesa* ebbe grande influenza nello sviluppo della L. (specialmente nel primo e secondo periodo, v. sotto). I Padri non sono soltanto testimoni dello stato di sviluppo della L., ma precisano sempre più quella dottrina della Chiesa che, si è detto, costituisce la base della L.; inoltre, si deve a loro la determinazione ulteriore dei riti e delle formole, e spesso la composizione di testi nuovi. Da essi sono tratti molti testi, ad es. le lezioni del III notturno dell'Ufficio div. Dei Padri dei primi secoli sono poi molte composizioni poetiche (poesia o prosa di intonazione poetica): ad es., per la L. latina, il gruppo delle composizioni di S. Ambrogio (oltre gli inni, anche l'*Exultet* e la *Laus aquae,* non invece il *Te Deum.* che si vuole attribuire a Niceta di Remesiana). v. Innologia.

Insieme ai Padri, forse in misura maggiore, fervo l'opera creatrice anonima della collettività ecclesiastica, che influisce e riecheggia negli stessi scrittori ecclesiastici. Fra le fonti più importanti della tradizione liturgica primitiva sono la Didachè (v.), le Constitutiones Apostolorum (v.), la Traditio Apostolica (v.).

4° *La legislazione canonica* (diritto liturgico canonico). Alle origini vi fu una grande libertà nel formarsi della L. e nell'utilizzare a scopo liturgico i testi della Scrittura e della tradizione primitiva. Ben presto atti e testi si fissarono per l'intervento sempre più deciso dell'autorità ecclesiastica (un documento tipico al riguardo è la lettera di Innocenzo I a Decenzio vescovo di Gubbio PL 20, 551 ss). Peraltro sono tutt'altro che abbondanti le testimonianze chiare e precise circa l'opera dei Papi nella formazione della L. attuale. Per alcuni punti particolari siamo più documentati; v., ad es., Litanie. Indubitati sono gli interventi di Gelasio I (v.), di Gregorio Magno (v.), di Adriano IV (v.) nella composizione dei vari Sacramentari (v.), di Gregorio M. nella riforma del Canto (v.), di Nicolò I (v.) circa la L. glagolitica dei SS. Cirillo e Metodio (v. Lingue liturgiche)...

La forma esterna della L. continuò a rimanere alquanto fluida. Solo con il conc. di Trento (v.) si delinea una legislazione unitaria in materia liturgica. Il concilio (sess. 25ª) affidò al Papa l'incarico di compilare un messale ed un breviario per tutti. Pio V (v.) pubblicò il breviario nel 1568 (v. Ufficio div.) ed il Messale (v.) nel 1570, imponendoli a tutta la Chiesa, e anche a tutti gli Ordini religiosi che non ne possedessero dei propri

da almeno 200 anni. CLEMENTE VIII (v.) pubblicò nel 1596 un PONTIFICALE (v.) unico per tutta la Chiesa latina, e, nel 1600, un CERIMONIALE DEI VESCOVI (v.). Cf. LIBRI LITURGICI.

Sviluppatasi dalla commissione tridentina per la pubblicazione del messale e del breviario, nacque nel 1588, per opera di SISTO V (v.), una Congregazione dei RITI (v.); la competenza sui riti orientali passò (1631) alla Congr. di PROPAGANDA FIDE (v.) e poi (1917) alla Congr. ORIENTALE (v.).

La Congr. dei Riti è attualmente competente per la Chiesa latina (CJC can 253), tranne quanto è demandato alle Congr. del S. UFFICIO (v.), dei SACRAMENTI (v.) e del CONCILIO (v.). L'abbondante regolamentazione emanata dalla Congr. dei Riti è contenuta nei 6 volumi dei *Decreta authentica S.R.C.* (1888–1917).

Il CJC a sua volta precisò in modo definitivo la esclusiva competenza della S. Sede nell'ordinare la L. e nell'approvare i libri liturgici. Lo stesso CJC contiene parecchi canoni in materia liturgica; ma esulava dagli scopi di Pio X e di Benedetto XV di fare del CJC un testo legislativo completo per la L., che doveva essere fatto in un secondo tempo con uno speciale *codex liturgicus*. Per suo conto, anche la Congr. Orientale mira a preparare un codice liturgico per le Chiese orientali.

La esclusiva competenza della S. Sede nel campo dei riti è riaffermata, con qualche precisazione, dall'enc. *Mediator Dei*. Da tutto ciò risulta che i vescovi non possono più essere considerati tra le fonti giuridiche della L.: il loro ufficio resta limitato alla cura per l'osservanza delle leggi generali (can 1261) per reprimere quelle formule di preghiere e quelle pratiche religiose che non siano state da essi prima approvate (v. LIBRI, *previa censura*), e alla sorveglianza delle consuetudini liturgiche. — H. KELLER, *Liturgie u. Kirchenrecht. Zur Klärung u. Vertiefung des Begriffes Liturgie*, in *Scholastik*, 17 (1942) 342–85. — v. sotto V *d*.

5° *Le esigenze della vita cristiana e della pietà* possono essere annoverate fra le fonti della L., non in quanto esse possano creare il diritto liturgico (che emana dalla gerarchia, come si è detto), ma in quanto, analogamente a ciò che avviene per la legislazione comune, lo preparano e lo esigono come jus constituendum. La Chiesa non può non tenere conto di tali esigenze. Il « fissismo » è contrario alla L., che suppone « continuità dello spirito » (Capelle), ed è regolata da due leggi, la legge di tradizione e la legge di progresso (Beauduin).

Indichiamo alcune opere generali.

A) Per la teologia della L., v. DIO (*teol. mor.*) II 8; GESÙ CRISTO V–2. — D. VON HILDEBRAND, *L. e personalità*, Brescia 1937, 2 voll. — A. CROEGAERT, *Le mystère de la L.*, Liège 1922. — G. LEFEBVRE, *L. Principi fondamentali*, Torino 1936. — ID., *La Messe, centre de notre vie spirituelle*, Lophem-le Bruges 1930. — P. SONDERGELD, *Christus lebt in mir. Betrachtungen f. Freunde der Liturgie u. Opferseelen*, Paderborn 1937, 2 voll, — K. ADAM, *Christus unser Bruder*, Regensburg 1932², cap. III. — J. JUNGMANN, *Die Stellung Christi in liturgischen Gebet*, Münster i. W. 1925. — E. DUMOUTET, *Le Christ selon la chair et la vie lit. au moyen-âge*, Paris 1932. — S. SALAVILLE, *Christus in orientalium pietate*, in *Ephem. lit.*, 53 (1939) 13-59. — J. TYCIAK, *Die L. als Quelle östlicher Frömmigkeit*, Freib. i. Br. 1937. — CH. RANWEZ, *La L. « fin en soi »*, in *Ephem. theol. Lov.*, 10 (1933) 445-63. — R. GUARDINI, *Vom Geist der L.*, Freib. i. Br. 1951¹⁷; vers. ital., Brescia 1935. — P. PARSCH, *Volksliturgie. Ihr Sinn u. Umfang*, Klosterneuburg–Wien 1940. — G. DIX, *The shape of the liturgy*, Westminster s. a. — J. DE SAUSSURE, *Lois divines et L.*, in *Dieu vivant*, 17, p. 99-128 (l'essenza del culto cristiano, escatologica ed ecclesiale, ha affinità fondamentali con la L. cosmica).

B) Trattati e manuali sistematici. — PH. OPPENHEIM, *Institutiones systematico-historicae in S. Liturgiam*, Torino, Marietti, 7 voll. — L. EISENHOFER, *Compendio di L.*, vers. it., ivi 1944³. L'autore nel 1912 aveva portato a termine l'opera di mons. THALHOFER, in 2 voll. Nel 1923 ne aveva dato un compendio (Freiburg i. Br. 1950⁵), al quale il DESTEFANI, nella cit. vers. it., ha fatto aggiunte, con una appendice. — C. CALLEWAERT, *Liturgicae institutiones*, Bruges, 4 voll. — L. R. BARIN, *Catechismo lit.*, aggiornato da M. F. TURRINI, Rovigo 1945–46⁹, 4 voll. — P. ALFONZO, *I riti della Chiesa*, Roma 1945 ss, 4 voll. — P. ALBRIGHI, *Sacra L. L'orazione pubblica*, Vicenza 1942. — E. VISMARA, *Le funzioni della Chiesa. Manuale di sacre cerimonie, con introduz. alla L.*, Torino S. E. I. 1934 s, 2 voll. — L. MORETTI, *Caeremoniale juxta ritum Rom.*, Torino, Marietti 1936-39, 4 voll. — J. AERTNYS, *Compendium Lit. sacrae juxta ritum Rom.*, ivi 1936⁹. — J. F. VAN DER STAPPEN–A. CROEGAERT, *Caeremoniale*, Malines 1946⁵. — R. STAPPES, *Katholische L.*, Münster i. W. 1931. — A. DREXEL, *L. sacra. Compendium institutionum systematico-historicarum*, Shangai 1949. — J. NORMAN, *Handbook to the christian liturgy*, London 1944. — A. COELHO, *Curso de L. romana*, Singeverga (Portogallo) 1942² ss; vers. it., Torino 1935 ss. — GR. MARTINEZ de Antoñana, *Manual de L. sagrada*, Segovia 1938⁵, 2 voll.

VII. Sviluppo storico della L. La L. cristiana nacque con l'ultima CENA (v.) da Cristo celebrata coi discepoli. La benedizione del pane e del vino, la loro distribuzione e la pronuncia delle parole della consacrazione, sono i primitivi riti della L. cristiana (v. EUCARISTIA). Materialmente essi sono desunti dallo stesso rituale ebraico della cena pasquale, ma, per il loro significato completamente nuovo, costituiscono riti formalmente cristiani.

Quantunque i testi non elenchino i riti celebrati dai primi cristiani, tuttavia è facile ricostruirli dagli accenni sparsi qua e là. Per entrare nella comunità cristiana occorreva sottoporsi al rito del BATTESIMO (v.) e della confermazione (v. CRESIMA). Se peccati gravavano la coscienza dei singoli fedeli, dovevano essere manifestati al vescovo o al sacerdote (v. CONFESSIONE, PENITENZA). L'ammalato grave veniva unto con l'olio (v. ESTREMA UNZIONE). I capi venivano costituiti coll' IMPOSIZIONE DELLE MANI (v. ORDINE). Ogni settimana i cristiani si raccoglievano insieme per la lettura della Bibbia, per la preghiera in comune, per ripetere quanto Gesù aveva compiuto nell'ultima Cena. In altri termini, la primitiva cristianità aveva la sua L. formata dai riti essenziali dei sacramenti e della Messa. Inoltre aveva l'assemblea settimanale, secondo l'uso giudaico, dal quale peraltro differiva sia perchè il giorno dell'adunanza

non era l'ultimo della settimana (v. SABATO), bensì il primo (v. DOMENICA), sia perchè le letture si interpretavano in rapporto non già al Messia venturo, bensì al Messia venuto, sia perchè la preghiera era indirizzata a Dio per Cristo.

Caratteristiche di questa L. primitiva erano: *semplicità*, perchè le cerimonie e le formule si riducevano quasi esclusivamente al puro necessario per la confezione valida del rito (sacrificio e sacramenti); *indeterminatezza*, perchè mancavano le precisazioni dei particolari (ad es., si battezza con l'acqua, ma non si determina se occorra acqua di fiume o di sorgente, fredda o calda); *spontaneità*, perchè, assicurato il rito essenziale, le cerimonie, le preghiere (specialmente litaniche e antifoniche), i canti nascevano dalle improvvisazioni della pietà di chi presiedeva la riunione, dei fedeli, talora dei carismatici (v. LIBRI LITURGICI); il qual carattere veniva a compromettere la semplicità; donde la notevole *variabilità*, secondo i luoghi e secondo i tempi, delle forme liturgiche. Man mano, alle primitive cerimonie se ne aggiungono altre per esplicare meglio il rito essenziale, si redigono nuove forme di preghiera e si accompagna il rito strettamente liturgico con letture e canti (la Messa didascalica), al giorno del Signore (la domenica) si aggiungono altri giorni festivi dando origine ai tempi liturgici, si sviluppa l'apparato esterno del culto, si frena la inclinazione privata alla composizione di nuove formole ed alla istituzione di nuovi riti, precisando, fissando i riti con formulari stabiliti e con LIBRI LITURGICI (v.), unificando gli usi delle diverse Chiese sull'esempio e per la autorità di quelle Chiese che, per la loro importanza religiosa e politica, erano ritenute guide delle comunità intorno ad esse gravitanti. Tre Chiese emersero in quest'opera: Roma, Antiochia, Alessandria. Sorsero così le diverse famiglie, specie e varietà di riti.

Possiamo, dunque, dividere la storia della formazione della L. in tre periodi maggiori:

1.° Alle origini della Chiesa, la L., pur con le sue varietà locali, era ridotta agli elementi essenziali e pertanto aveva un carattere abbastanza uniforme in tutta le comunità.

2.° Alla fine del sec. III e, più ancora, al principio del sec. IV, con l'affermarsi della Chiesa, con il godimento delle libertà concesse da Costantino, la L., portata all'aperto e inquadrata in vasti ambienti architettonici, si sviluppa meravigliosamente, facendosi più ricca e più complessa. È del resto la primavera anche della letteratura cristiana, illustrata da folta costellazione di scrittori e dottori. In L. si manifesta allora grande libertà di composizioni e di sviluppi, pur nella fedeltà alle grandi linee della L. primitiva; e si nota, nella varietà degli sviluppi, l'influenza delle grandi Chiese sopra le Chiese minori.

3.° A questo periodo, non molto lungo, di intenso rigoglio succede, già nel sec. IV, un periodo di sistemazione e di canonizzazione: le LL. locali tendono a raggrupparsi, i formulari e i riti si fissano nei libri e nell'uso. Gli sviluppi posteriori della L. — che, in ogni secolo, essendo espressione di una Chiesa viva, ha avuto le sue novità — sono in generale (tranne alcuni punti, in alcune regioni) piuttosto scarsi e limitati: a partire dal sec. V lo sviluppo della L. può considerarsi come continuazione di questo terzo periodo, della L. canonizzata.

Nel prospetto precedente si è tenuto conto solo della parte centrale della L., il sacrificio ed i sacramenti. Altri complessi liturgici vennero sorgendo e sviluppandosi in seguito, come l'UFFICIO divino (v.), che da « ordo » di preghiere monastiche divenne preghiera di tutto il clero, e l'ANNO LITURGICO (v.).

— L. BOUYER, *Quelques principes historiques de l'évolution lit.*, in *Maison-Dieu*, 10 (1947) 47-85. — I. PASCHER, *Form u. Formenwandel sakramentales Feier*, Münster i. W. 1949; vers. franc., Paris 1952. — M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica*, finora 3 voll., Milano 1945-49. — J. A. JUNGMANN, *Gewordene L. Studien u. Durchblicke*, Innsbruck-Leipzig 1941. — A. ROJO DEL POZO, *Evolución hist. de la L.*, S. Sebastian s. a. — O. CASEL, *Altchristl. L. bis aus Konstantin d. Gr.*, in *Archiv f. Liturgiewiss.*, 1 (1950) 256 353. — J. H. SRAWLEY, *The early history of the liturgy*, Cambridge 1947². — O. CULLMANN, *Urchristentum u. Gottesdienst*, Zürich 1944; in francese, Neuchâtel 1944. — A. ORTEGA, *La L. cristiana en los tres primeros siglos*, Madrid 1943. — A. CABANISS, *Liturgy-making factors in primitive christanity*, in *Journal of religion*, 23 (1943) 43-58. — C. CALLEWAERT, *Sacris erudiri*, Steenbrugge 1940, a cura dell'abbazia O. S. B.: importanti studi postumi, specialmente sull'Ufficio div. — M. PELLEGRINO, *Vox Patrum. Pensieri dei SS. Padri sulle feste lit.*, Torino 1944. — I. SCHUSTER, *Il libro della preghiera antica*, Milano 1943. — L. DALTON, *The early Church u. its worship*, London s. a. — R. RIOS, *Christian worship in the early Fathers*, in *The eastern Churches quarterly*, 5 (1942-44) 97-113. — H. HENGBERDING, *Das angebliche Dokument römischer Liturgie aus dem Beginn des III Jahrh.*, in *Miscellanea lit. L. C. Mohlberg*, I (Roma 1948) 47-71. — K. N. DANIEL, *A critical study of primitive liturgies*, Tiruvalla 1949². — G. MORIN, *La part des Papes du IV s. dans le développement de l'année lit.*, in *Rev. bénéd.*, 52 (1940) 3-14. — A. KOLPING, *Amalar von Metz u. Florus von Lyon, Zeugen eines Wandels im lit. Mysterienverständnis in der Karolingerzeit*, in *Zeitschr. f. kath. Theologie*, 73 (1951) 424-64: AMALARIO (v.) non è soltanto un testimone eccezionalmente completo della L. romana all'epoca della sua adozione nell'impero franco, ma è anche un interprete della L.; e la sua originalità fu combattuta da FLORO (v.). Per O. Casel, Amalario introduce una nuova concezione del mistero lit.; per Jungmann, al contrario, egli è fedele alla dottrina dei Padri (v. *Missarum solemnia*, I, Paris 1951, p. 223 s). Secondo Kolping, per Floro e per la maggioranza dei Padri, la L. è mistero in quanto contiene l'economia della salvezza, mentre per l'allegorismo di Amalario tutte le parti dell'azione lit. *contengono* dei misteri in quanto richiamano fatti biblici o realtà morali. — T. SCHMID, *Beiträge zum mittelalterlichen Kultleben*, in *Ephem. lit.*, 58 (1944) 59-87. — L. ARBUSOW, *L. u. Geschichtschreibung im Mittelalter*, Bonn 1951. — G. SCHREIBER, *Mittelalterliche Segnungen und Abgaben. Brotweihe, Eulogie u. Brotdenar*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung f. Rechtsgesch. Kan. Abt.*, 32 (1943) 191-299, importante per i rapporti fra la storia del diritto e la storia della L. — D. PEREZ RAMIREZ, *Los ultimos auxilios espirituales en la L. del s. XIII a través de los concilios*, in *Rev. españ. de teol.*

10 (1950) 391-432. — A. SCHLEMMER, *Le culte réformé*, in *Etudes théologiques et relig.*, 22 (1947) 1-82. — J. CADIER, *La S. Cène dans le culte réformé*, ivi, p. 83-100- — H. DAVIES, *The worship of the english puritans*, London 1948. — A. L. MAYER, *Liturgie u. Barock*, in *Jahrb. f. Liturgiewissenschaft*, 15 (1941) 67-154.

VIII. **Gruppi liturgici**. Non potendo trattare di tutte le varie forme liturgiche, neppure di quelle tuttora esistenti, ci limitiamo a darne un quadro, rimandando a RITI (v.) per le liturgie più importanti.

Tutte le LL. si raggruppano attorno a tre tipi fondamentali: il **siriaco** (Antiochia), l'**alessandrino** (Alessandria), il **latino** (Roma). Su ognuno di questi tipi o famiglie liturgiche si innestano varie LL. derivate:

1) sul **rito siriaco**: l'*antico siriaco* delle Costituzioni apostoliche, l'*antiocheno-gerosolimitano* (in siriaco ed in arabo), il *bizantino* (in greco antico, in arabo [melchiti], in slavo antico, in rumeno, in georgiano), l'*armeno* (in armeno), il *siro-caldaico* (in caldaico), il *maronita* (in siriano ed in arabo);

2) sul **rito alessandrino**: il *copto* (in copto ed in arabo) e l'*abissino* (in gheez);

3) sul **rito latino** (si preferisce chiamare addirittura latino il rito che fa capo a Roma e che influenzò tutte le liturgie occidentali): l'*ambrosiano*, il *gallicano* (cessato con Carlo Magno), il *mozarabico* (sussiste solo nelle così dette «cappelle toletane»), il *celtico* (cessato al sec. XII). Poca importanza hanno avuto le varietà dei così detti *riti dell'esarcato* (Ravenna) e *patriarchino* (Aquileia).

Il Duchesne valorizzò eccessivamente il rito gallicano, facendone un secondo tipo fondamentale dell'Occidente, in contrasto con la L. di Roma; inclinava a ravvisarne il centro a Milano, il cui rito ambrosiano non sarebbe che una varietà del gallicano. Ma sembra doversi senz'altro aggiudicare l'ambrosiano al ceppo romano; anche gli altri riti di Occidente, nonostante le forti infiltrazioni orientali, sono sostanzialmente di spirito latino.

Sono semplici varietà del romano: i riti monastici *benedettino* (solo per il breviario), il *cistercense*, il *certosino*, quello dei *Carmelitani scalzi* (quasi solo per il breviario), il *domenicano* (per il breviario e per l'ordinario della Messa), il *premostratense*; il rito di *Lione*, di *Braga*. Un tempo erano molto numerosi i breviari ed i messali locali, specialmente in Francia.

Di carattere giuridico più che storico appare la classificazione dei riti della Chiesa data dall'*Annuario pontificio* ufficiale della S. Sede. Esso stabilisce, oltre alle liturgie occidentali, 5 capostipiti liturgici orientali, che chiama anche «originali»: *antiocheno, alessandrino, costantinopolitano-bizantino, siro-orientale* o *caldeo, armeno*. L'Annuario fornisce anche un prospetto della gerarchia cattolica dei riti orientali. v. le singole voci. — M. RIGHETTI, *o. c.*, I, p. 76 ss (le grandi famiglie liturgiche). — J. CASPER, *Weltverklärung im liturgischen Geisteder Ostkirche*, Freib. i. Br. 1939 (la L. della Chiesa orientale è una «trasfigurazione del mondo», che diventa una splendida teofania grazie al simbolismo e alla magnificenza dei riti). — A. RAES, *Introductio in liturgiam orientalem*, Roma 1947. — D. O. ROUSSEAU, *Le sens du culte et son unité dans l'Eglise d'Orient*, in *Irenikon*, 23 (1950) 37-51. — R. D. RICHARDSON, *Eastern a. western liturgies. The primitive basis of their later difference*, in *Harvard theol. Review*, 42 (1949) 125-148. — O. ROUSSEAU, *La question des rites entre Grecs et Latins* fino al conc. di Firenze, in *Irenikon*, 22 (1949) 233-69. — R. JANIN, *Les Eglises orientales et les rites orientaux*, Paris 1922. — A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée*, Chevetogne (Belgio) s. a., con copiosa bibliogr. ragionata sui diversi riti. — C. GUMBINGER, *Eastern a. western liturgies*, Washington 1939. — C. GATTI-C. KOROLEVSKIJ, *I riti e le Chiese orientali*. I, *Il rito bizantino e le Chiese bizant.*, Genova-Sampierdarena 1942. — S. SALAVILLE, *Liturgies orientales. La Messe*, Paris 1941, 2 voll. — A. A. KING, *The rites of eastern christendom*, London 1950, 2 voll. — C. ŠEGVIĆ, *Le origini del rito slavo-latino in Dalmazia e in Croazia*, in *Ephem. lit.*, 54 (1940) 38-65.

IX. **La L. latina**. Nell'Occidente, L. fondamentale è la L. di Roma. Le LL. orientali molto influirono sullo svolgersi della L. in varie regioni del mondo latino, originando talora varianti notevolissime. Ma se anche non risultasse provato che fin d'allora la L. di quelle regioni era più conforme alla L. di Roma che alle LL. di Oriente, si dovrebbe sempre dire che nelle fasi successive di sviluppo l'influenza di Roma fu assolutamente preponderante. Del resto per giudicare rettamente di queste «influenze orientali» si badi che nemmeno la L. primitiva di Roma può dirsi del tutto originale, non tanto perchè sgorgò anch'essa dal ceppo comune della narrazione evangelica e dalla vita dei cristiani palestinesi, quanto perchè anch'essa era aperta alle interferenze che dovevano essere naturali fra le prime comunità cristiane; si aggiunga che la stessa lingua liturgica ufficiale di Roma era nei due primi secoli proprio la greca. Ma, formatasi una L. propria congeniale al suo spirito, Roma attrasse presto nella sua orbita liturgica le Chiese che gravitavano attorno ad essa, a cominciare da quelle soggette alla giurisdizione metropolitica del vescovo di Roma (l'Italia centro-meridionale). Anche nell'Italia del nord, Milano, almeno quanto alla sostanza, aveva la L. romana: S. Ambrogio lo afferma chiaramente nel *De sacramentis* (III, 5), proprio mentre segnala una differenza secondaria nel rito della LAVANDA dei piedi (v.): «non ignoramus quod Ecclesia Romana hanc consuetudinem non habeat, cuius typum sequimur et formam» (PL 16, 432 s). Come Roma difende il proprio rito appare dalla cit. lettera di Innocenzo I a Decenzio.

I monaci mandati da S. GREGORIO Magno (v.) in Inghilterra vi portarono la pura L. di Roma.

Mentre si estendeva geograficamente, la L. di Roma si veniva perfezionando all'interno, come risulta anche solo dai vari SACRAMENTARI (v.) compilati, se non proprio a Roma, certamente nell'area romana (Leoniano, Gelasiano, Gregoriano) e dall'opera di S. Gregorio M. per il CANTO (v.) detto appunto gregoriano.

L'epoca carolingia rappresenta politicamente il tentativo di ricostruire l'unità occidentale. L'unificazione liturgica doveva servire allo stesso scopo. Perciò la L. gallicana scomparve per l'adozione in Gallia dei sacramentari romani, e più precisamente del cosiddetto *Sacramentario gregoriano-adrianeo*

(da papa Adriano, 771-795). Tale sacramentario ebbe però, da parte del dotto ALCUINO (v.), un supplemento con formulari vari che finì coll'essere accolto anche a Roma; sicchè, mentre Roma romanizzava le Gallie, le Gallie gallicizzavano Roma. In tal modo Roma perdette la purità del suo rito, per quanto sia esagerato dire che da allora il rito romano sia diventato romano-gallicano.

In quel tempo Roma ed i carolingi tentarono anche la soppressione del rito ambrosiano. Il quale però resistette allora e resistette anche agli inviti dei Papi del secolo XI.

Invece, vennero man mano accedendo (1085) alla L. romana le Chiese di Spagna — si deve all'opera del card. XIMENES (v.) una ricostituzione parziale del rito mozarabico nelle cappelle toletane (1495) — le Chiese di Scozia (sec. XI) e d'Irlanda (sec. XII).

La L. salmodica (l'Ufficio divino) conservò più a lungo grande varietà di disposizione e di riti. L'unificazione si operò, grazie all'opera dei Francescani, per il breviario da essi adottato «secundum ordinem Curiae Romanae».

Un passo decisivo fu compiuto dal conc. di Trento, che affidava la redazione dei testi ufficiali della L. alla S. Sede: sotto S. Pio V, tutte le Chiese e gli Ordini dovettero adottare i nuovi LIBRI LITURGICI (v.), con l'eccezione notata sotto il par. VI 4°. — TH. KLAUSER, *Abendländ. Liturgiegeschichte*, Bonn 1949 (divide la storia della L. romana in 4 periodi: di creazione fino a Gregorio M., periodo franco e tedesco fino a Gregorio VII, periodo di unificazione fino al conc. di Trento, periodo di stabilizzazione e di rubricistica fino ai nostri giorni). — L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien. Etude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, Paris 1903[3]. — A. PAREDI, *Influssi orientali sulla L. milanese antica*, in *La Scuola catt.*, 68 (1940) 574-79. — E. CATTANEO, *Rito ambros. e L. orientale*, in *Ambrosius*, 25 (1949) 138-61. — J. QUASTEN, *Oriental influences in the gallican liturgy*, in *Traditio*, 1 (1943) 55-58. — H. ENGBERDING, *Der Einfluss des Ostens auf die Gestalt der röm. L.*, in *Ut omnes unum sint* (Münster i. W. 1939) 61-89. — D. ATTWATER, *Eastern cath. worship*, New-York 1945. — D. BUENNER, *L'ancienne L. romaine. Le rite lyonnais*, Lyon-Paris 1934 (si negano le origini orientali). — J. B. THIBAUT, *L'anc. lit. gallicane. Son origine et sa formation en Provence*, Paris 1930 (la L. gall. ha un carattere orientale che la distingue da tutte le LL. latine).

X. Rinascita liturgica moderna. A partire specialmente dal sec. XV la L. andò svigorendosi nella vita della Chiesa. Non che siano mancati validi cultori di essa, come il card. Bona, Muratori... e, tanto meno, che fosse diminuita la considerazione del valore del sacrificio eucaristico e dei sacramenti. Ma sembrò meno compreso lo spirito della L., che andava assumendo un carattere formalistico; da molti sentita più come peso rubricistico di una consuetudine che come forza vivificatrice dello spirito.

Un movimento di rinascita si delineò soprattutto al principio del sec. XIX, e sempre più si sviluppò sino ai nostri giorni. Ne possiamo stabilire tre periodi.

1° Nel *primo periodo*, prevalentemente filologico, storico, estetico (sino a Pio X), si lavora per la riscoperta dei valori della L. Due correnti si segnalarono; la prima capeggiata dal GUÉRANGER (v.), fondatore e primo abbate di Solesmes, puntò direttamente sulla L.; la seconda emanava dal focolaio di idee che ebbe nel MOEHLER (v.) il suo maggiore esponente. Il Guéranger (v. *Institutions liturgiques*; *L'année liturgique*) vedeva nella L. il testimone della continuità cristiana, l'espressione dell'unità ecclesiastica, un alimento di pietà; nello stesso spirito lavorò in Germania F. A. STAUDENMAIER (v.). Più lenta e più limitata fu l'influenza del Moehler (*L'unità della Chiesa; Simbolica*). Grande fu l'apporto della Germania, che intese far rivivere il senso profondo della vita e dell'unità cristiana, che ha nella L., preghiera del Corpo mistico, la sua più completa espressione. Dal Guéranger sbocciò tutto l'interesse del sec. XIX per la storia della L., per i suoi testi, per la gravità del suo canto, per la bellezza spirituale dell'arte sacra.

2° Nel *secondo periodo* lo sforzo precipuo fu inteso a mettere in rilievo il valore spirituale della L. (dal B. Pio X a Pio XII). Questa valorizzazione non era mancata nel periodo precedente (si ricordi, ad es., *L'année liturgique* di Guéranger). Tuttavia, soprattutto dopo il *motu proprio* di PIO X (v.) sulla musica sacra (22 nov. 1903), seguito dalla riforma del breviario, essa venne fortemente accentuata. Ne conseguì una più intima partecipazione del popolo (rimasto estraneo alle indagini critiche) al movimento. Si costituirono nelle varie nazioni focolari di formazione liturgica, associazioni particolari per il canto liturgico, per l'arte liturgica; sorsero riviste e si diffusero pubblicazioni liturgiche; si tennero congressi e settimane di L...

È da segnalare la controversia sulla natura e sul valore della pietà liturgica, provocata da alcune idee espresse da dom FESTUGIÈRE (*La liturgie catholique: essai de synthèse*, Paris 1913). Opera capitale su quest'argomento fu quella di dom L. BEAUDUIN, *La piété de l'Eglise: principes et faits*, Louvain 1914.

I centri principali di rinascita in questo periodo furono il Belgio (abbazie di Maredsous, Mont-César di Lovanio, St André...) e la Germania (abbazia di Maria-Laach).

3° Nel *terzo periodo* si dà particolare incremento alla teologia della L. È la enc. *Mediator Dei* (20 nov. 1947) che ha poste le basi e tracciate le vie di questo movimento. La L. fin allora considerata prevalentemente come scienza quasi isolata, si rivela quale conseguenza e applicazione del dogma, specialmente del dogma dell'unità del Corpo mistico di Cristo. Nell'enciclica Pio XII espone positivamente la dottrina liturgica, e segnala anche alcune deviazioni *dottrinali* (ad es.: la sopravalutazione del sacerdozio comune dei fedeli in rapporto al sacerdozio gerarchico, la dottrina «incerta e nebulosa» dei misteri [di O. Casel], la opposizione di un Cristo pneumatico e glorificato al Cristo storico), *disciplinari* (la indipendenza dalla autorità gerarchica nello sviluppo liturgico), *ascetici* (come il disprezzo della pietà privata a esaltazione della pietà liturgica), *scientifico-metodici* (l'archeologismo che fossilizzerebbe la L., il liturgismo che tutta la scienza cristiana ridurrebbe alla L., l'esagerato simbolismo, ecc.). Per quanto deprecabili, queste deviazioni denotano, anch'esse, che la L. è diventata una cosa ben viva nella vita spirituale della Chiesa.

In questo periodo si segnalano per attività il

Belgio, la Germania, il centro di «Pastorale liturgica» di Francia. — O. ROUSSEAU, *Histoire du mouvement liturgique*, dagli inizi del sec. XIX fino al pontificato di Pio X, Paris 1945. — B. CAPELLE, *La S. Sede e il mov. lit.*, Genova 1938. — VAN HOUTRYVE, *Le ragioni del mov. lit.*, Finalpia 1931. — L. BOUYER, *Réflexions sur le mouvement lit.*, in *Dieu vivant*, 19, p. 83-101. — TRAPP, *Vorgeschichte u. Ursprung der lit. Bewegung*, Regensburg 1940. — L. ANDRIANOPOLI, *La rinascita lit. contemporanea*, Milano 1934. — *Questions lit. d'actualité*, in *Questions lit. et paroissiales*, 30 (1949) 106-28, 135-59, 173-84; 31 (1950) 12-31, 51-63, 77-95. — A. BERNAREGGI, *Il mov. lit. da Pio X alla «Mediator Dei»*, in *La Scuola catt.*, 78 (1950) 81-102. — TH. BOGLER, *Die lit. Erneuerung seit dem Erscheinen von «Mediator Dei»*, in *Lit. Jahrbuch*, 1 (1951) 15-31. — ID., *Lit. Erneuerung in aller Welt*, Maria-Laach 1950. — *Avenir et risques du renouveau lit.*, fasc. 25 (1951) di *La Maison-Dieu*. Sulla riforma della L., che è all'ordine del giorno, v. la eccellente documentazione di B. OPFERMANN, *Zur Reform der L.*, in *Theol. u. Glaube*, 41 (1951) 369-87.

Per il mov. lit. protestante, v. *Ways of worship*, a cura di P. EDWALL-E. HAYMANN-W. D. MAXWELL, per iniziativa della «Faith and Order», London 1951 (relazioni di rappresentanti delle diverse confessioni quasi tutte non cattoliche): si fa strada fra i protestanti la convinzione che la L. non è semplice soddisfazione emotiva o pietista, ma impegna tutto l'uomo, anima e corpo: che il culto cristiano è incompatibile col comportamento cultuale generato dall'illuminismo: che la concezione cosiddetta «spiritualista» della presenza di Cristo nell'Eucaristia non è sufficiente a spiegare la L. cristiana: che il culto cristiano ha un carattere comunitario legato all'istituzione ecclesiale; e si presta nuova attenzione alla Tradizione, mettendo in crisi l'opposizione protestante tra Scrittura e Tradizione.

XI. In **Italia** è buona promessa la istituzione del C.A.L. (Centro di Azione Liturgica), che ha già promosso tre convegni nazionali di L. (Parma 1949, Salerno 1950, Padova 1951). Per il lettore italiano gioverà qualche cenno più diffuso sul **movimento liturgico in Italia.**

In Italia il mov. l. è sorto più tardi che in altri paesi. In compenso potè avvalersi delle esperienze altrui, schivarne i difetti e le esagerazioni, presentarsi in assetto più *completo*, più *sistemato*, più *moderato* (ad es., non combatte la pietà privata, pur riconoscendone l'inferiorità nei valori gerarchici rispetto all'«opus publicum» della L.; non ama la metafisica liturgica ad oltranza, ancorandosi ai documenti ecclesiastici e ai risultati più sicuri delle scienze liturgiche). Sembra essere sua caratteristica anche la considerazione della L. come *fonte di spiritualità* genuina soprannaturale. Il CARONTI già in un notevole articolo di *La Scuola catt.* (apr. 1924, p. 293 ss), confrontando le «Origines» di Duchesne e il «Liber sacramentorum» di Schuster, notava che la vasta erudizione e ricerca storica nel primo sembra fine a se stessa, mentre nel secondo è tutta al servizio della pietà e della vita spirituale.

Non è a dire che facesse difetto l'interesse scientifico: basti ricordare Righetti, Cambiaso, Gassisi, Ferretti, Piacenza, Bernareggi, Campana, Guerrini, Pastè, Fornaroli, Poggio, Totaro, Silva-Tarouca..., senza dire degli stranieri che, trovandosi in Italia, pubblicarono in italiano studi di L., come Morin, Kirsch, Mohlberg, Suñol, Baumstark...

Fra gli studiosi, alcuni si attengono, secondo la tradizione precedente, alla semplice esposizione giuridico-esegetica dei testi. Altri si sforzano di vivificare le rubriche coll'afflato della storia e della ascetica intese a lumeggiare l'origine ed il valore spirituale delle cerimonie, secondo l'esempio dell'ACCADEMIA LITURGICA ROMANA, che, sorta nel 1730, dopo varie vicende prosegue il suo compito «di accoppiare le nozioni storiche sullo stato antico della L. alle questioni pratiche relative allo stato presente della medesima, in modo che le prime servano come di base e di guida alle seconde». (*Ephem. lit.*, 1931, p. 263).

Ma si voleva dire che in Italia il mov. l. si svolse con l'intento prevalentemente pratico di accostare la L. al popolo e il popolo alla L., giusta il programma già fissato fin dal 1914 dall'abate CARONTI, (che coi suoi libri di divulgazione e di pietà liturgica, colla molteplice attività di maestro e relatore nei vari corsi, settimane, convegni e congressi di L., coi suoi indirizzi dati al mov. quando dirigeva la *Rivista* di Finalpia, merita di essere considerato come il principale apostolo della rinascita liturgica in Italia): *1*) Far partecipare il popolo cristiano alla Messa coi testi e riti liturgici e colla Comunione; *2*) accentuare l'importanza della Messa cantata e degli uffici parrocchiali, promovendo la restaurazione dei canti liturgici collettivi nelle assemblee dei fedeli; *3*) secondare la conservazione o il ristabilimento dei vespri nelle domeniche, e dare a quest'ufficio il primo posto dopo la Messa; *4*) iniziarsi e associarsi ai riti dei sacramenti, e impegnarsi di farli comprendere agli altri; *5*) testimoniare grande rispetto e massima confidenza nelle benedizioni della Chiesa; *6*) rimettere in onore la L. dei defunti, col mantenere l'uso del mattutino e delle lodi cantate, col dare solennità ai servizi funebri, associarvi i fedeli ed eliminare le profanazioni del culto dei morti (*Rivista liturgica*, I, p. 146).

I caratteri del mov. l. in Italia si possono desumere anche dai rapidi cenni storici che seguono. Mentre archeologi e storici (De Rossi, Marucchi, Armellini, Mercati...) penetravano la storia della L., uomini ed associazioni (Amelli O. S. B., De Santi S. J., l'*Associazione Italiana di S. Cecilia* per la musica sacra...) fomentavano il ritorno alle fonti liturgiche della pietà. Nel 1887 ha vita in Roma la rivista *Ephemerides liturgicae* (a cura dei Signori della Missione), che ha inizialmente (fino al 1927) carattere prevalentemente rubricistico; nei primi anni del secolo la *Rassegna gregoriana* (Roma) si consacra a studi di L. e di canto sacro; a Vicenza la *Rivista di apologia cristiana* tratta anche temi di L.; più tardi il *Bollettino di Montecassino* si occupa di arte e L.

Nel 1912 viene fondata a Milano, per iniziativa di Filippo Crispolti, la *Società degli Amici dell'arte cristiana*, la quale vuole «ristabilire l'antica comunione tra clero ed artisti» e «promuovere quelle forme di arte che corrispondano alla nobiltà ed alla santità delle leggi liturgiche». La Società dà vita (1913) alla rivista *Arte cristiana* (diretta da Celso Costantini) e più tardi fonda la

Scuola superiore d'arte cristiana « *Beato Angelico* » (v. ITALIA, XI B). L'impulso per la rinnovazione dell'arte sacra si diffonde da Milano a tutta Italia preparando e aiutando il fiorire del mov. l.

La prima iniziativa permanente nel campo più strettamente liturgico è la fondazione (1914) della *Rivista liturgica* delle abbazie benedettine di Finalpia (Savona) e di Praglia (Padova), che vuol promuovere la conoscenza della L. « sotto il rispetto di vita e alimento della pietà cristiana » e si indirizza sia ai fedeli sia ai sacerdoti. In brevissimo tempo, pubblicazioni ed iniziative di varia indole sorgono e si sviluppano. Ferd. Rodolfi, vescovo di Vicenza, mentre nella sua città si riorganizza l'antica Associazione di S. Cecilia, dà il massimo impulso al mov. Le opere di studio e di propaganda cominciano a diffondersi largamente. Valcelli (Roma 1915) pubblica un *Messale festivo* per i fedeli. Nel 1922 Em. Caronti dà vita a un'altra rivista, il *Bollettino liturgico*, che, per il suo carattere popolare, completa la Rivista liturgica di Finalpia. Lo stesso Caronti pubblica il *Messale festivo* (Torino 1921) e poi quello *quotidiano* per i fedeli (Vicenza 1929), il *Piccolo Messale per la gioventù col vesperale festivo, Settimana santa*, e la collezione dei volumi « La pietà liturgica ». Finalpia dà nel frattempo alcune opere di dom Edm. Battisti: il *Messale quotidiano* (Torino 1921), il *Sacramentario dei fedeli* (estratto dal Rituale Romano, Torino 1922), il *Breviario dei fedeli* (estratto dal Breviario Romano, Torino 1923), il *Breviario* completo tradotto e commentato (Torino 1932, opera di particolare importanza che non ha eguali fuori d'Italia). Tra il 1919 e il 1928 Ild. Schuster dà alla cultura ed alla pietà liturgica il pregevolissimo *Liber sacramentorum*, commento storico-liturgico-ascetico del Messale Romano. Sorge nel 1925 a Milano la rivista *Ambrosius* affinchè la diocesi di Milano, per il suo particolare rito, non rimanga tagliata fuori dal generale mov. l.; dal 1942 essa pubblica anche un *Giornale dei chierichetti*. Nel 1933 nasce in Torino una nuova rivista, *Liturgia* (dottrina, legislazione, arte, apostolato).

Valorosi scrittori, anche stranieri, alcuni grandissimi, collaborano a queste riviste, come J. M. Hanssens Mohlberg, Wilmart, Callewaert, Andrieu, De Puniet, Cabrol, Leclercq, Gougaud, Lefebvre, Pizzoni, Battistini, Pasté, Paladini . . . per *Ephemerides* (specialmente dopo che, dal 1927, aumentata di mole, la rivista ospita largamente studi scientifici), Caronti, Schuster, p. Pio Alfonzo, p. A. Agapito, A. Fornaroli, A. Gaglio, A. Novelli, L. Lumini, Lugano, Ferretti, Minzolini. . . per la *Rivista liturgica*, Caronti, O. Ghigliotti, De Angelis, F. Tonolo, B. Cignitti, C. Fancinelli, Ferretti, R. Segatori, G. Tagliaferro, E. Bonincontro. . . per il *Bollettino liturgico*, C. Dotta, L. Mainardi, P. Borella, A. Bernareggi, Schuster, A. Tamborini, G. Borgonovo, E. T. Moneta Caglio, P. De Ambroggi, G. Lovatti, C. Gorla, oltre gli stranieri Wilmart, Callewaert, Morin, Delehaye, Heiming, Anderson. . . per *Ambrosius*, E. M. Vismara, L. Lardone, G. Garrone, G. Anichini, G. Moglia, G. Destefani, P. Magri, F. Gerbaldi . . . per *Liturgia*.

Oltre quelli di Caronti e Battisti, si moltiplicano i volgarizzamenti di testi liturgici per opera di Arisi (*Messale rom. completo*), Gaspardo (*Messalino, Vesperale festivo*), Tonolo (*Ufficio del SS. Sacr.*), Lefebvre-Moglia (*Piccolo Messale quotidiano*, versione), Bossi (*Inni del Brev. Rom.*), Tonna-Barthet (*Salterio nella recita dell'Ufficio div.*), Stefanucci (vari uffici). I fascicoli dell'« Opera della Regalità » illustrano i misteri, i sacramenti, i sacramentali, le parti dell'Ufficio div., la L. dei morti . . . « L'Ambrosius », la « Scuola B. Angelico » compiono opera analoga per la L. ambrosiana e le Suore del Cenacolo diffondono un *Messale ambrosiano*. Per stimolare l'approfondimento del dottrinale liturgico si diffondono le opere (quelle straniere in versione ital.) di Barin, Beaudin, Borgonovo, Cabrol, Caronti, Cassini, Croegaert, Cavagna, Damman, De Cochem, De Serent, Frola, Gaussens, Giuliotti, Gréa, Guardini, Lefebvre, Mioni, Olier, Parsch, Pilkington, Reina, Rodolfi, Scheider, Schuster, Semeria, Tonolo, Vandeur, Veneroni, Vismara, Vitry. . .

Si tengono Settimane e Giornate liturgiche: Aosta (1913), Cava dei Tirreni (1920), Brescia, Treviso (1922), Brescia, Catania (1923), Montevergine (1924), Brescia (1925), Cuneo, Nardò, Milano, Firenze, Bergamo (1928), Genova, Torino, Roma, Bari, Como (1929), Napoli, Parma, Stresa, Bitonto (1930), Giulianello, Casale Monf., La Spezia (1931), Ferrara, Bergamo, Milano, La Spezia, Pontremoli, Montevergine, Udine, Genova (1932), Cremona, Trani, Treviso, Assisi (1933), Genova (1934, primo congresso nazionale) . . . La L. occupa un gran posto anche nei convegni di arte sacra (Ravenna 1921, Brescia, Milano, Genova 1928, Genova, Milano 1929), di musica sacra (Moncalvo Monferrato 1922, Vicenza, Roma 1923, Castelnuovo Fogliani 1927, Roma 1928); nella Settimana di studi dogmatico-liturgici di Mantova (1933), nei vari convegni delle associazioni cattoliche, nei congressi eucaristici . . .

I papi Benedetto XV e Pio XI continuano a incoraggiare il mov., a suggerire nuovi temi e iniziative, a prevenire e correggere le deviazioni. Pio XI con l'enc. *Quas primas* (1925) per la Regalità di Cristo, rivendica il valore formativo della L., con la cost. apost. *Divini cultus sanctitatem* (20-XII-1928) conferma il motu proprio di Pio IX (1903) e, con la lettera inviata al Congresso liturg. di Genova del 1934, propone direttive, incoraggia, consacra le mete raggiunte dal mov. La stessa opera, nelle loro diocesi, svolgono i vescovi, che consacrano alla L. molteplici istruzioni e iniziative, tra l'altro facendone oggetto di lettere pastorali, come Marini (Norcia 1914), Filippello (Ivrea 1914), card. Nava (Catania 1916, 1927), Tribbioli (Imola 1917), card. La Fontaine (Venezia, *Pueri chorales*, 1920), Mignone (Arezzo 1922), Nasalli Rocca (Bologna 1923), Conforti (Parma 1924), Guarneri (Acquapendente 1924, 1926), Addeo (Nicosia 1924), card. Tosi (Milano 1925), Salvi (abb. di Subiaco 1926), card. Minoreti (Genova 1927, 1928, 1933), Valeri (Brindisi 1928 e 1929), Cuccarollo (Bovino 1928), episcopato ligure (1928), Bussolari (Modena 1929), card. Schuster (Milano 1930, 1932), card. Dalla Costa (Firenze 1932), Brettoni (Reggio Em. 1933) . . .

Non era moda passeggera e amor di novità, come parve ad alcuno, ma sana, necessaria ricerca della « pietà integrale » e disciplina verso la Chiesa, la quale costantemente si studia di « far rifiorire e mantenere nei fedeli il vero spirito cristiano, provvedendo con opportuni ordini e sagge disposizioni a rimuovere quanto può contrastare colla santità e dignità del tempio, ove i fedeli si radunano appunto per attingere . . . fervore di pietà dalla sua

prima e indispensabile fonte, che è la partecipazione attiva ai sacrosanti misteri ed alla preghiera solenne della Chiesa » (costituz. cit., 20 dic. 1928). Del resto, prescindendo da alcune intemperanze del tutto episodiche, la bontà del mov. fu collaudata dalla bontà dei frutti. Si diffuse largamente la pratica di assistere attivamente alla Messa e alle cerimonie col testo liturgico opportunamente tradotto e spiegato. La Messa dialogata si impose vittoriosa a tutte le resistenze. Fu ripristinato l'antico uso romano delle « stazioni » (riunioni del popolo attorno al vescovo, nelle diverse chiese della città, per la celebrazione delle maggiori solennità specialmente in tempo di penitenza), a Venezia per opera del card. La Fontaine durante la guerra 1914-18, a Roma già per opera di La Fontaine e Schuster e poi (1925) di Carlo Respighi, a Milano nel 1932 per opera del card. Schuster, a Genova nel 1941 per opera di mons. Giac. Moglia, e poi in molte altre città d'Italia, promosse dall'Opera della Regalità (appositi manuali furono pubblicati da Schuster, Lugano e, per le stazioni milanesi, dalla rivista *Ambrosius*). Prende piede l'istituzione del « Piccolo clero » per il servizio dell'altare, che senza darsi una organizzazione nazionale, fiorisce nelle parrocchie e nelle diocesi (a Vicenza vien pubblicato il manuale *Le cerimonie dei fanciulli di Chiesa*, opera di Adda, a Milano il *Manuale dei chierichetti* a cura dell'« Ambrosius»; dal 1938 il « Bollett. lit. » di Parma pubblica come supplemento *Il chierichetto*). Fra i vari gruppi si svolgono gare periodiche (Milano, Treviso, 1927; Como, Genova, 1928, 1929; Milano, 1930; Mil., Genova, 1931; Lodi, Vicenza, 1932; Verona, Vicenza, Padova, Cremona, Milano, Genova, Savona, 1933...) efficaci per l'incremento dell'istituzione. Le associazioni cattoliche fanno della L. oggetto di corsi ordinari e speciali, di gare locali e nazionali, e diffondono manuali, catechismi, foglietti periodici di propaganda.

Infine, che il mov. l. non fosse moda effimera è dimostrato anche dal fatto che perdurò sviluppandosi in estensione, in qualità e in perfezione di organizzazione. Dopo aver accennato ai pionieri, crediamo inutile continuare la rassegna. La *Mediator Dei* diede nuovo impulso al mov., benchè, forse per la sua stessa precisione e completezza, sia rimasta, si può dire, senza commento (il « Centre de documentation » di Mont-César, il bollettino bibliogr. di *Questions liturgiques et paroissiales* e di altre riviste non segnalano che qualche articolo di prammatica e qualche studio dei punti particolari dell'enciclica, se si eccettua l'opera del benemerito mons. Tonolo, *Parrocchia e L. Linee di azione pastorale lit nella luce dell'encicl « Med. Dei »*, Roma, Belardinelli 1950). In parecchie diocesi si sono costituite le « Commissioni diocesane per l'apostolato liturgico » prescritte dall'enciclica, e in alcune regioni si sta organizzando la « Commissione lit. regionale » (in Liguria è già eretta): e il mov. l. è ormai entrato fra le attività precipue dello zelo pastorale della gerarchia. L'enciclica accelerò la costituzione del « Centro di Azione Lit. » (C.A.L.) che un mese prima era stato prospettato nell'incontro di Parma (ott. 1947) promosso dalla *Rivista lit.* Esso mira a coordinare le attività già esistenti e a promuoverne di nuove. È coadiuvato dalle riviste liturgiche, da competenti in materia di « cultura » e di « apostolato » lit. (le due sezioni del C.A.L.), da associazioni ed enti che lavorano per la L. (« Apostolato lit. » di Genova, Società Amici della L. con sede in Bergamo, abbazie O.S.B.). Suo organo è la *Rivista lit.* di Finalpia

La letteratura lit. si è arricchita del *Manuale di storia lit.* dell'abb. Mario Righetti di Genova (4 voll.), di *I riti della Chiesa* di Pio Alfonzo O.S-B. (3 voll.), delle opere divulgative pastorali di Franc. Tonolo, *La L. per i fedeli* (Milano 1946[2]), *L'attualità della L. in cura d'anime* (Colle Don Bosco 1945), di versioni di opere straniere. Dopo la guerra ultima l' « Opera della Regalità » ha ripreso a diffondere i testi liturgici.

Il mov. l. italiano, largamente inferiore a quello di altre nazioni nella ricerca storica e nelle elaborazioni dottrinali, cioè nella *cultura* lit., è particolarmente benemerito per l'*azione* lit., intesa a riavvicinare il popolo, tutto il popolo (quello che la L. chiama *plebs sancta*, *populus tuus*, *cuncta familia tua*, senza distinzione di classi) alla L. come fonte di vista cristiana La Pastorale (v.) si presenta come *L. pastorale* o *pastorale liturgica*, che assegna come compito precipuo del ministero sacerdotale un'azione a fondo per la pratica dei doveri religiosi nel solco della pietà della Chiesa. Alla base di quest'azione nel corso dell'anno liturgico sta la Pasqua; nella settimana, la *dies dominica*, la Pasqua settimanale, il giorno del Signore; nella domenica, la Messa, il sacrificio della comunità cristiana.

La Messa, poi, non è un rito isolato nella vita religiosa: la primitiva tradizione liturgica aveva riunito intorno al sacrificio tutti gli elementi che formavano l'organizzazione del culto ufficiale della Chiesa, i sacramenti, la preghiera pubblica (divino ufficio), l'anno con le sue stagioni e i suoi cicli, le benedizioni: la stessa arte sacra, architettonica e decorativa, convergeva verso il luogo del sacrificio, la chiesa e l'altare. È un efficace mov. dovrà, sia pure a tappe, valorizzare non solo la Messa, ma anche tutto il restante patrimonio della L. È vero che per la maggioranza dei fedeli la Messa costituisce il richiamo più diretto e più frequente alla grazia del battesimo e all'esercizio della religione, ma è anche vero che la vita spirituale è alimentata da parecchi altri elementi importanti, come i sacramenti, cicli e feste cristiane, vespri e santificazione della festa, L. funeraria, devozioni, musica e arte liturgica. L'intelligenza dei riti sacri, dei santi segni, delle formole, dei gesti e di tutto quello che fa rivivere giorno per giorno la vita della Chiesa attraverso la L., costituisce per la pastorale liturgica un programma a cui si rivolge l'interesse e lo sforzo particolare del mov. l. italiano.

XII. Persone e cose liturgiche. — A) *Persone.* Nel mondo della L. si muove tutta la Chiesa (v.) nel suo significato amplissimo: la *Chiesa trionfante*, composta degli Angeli e Santi del cielo; la *Chiesa militante*, con a capo il Pontefice, composta di tutti i fedeli, e, in certa misura, di tutta l'umanità, la *Chiesa purgante* composta di tutti quelli che attendono, nella purificazione dell'al di là, il cielo. Questo complesso è disposto secondo la gerarchia di valori stabiliti da Cristo e dalla Chiesa in forza della sua potestà di Ordine. Perciò, in senso stretto, se tutti agiscono nella L., non tutti ne sono veri e propri Ministri (v.): la L. si compie nel nome della Chiesa, e per esercitare un vero e proprio ministero liturgico occorre

che il ministro possa presentarsi a Dio con un mandato ufficiale ed esercitare funzioni liturgiche *in nome della Chiesa*.

Da questo punto di vista il ministero liturgico è esercitato a titoli diversi: 1) *Gesù Cristo* è il ministro principale. Sommo Sacerdote e unico Pontefice dell'umanità, «liturgo delle cose sante» (S. Paolo), egli possiede in proprio ed essenzialmente il potere di offrire a Dio — in nome di tutti — un culto perfetto e fecondo; da lui deriva ogni potere negli altri ministri, che lo esercitano subordinatamente a lui e sotto la sua influenza. Cristo esercita il suo sacerdozio in cielo, dove «sempre vive e prega per noi» (S. Paolo), e lo esercita sulla terra nella Chiesa, per mezzo della Chiesa e dei ministri visibili di essa. Nella celebrazione della Messa, nell'amministrazione dei Sacramenti, nell'esercizio della preghiera pubblica ed ufficiale, è lui il ministro principale che tutto offre e a tutto dà valore; 2) la *Chiesa*, società di cristiani, non è che una sola persona morale con Cristo, il suo stesso CORPO MISTICO (v.). Sempre, ma specialmente nell'attività liturgica, la Chiesa è inseparabile da Cristo, vita e valore dell'organismo sociale ecclesiastico. Alla sua Chiesa visibile, nella quale egli vive ed agisce, Cristo ha demandato il compito di esercitare il culto liturgico: essa «con lui, in lui e per lui» offre santifica, prega, benedice; 3) i *ministri ecclesiastici* o CLERO (v.) sono costituiti tali dal conferimento della potestà di ORDINE (v.) e da un mandato ufficiale della Chiesa; 4) i *fedeli* o LAICI (v.) non sono soltanto spettatori passivi nell'azione liturgica, ma attivi e, talora, con attribuzione di protagonisti. Pur non facendo parte della gerarchia d'Ordine, il cattolico riceve nel battesimo una attitudine a compiere determinati atti di culto, una certa partecipazione al sacerdozio di Cristo in forza del quale essi hanno una *partecipazione passiva e attiva* all'esercizio della L. La Messa è offerta anche da essi ed è offerta per essi; la Chiesa, anzi, intende offrir anch'essi, con sè e con Cristo, a Dio. Questa concezione spirituale di offerenti e di offerti si esprime in modo sensibile con la preghiera comune e ad alta voce, con l'offerta della materia del sacrificio, col contributo per le spese del culto, col servizio all'altare, il canto, i gesti.... La MESSA (v.) è sempre ed essenzialmente un'azione collettiva. Nel caso dei SACRAMENTI (v.), l'INTENZIONE (v.) del fedele che li riceve è necessaria, come pure s'opera sua per rimuovere gli ostacoli alla grazia sacramentale, la sua devozione, il concorso attivo al rito. Nel MATRIMONIO (v.), poi, ha un posto di vero e proprio ministro. Nell'UFFICIO DIVINO (v.) il fedele è presente sempre per l'intenzione esplicita della Chiesa ed egli vi partecipa spesso in modo attivo col canto e l'esecuzione delle cerimonie (p. es., i vespri domenicali, l'ufficiatura della settimana santa J. JUNGMANN, *Die lit. Feier*, Regensburg 1939.

B) *Gesti e cerimonie*. Per la sua intima unione all'anima il CORPO (v.) non può non essere chiamato ad esprimere gli interiori sentimenti dello spirito in preghiera. Questa partecipazione di tutto l'uomo alla L. è imposta anche dalla «totalità» e «socialità» della RELIGIONE (v.). Di qui il largo posto che occupa l'azione esterna nella L. Il cerimoniale liturgico ha codificato con precisione questo complesso di gesti.

Si possono distinguere, secondo le ragioni che hanno dato origine alle cerimonie, quattro tipi di azioni: a) *Cerimoniale di utilità*, complesso di prescrizioni date per regolare con ordine, armonia e precisione, atteggiamenti e movimenti rituali che, dovendo farsi, era necessario che si facessero bene. Tali sono le prescrizioni sul modo di rivestire i paramenti sacri, di lavarsi le mani, di purificare il calice...; b) *cerimoniale di interpretazione*, nato dal bisogno istintivo di far seguire alla parola il gesto corrispondente, che perciò assume il valore di atto interpretativo. Il testo impone il gesto; nella benedizione del fonte, per es., il celebrante recita una preghiera solenne in cui è detto: «Perciò io ti benedico...», e nacque spontaneo il segno di croce di benedizione; «Tu, o Signore, benigno aspira e benedici con la tua bocca...», e nacque il gesto dell'insufflazione; «Discenda in questa pienezza del fonte la virtù dello Spirito Santo...», e nacque il gesto di far discendere il cero pasquale nell'acqua battesimale; c) *cerimoniale simbolico*, quando il gesto esteriore è legato a un'idea del testo da una connessione di simbolo. La L. è ricchissima di simbolismo, che pervade la più gran parte dei gesti liturgici: la genuflessione, lo stare in piedi nel tempo pasquale, il volgersi verso l'Oriente, il tenere alzate le braccia in preghiera, la lettura del Vangelo fatta verso il settentrione, la bevanda di latte e miele data ai neofiti, il sale, l'olio, il balsamo, le vesti candide, la candela accesa, le ceneri, i colori liturgici.. ; d) *cerimoniale di imitazione*, nato dall'istinto di imitare i gesti di chi presiede all'azione liturgica o la compie come protagonista, ad es., il farsi tre segni di croce, sulla fronte, sulla bocca e sul petto, all'inizio della lettura del Vangelo nella Messa, ad imitazione del sacerdote; il battersi il petto al Confiteor e all'Agnus Dei come il celebrante.... Sono gesti dettati quasi sempre da un bisogno di unione e di partecipazione più stretta con la celebrazione liturgica.

L'interpretazione delle cerimonie o rubriche (da *ruber* = rosso, perchè segnate in rosso nei libri liturgici, mentre il testo è in nero) verrà facilitata quando si risalga ai fatti e alle ragioni storiche che l'hanno originate. Il che non vieta di vedervi anche significati simbolici, purchè non si cada nell'arbitrario e nel grottesco.

C) Il *vestiario lit.* è ricco e vario. La conoscenza di esso è utile perchè anche la sua funzione materiale originaria è stata trasfigurata da fecondi simbolismi.

Prima di recarsi all'altare per la Messa, il sacerdote si veste con una serie di indumenti che costituiscono l'*abito di presentazione* alla maestà di Dio: l'*amitto*, pannolino quadrato che ricopre il collo e le spalle, simbolo di difesa dai nemici spirituali; il *camice*, tunica di lino lunga come la sottana, simbolo d'innocenza; il *cingolo*, che serve ad assicurare il camice alla vita, simbolo della castità; il *manipolo*, striscia della stessa stoffa della pianeta, fissata al braccio sinistro, simbolo del pentimento; la *stola*, striscia più lunga del manipolo, della stoffa stessa della pianeta, che passa sulle spalle e ricade incrociata sul petto, simbolo del potere sacerdotale e dell' immortalità; la *pianeta*, specie di mantello, aperto in alto per passarvi il capo, in stoffa di seta, simbolo del giogo di Cristo e della carità. I primi due sono sempre di lino bianco, gli ultimi tre hanno i diversi colori liturgici.

Altri indumenti sacerdotali sono: il *pluviale* o piviale, mantello derivato dalla pianeta, aperto da-

vanti e munito di un cappuccio (quest'ultimo è divenuto oggi di forma rigida e quadrangolare); il *velo omerale*, larga fascia di cui il celebrante si avvolge le spalle e le mani per impartire la benedizione col SS. Sacramento. Da notare ancora: la *dalmatica* e la *tunicella*, che sono le vesti caratteristiche del diacono e suddiacono nella Messa solenne.

Vi sono poi indumenti ed ornamenti propri del vescovo: la *mitra*, simbolo di gloria e di potenza; il *pastorale*, segno dell'autorità episcopale; l'*anello d'oro*, simbolo dell'alleanza che il vescovo contrae con la sua diocesi; la *croce pettorale*, i *sandali* (o pantofole), i *guanti* di seta, del colore liturgico. v. le varie voci e VESTI LITURGICHE.

D) ***I colori liturgici.*** Anche il colore degli indumenti è regolato dal cerimoniale e usato con significato simbolico:

Il *bianco*, colore dell'innocenza e del candore, era l'unico colore nella Chiesa primitiva. Ora si usa nelle feste del Signore, della Madonna, degli Angeli e dei Santi che non furono Martiri o Apostoli; il *rosso*, simbolo del fuoco e del sangue, si usa nella L. dello Spirito Santo, della S. Croce, degli Apostoli, dei Martiri; il *verde*, usato nelle domeniche minori dopo l'Epifania e dopo Pentecoste, simbolo della vita e della speranza cristiana; il *violaceo*, simbolo di mortificazione, di penitenza, si usa nelle domeniche e ferie del tempo dell'Avvento, della Settuagesima, di Quaresima, nelle Quattro Tempora, nelle vigilie e nelle rogazioni; il *nero*, colore del lutto, si usa il Venerdì Santo, il 2 novembre e nelle ufficiature funebri; il *rosaceo*, si permette nella terza domenica d'Avvento e nella quarta di Quaresima, che segnano due pause di gioia nella L. penitenziale del tempo. Le stoffe in *drappo d'oro* sono permesse dalla Chiesa per le solennità e sostituiscono tutti i colori, tranne il nero. — A. AZCARATE, *Los colores liturgicos. Historia y simbolismo*, in *Rev. lit. argentina*, 8 (1943) 47-51.

E) ***Oggetti e arredi lit.*** Sono numerosissimi, data la molteplicità dei riti sacri e la loro funzione nei riguardi della collettività. Sono *oggetti di decorazione* della chiesa e specialmente dell'altare (i candelieri, le lampade, il conopeo, i fiori . . .), *oggetti di culto* propriamente detti (Crocifisso, tabernacolo, reliquiari, statue, immagini, Via Crucis...), *oggetti di uso* nell'esplicazione dei riti sacri (messali, evangeliari, epistolari... cuscini, ampolle, carteglorie, campane...), *accessori di mobilio* (tavolini, banchi, sedie, scanni, cattedre, troni di esposizione del Santissimo, confessionali, catafalchi funebri...). Sull'altare si trovano: il *Crocefisso*, situato nel mezzo al posto d'onore; il *tabernacolo*, posto sotto al Crocefisso, su l'altare maggiore (fatta eccezione delle cattedrali) per custodire il SS. Sacramento, la cui presenza è rivelata da una lampada ad olio perennemente accesa, i candelieri, portanti candele di pura cera d'api, da accendersi durante la celebrazione della Messa e degli Uffici. — *Mobilier, vases, objets et vêtements liturgiques*, Paris, Letouzey et Ané.

Particolare importanza hanno i VASI SACRI (v.): il *calice*, vaso d'oro o d'argento internamente dorato, consacrato dal vescovo, nel quale il sacerdote consacra il vino nella Messa; la *patena*, piattello d'oro o d'argento dorato, anch'esso consacrato, sul quale il sacerdote pone l'Ostia prima e dopo la consacrazione; la *pisside* serve per conservare la SS. Eucaristia; l'*ostensorio*, oggetto metallico di varie forme, serve all'ostensione dell'Eucaristia; i *vasi per gli Olii sacri*... v. CHIESA, ALTARE, BENEDIZIONE, CONSACRAZIONE e le varie voci.

XIII. I luoghi della L. Riassumiamo quanto è diffusamente esposto sotto le voci apposite. Sono *sacri* i luoghi che, con la consacrazione o con la benedizione liturgica, vengono destinati al culto divino o alla sepoltura dei fedeli. Tali sono: le chiese, gli oratori, gli altari e i cimiteri.

Le Chiese. Dai tempi più remoti le leggi ecclesiastiche hanno stabilito che i « sacri misteri » non possono celebrarsi se non in luoghi a ciò destinati dal vescovo. Il luogo dove i fedeli si riuniscono per il compimento degli atti pubblici di culto è la *Chiesa*, qui intesa come l'edificio sacro, dedicato al culto divino, con lo speciale scopo che serva per tutti i fedeli all'esercizio pubblico del culto. È proibito servirsene per ogni altro uso, per quanto pio od educativo, estraneo alla santità del luogo.

In ordine di dignità le chiese si dicono: 1) *Basiliche*, titolo che, cogli annessi privilegi, si acquista con indulto apostolico o con una immemorabile consuetudine. Si distinguono le quattro basiliche maggiori « in Urbe », da quelle minori (queste, per quanto insigni, tranne il privilegio del padiglione, del campanello e della cappa magna, non hanno preminenza giuridica sulle altre chiese); 2) *Cattedrali* (patriarcali, primaziali, metropolitane, semplicemente episcopali), se sorgono presso la sede, con cattedra, del vescovo; 3) *Collegiate*, insigni o no, se hanno annesso, pel servizio del coro, un capitolo; 4) *Parrocchiali* (arcipresbiterali, matrici e filiali), se rette dal parroco stesso; 5) *Santuari*, le chiese verso cui è indirizzata una specialissima devozione dei fedeli; 6) *Succursali*, rettorali, recettizie, palatine, conventuali o regolari, battisteri, cappellanie, ecc.

Anche l'***Oratorio*** è un luogo destinato al culto, ma si distingue dalla chiesa perchè non ha lo scopo principale di servire al culto pubblico a vantaggio della universalità dei fedeli, bensì è eretto in comodo d'una persona, d'una famiglia, d'una comunità. L'oratorio (che può presentare anche la forma esterna di una chiesa) si dice: 1) *pubblico*, se, quantunque eretto principalmente a vantaggio d'una comunità o anche di privati, è però aperto, almeno durante gli uffici divini, in modo che tutti i fedeli abbiano diritto provato di entrarvi; 2) *semi-pubblico*, se eretto esclusivamente per una comunità o associazione di fedeli, senza libero ingresso per gli altri; 3) *privato* o *domestico*, se eretto in casa o proprietà privata e in comodo di famiglia o persona privata, oppure come cappella funebre eretta nel cimitero da famiglia o persona privata.

La storia del tempio cristiano si intreccia con quella della L. Nella Chiesa nascente il rito religioso fu semplicissimo, consistendo essenzialmente in riunioni tenute nell'abitazione di qualche fedele facoltoso. Si occupavano della lettura dei sacri testi, della preghiera, della celebrazione della Cena, delle opere di carità.

Secondo alcuni, per lo scatenarsi delle PERSECUZIONI (v.) durante i primi tre secoli, i cristiani, sempre più numerosi, per l'esercizio del culto si sarebbero rifugiati — quando il pericolo era maggiore — in luoghi segreti scavati nel sottosuolo di Roma fuori mura. v. CIMITERI. Soltanto nel sec. IV, dopo che gli editti di Costantino (313 e 321) consacrarono l'esistenza legale del cristianesimo e dopo

il concilio di Nicea (325), i cristiani ebbero libertà di costruire alla luce del sole le loro chiese. Allora si viene sviluppando anche la L. sia nel suo aspetto esteriore di funzioni sacre, sia nel suo aspetto organizzativo del culto e dei quadri gerarchici. In tale ambiente nasce il tempio cristiano e un'architettura cristiana, che, pur ispirandosi al ricchissimo patrimonio architettonico greco-romano, non prese però a modello il tempio pagano. Questo non era che la casa della divinità, mentre per i cristiani il tempio, oltrechè casa del Signore, è casa dei fedeli.

Le parti principali di una chiesa sono: l'atrio, la navata, il presbitorio con l'altare e il coro. Su tutti primeggia l'*Altare* (v.), simbolo di Gesù Cristo, mensa del sacrificio. Contiene le reliquie di almeno due martiri.

I *Cimiteri cristiani* (v.). Accanto alle chiese, o lontano da esse, la L. benedice e custodisce con venerazione il luogo di ultima dimora dei fedeli defunti. I cimiteri sono luoghi sacri (onde il nome di sagrato dato al terreno circostante e alla piazza antistante la chiesa, poichè in antico il cimitero normalmente circondava la chiesa stessa, esprimendo così anche materialmente, il fatto che la Chiesa considera a sè strettamente uniti i suoi figli defunti e intende unirli intimamente alla sua preghiera liturgica).

XIV. **I tempi liturgici.** Il tempo, nel concetto spirituale della L. cristiana, è il ritmo progressivo con cui la nostra esistenza si avvicina alla nostra entrata nella vita eterna. La Chiesa, nella sua cura costante di dare a Dio, in ogni tempo, la gloria che gli è dovuta da tutte le cose, e per aiutare ogni anima a elevare in ogni tempo quella divina lode che è il fine di ogni creatura, santifica il tempo facendo del tempo un mezzo di santificazione dei fedeli:

1) *Santificazione dell'*ANNO LITURGICO (v.).

2) *Santificaz. delle stagioni.* La Chiesa impone in ciascuna di esse tre giorni di digiuno, di astinenza e di preghiere. Sono le sacre TEMPORA (v.): *di primavera* (1ª settimana di Quaresima); *d'estate* (la settimana dopo Pentecoste); *d'autunno* (la settimana che segue la festa della S. Croce, 14 settembre); *d'inverno* (la settimana tra la 3ª e la 4ª d'Avvento).

3) *Santificazione dei* MESI (v.). Fino dall'antichità invalse l'uso di dedicare i mesi a qualche divinità o tradizione speciale. Pure nella Chiesa alcuni mesi dell'anno furono consacrati a qualche particolare devozione (*gennaio,* a Gesù Bambino; *marzo,* a S. Giuseppe; *maggio,* secondo una consuetudine invalsa alla fine del sec. scorso e approvata dai Pontefici, consacrato a Maria SS.; *giugno,* al S. Cuore di G., con approv. di Leone XIII; *luglio,* al Preziosissimo Sangue; *settembre,* a Maria Addolorata; *ottobre,* alla Vergine del S. Rosario, con approvazione di Leone XIII; *novembre,* alla commemorazione dei defunti).

4) *Santificazione della* SETTIMANA (v.). La settimana è dedicata principalmente al ricordo della manifestazione della divina Trinità nell'opera della creazione del mondo. È pure l'unità di tempo dell'anno liturgico; le settimane, raggruppate in due grandi periodi, formano i due cicli *natalizio* e *pasquale.* In particolare, Dio volle fosse consacrato a sè un giorno della settimana, la DOMENICA (v.). Gli altri giorni furono poi dalla Chiesa dedicati a qualche particolare devozione, come risulta dal Messale (anche ambrosiano): *Domenica,* giorno del Signore per eccellenza; la Chiesa fa obbligo in questo giorno di assistere al S. Sacrificio e di astenersi dai lavori servili; *Lunedì,* suffragi per i defunti; *Martedì,* devozione agli Angeli; *Mercoledì,* devozione agli Apostoli; *Giovedì,* devozione allo Spirito Santo e alla S. Eucaristia; *Venerdì,* commemorazione della Croce e della Passione di G. C.; *Sabato,* devozione a Maria SS.

5) *Santificazione del giorno e delle ore.* La Chiesa santifica il giorno con l'offerta quotidiana della *Messa,* l'atto supremo del culto, e con la recita dell'*Ufficio divino* (per gli ecclesiastici, tanto secolari che regolari, per taluni Ordini femminili). L'obbligo della recita del breviario è dei più gravi per gli ecclesiastici insigniti degli Ordini sacri o investiti di benefici; assai raramente ne vengono dispensati.

La santificazione delle ore si compie in modo speciale con la distribuzione della recita del breviario. Una parte del divino Ufficio è stabilita per la notte (*notturni*) dalla mezzanotte all'alba; le *Lodi* trovano il loro posto al mattino verso l'aurora del nuovo giorno (*laudes matutinae*); l'ora di *Prima,* dall'aurora alle nove del mattino (preghiera di offerta della giornata e del lavoro); *Terza, Sesta, Nona,* alle ore nove, dodici, quindici; i *Vespri,* al tramonto; *Compieta,* prima del riposo, al compiersi della giornata. — P. PARSCH, *L'anno lit.,* Milano, 1938, 6 volumi. — C. MARMION, *Cristo nei suoi misteri,* Torino 1938. — P. GUÉRANGER, *L'année liturgique,* Tours 1929. — M. BOUVET, *Année chrétienne,* Paris 1935. — L. BOUYER, *Le sens de l'année lit.* (l'anno l. ha per centro il mistero pasquale), in *La vie spirit.,* 84 (1951) 339-52. — M. GATTERER, *Annus lit. cum introductione in disciplinam lit.,* Innsbruck 1925⁴. — F. G. HOLWECK, *Calendarium lit. festorum Dei et Dei Matris Mariae,* Filadelfia 1925. — CL. OBERHAMMER, *Im Lichte des Christkinds. In Leid u. Sieg. Im Feuer des Hl. Geistes. In Herbstestagen,* Innsbruck-Wien 1925, 4 fasc. di meditazioni sull'anno lit. — J. LECLERCQ, *Au fil de l'année lit.,* Bruxelles 1934. — D. AEM. LOHER, *L'année du Seigneur. Le mystère de Christ au cours de l'année lit.,* Bruges 1947, 2 voll. — *Liturgie du temps,* in *Questions lit. et paroissiales,* 30 (1949), 31 (1950). — A. CASINI, *L'anno eccl. spiegato al popolo,* Alba 1951. — D. BARSOTTI, *Il mistero cristiano nell'a. l.,* Firenze 1951. — G. LECLERCQ (*Poesia dell'anno lit.,* vers. it., Alba 1950) presenta la L. come una poesia (un « poema » già lo considerava Zundel), un « romanzo » della grande avventura dell'anima e di Dio. Due personaggi principali: Dio nel suo amore e io nella mia miseria. E due comparse: attorno a Dio i Santi del paradiso con la S. Vergine Maria al disopra di essi e, attorno a me, tutti i miei fratelli di miseria. La vita è un romanzo d'amore; ogni vita, poichè noi siamo le opere dell'amore. — G. SCHREIBER, *Die Wochentage. Abendländ. u. Morgenländ. Entwicklungen,* in *Archiv f. mittelrhein. Kirchengesch.,* 1 (1949) 331-45. — *Le jour du Seigneur* (Lione 17-22 sett. 1947), Paris 1948 (vari autori).

XV. **Pietà liturgica.** Da quanto detto, è facile desumere gli elementi, i caratteri, i fondamenti, la necessità, la efficacia, la dignità di una pietà liturgica. v. anche CULTO, RELIGIONE, PIETÀ, PREGHIERA SPIRITUALITÀ.

I POTERI (v.) della CHIESA (v.) sono in funzione della sua qualità di «madre» che genera i fedeli a Cristo e a Dio, cioè alla vita soprannaturale, e «vita abbondante», addirittura vita divina, mediante la GRAZIA (v.), la quale dà appunto la DEIFICAZIONE (v.), come ha ben messo in rilievo la teologia orientale. In questo compito di generare la vita divina nelle anime si compendia tutta la funzione della Chiesa, la quale a tale scopo fa convergere tutto il soprannaturale e tutto l'umano ch'è a sua disposizione, chiamando a collaborare anche tutto il creato, tempo, spazio, cose materiali, arte...

Non v'è distinzione nella vita della grazia considerata in se stessa (è «vita divina comunicata», sempre e in tutti), ma v'è distinzione nei mezzi di generazione e di espressione della vita divina nelle anime. Vi sono nella Chiesa vie diverse di comunicazione e di aumento della vita: vie assolutamente necessarie per tutti (p. es., alcuni sacramenti), e vie di libera scelta (forme di preghiera, devozioni...). V'è, quindi, nella Chiesa un'organizzazione, per così dire, ufficiale, della vita spirituale, costituita dal *complesso liturgico-sacramentale*, mentre le forme libere sono di una varietà illimitata (scuole di spiritualità, metodi di preghiera...). Si parla sovente di pietà della Chiesa e di pietà privata. Le due espressioni sono inadeguate; tutto infatti è della Chiesa, nel cristianesimo, e nulla, nella Chiesa, è radicalmente privato. Anche la pietà privata si svolge *nella* Chiesa ed è della Chiesa, anche se non è la pietà ufficiale *della* Chiesa come organismo comunitario.

Il complesso liturgico è spesso malcompreso. Lo combattono e lo disprezzano i protestanti e tutti coloro che, per ignoranza o malafede, lo interpretano quale un avanzo di paganesimo, una specie di simbologia magica, gioco di aride formule, mimica grossolana di un protocollo ecclesiastico. La offendono non meno gli esteti, svuotandola del suo contenuto di fede, di speranza, di amore, di adesione al mistero della salvezza cristiana. Molti fedeli la seguono senza nulla comprendere, con quella rassegnata deferenza con la quale si accettano le tradizioni poggiate sulla autorità e sul tempo.

La L. non è solamente l'insieme degli atti esterni del culto, ma è la manifestazione del culto interno divenuto sociale: è dunque la pietà dell'individuo in quanto è inserito nell'organismo ecclesiale. Scindere il culto interno dall'esterno è dare a Dio un culto imperfetto, perchè la religione è nella sua essenza impegno spirituale interiore, riverenza dell'anima, affetto del cuore, adesione della volontà. D'altra parte, anche il corpo, intimamente legato all'anima nell'unità sostanziale dell'uomo, dovrà partecipare all'adorazione della maestà di Dio, con una serie di atti esterni.

Il culto a Dio va reso in pubblico ed in privato. Ma se il culto privato è utile e consigliabile, quello pubblico, solenne, regolato dalla Chiesa, è particolarmente atto a risvegliare sentimenti di devozione e di fervore e costituisce il doveroso omaggio a Dio da parte della collettività, l'omaggio al Padre da parte di tutto il corpo mistico di Cristo.

La dignità e la solennità della L. hanno sempre formato oggetto delle più assidue ed amorevoli cure della Chiesa, perchè solo mediante i sensi l'uomo raggiunge le realtà spirituali. La L. non è solo «splendore esterno», per quanto suggestivo, ma è pienezza di contatto con Dio attraverso i sacri misteri, alimento di vita spirituale, continuo insegnamento adatto a tutte le menti, potente impulso a vivere quelle verità che le preghiere, le letture, i canti, le cerimonie ci offrono da meditare.

Di qui la grande importanza che la Chiesa attribuisce alla partecipazione dei fedeli agli atti del culto, non quali spettatori passivi, ma da attori e parte diretta. Partecipare attivamente e intelligentemente alla vita liturgica è la condizione indispensabile affinchè la L. realizzi il suo scopo di: A) *dare a Dio il culto di lode integrale pubblico* del Corpo mistico di Cristo, doveroso per tutti i membri del Corpo mistico: B) *santificare* i membri della società ecclesiale (in diverso modo, secondo i diversi modi che caratterizzano la partecipazione alla L. dei LAICI [v.] e dei SACERDOTI [v.]), il che la L. consegue: *a*) con la sua *efficacia sacramentale ex opere operato*; *b*) con la sua *funzione simbolico-didattica* (poichè il simbolo lit. è la scala di Giacobbe, «itinerario della mente a Dio», pedagogia dell'anima fedele in cammino verso la L. perenne del paradiso); *c*) col suo *potere parenetico* incorporato nelle preghiere, nelle formule, nei gesti della L.; *d*) con l'intensa *suggestione religiosa* che la L. per il suo aspetto di dramma, di poesia, di arte, sa creare nell'anima che vi partecipa con sentimenti di pietà.

È ovvio che il primato della pietà lit. non va spinto fino a significare condanna o svalutazione della pietà privata. Che anzi questa è il *necessario presupposto* a quella, perchè la L. acquista efficacia e dignità anche «ex opere operantis» e la sua potenza santificatrice sarebbe vana per quell'individuo che vi si accostasse senza le debite disposizioni personali. Inoltre la L., in quanto santificatrice dell'uomo totale, deve promuovere in lui, come *corollario* e naturale fioritura, anche la pietà privata: non si dimentichi che anche nel mondo soprannaturale la realtà della comunità è soltanto «accidentale» (una «relazione», direbbe S. Tommaso) rispetto alla realtà «sostanziale», per sè e prima, che è l'individuo; e il culto pubblico non basta a salvare l'individuo se egli non traduce la L. in esercizio di virtù individuali e sociali e in santità personale. Alla quale la L. è appunto alimento, stimolo, correzione, allargamento, approfondimento. —

E. CARONTI, *La pietà liturgica*, Torino 1920. — A. DE SERENT, *La spiritualità cristiana nella L.*, Milano 1934. — L. ANDRIANOPOLI, *Spiritualità liturgica e spiritualità moderna*, in *La rinascita liturgica contemporanea*, Milano 1934. — P. BAYART, *L'azione liturgica*, Torino 1934. — M. FLAD, *L'éducation par la L.*, Paris 1921. — L. BEAUDUIN, *La piété de l'Eglise*, Mont-César 1914. — B. CAPELLE, *La famille et la vie liturgique*, Mont-César 1931. — D. PERROT, *Sous la tente de Dieu*, introduz. alla vita lit. (sotto l'aspetto psicol. e sociale), Paris, Tardy. — G. GOMÁ Y TOMÁS, *El valor educativo de la L. catolica*, Barcelona 1940², 2 voll. — EM. CHAPTAL, *Méditations dans le quadre liturgique*, Paris, Desclée. — J. B. BORD, *La prière lit. Les collectes méditées*, Paris-Tournai-Rome 1934. — M. VIGOUREL, *L. et spiritualité. Origines apostoliques*, Paris 1927. — J. H. NICOLAS, *Notre sanctification par la L.*, in *Vie spirit.*, 80 (1949) 123-31. — H. MUCKERMANN, *Feiertag u. Feierbend*, Freib. i. Br. 1951. — L. A. MOLIEN, *La prière de l'Eglise*,

Messa e Ufficio, Proprio del tempo, L. dei Sacramenti, 3 voll., Paris, Letouzey et Ané. — P. PARIS, *L. et Messe* (con un capit. su «L. e vita»), ivi.

XVI. Lingua liturgica. v. LINGUE LIT.

Libri liturg. v. LIBRI LIT.

Arte lit. v. ARTE CRISTIANA.

XVII. Fonte per la conoscenza della L. è la conoscenza delle fonti di esistenza della L. (v. sopra, VI), cioè la conoscenza della L. ebraica, della S. Scrittura, della Tradizione, della legislazione canonica della storia religiosa generale e locale, della psicologia religiosa umana, e cristiana in particolare, oltrechè della filosofia religiosa e della teologia, la quale, determinata la posizione dell'uomo e del cristiano nell'universo, di fronte a DIO (v.) e a GESÙ CRISTO (v.) e in seno alla CHIESA (v.), impone la virtù della RELIGIONE (v.) e l'obbligo del CULTO (v.) sociale.

In particolare, i testi (*testimoni* e *codici*) dell'ordinamento lit. sono i LIBRI lit. ufficiali (v.). La letteratura e l'archeologia lit., invece, ci forniscono opere o frammenti che sono semplici *testimoni* o eco della situazione lit. in una data epoca (monumenti lit. antichi e medievali) e opere storiche che sono *guide* alla conoscenza della L. in una data epoca. Al primo gruppo appartengono tutti gli scritti dell'età PATRISTICA (v.), che occasionalmente e frammentariamente ci informano sulle costumanze liturgiche primitive. Il secondo gruppo comincia già nel periodo carolingio con alcuni tentativi di storia critica e di interpretazione della L. (Amalario, Floro di Lione, Agobardo, Alcuino, Valfrido Strabone, Rabano Mauro), dove le primitive forme liturgiche, conservatesi anche fuori delle circostanze storiche che le fecero nascere, vengono giustificate con un complesso *simbolismo mistico*. Questo si accentua, diventando *allegorismo* minuto e spesso capriccioso, nell'età posteriore medievale (Odelferto di Milano, Bernone di Reichenau, S. Pier Dam., Bonizone di Piacenza, Giovanni di Avranches, Bernoldo di Costanza, Odone di Cambrai, Ivone di Chartres, Brunone di Segni, Ruperto di Deutz, Ugo da S. Vittore, Onorio di Autun, Beroldo di Milano, Giovanni Beleth di Parigi, Sicardo di Cremona, Innocenzo III, Guglielmo Durando, Rodolfo de Rivo). Fino a quest'epoca i trattatisti della L., oltrechè *guide* alla conoscenza della L., si considerano anche *testimoni* o fonti secondarie di essa, perchè ci informano sullo stato della L. alla loro epoca.

Col RINASCIMENTO (v.) della cultura e in reazione alla RIFORMA protestante (v.), che perversamente interpretava le fonti cristiane e in particolare la L., si moltiplicarono gli studi sulla L. intesi a illustrarne la storia, quale risulta criticamente dai documenti, e la teologia quale è suggerita dalle fonti: la scienza della L. abbandona sempre più i saggi di teologia simbolica cari al medioevo, per diventare storia critica e teologia positiva, e, specialmente a partire dal secolo passato, anche teologia pastorale. — CABROL, *Introduction aux études liturgiques*, Paris 1907. — Per gli scrittori latini fino a Innocenzo III, v. PL indici generali, *index 111*; cf. indici 53, 94-106, 108-12, 130, 148, 185-91, 227. — *Index rerum* ai vari volumi di HURTER, *Nomenclator*, sotto la voce *Liturgia*, e tavola analitica del *Dict. de Théol. cath.*, sotto la voce *Liturgie*. — F. CABROL, ivi, IX, col. 787-845. — H. LECLERCQ in *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, IX-2, col. 1729-49. — F. OPPENHEIM, *Introductio in literaturam lit.*, Torino 1937. — FLORENTINO PEREZ, *Ensayo de una bibliografia lit.*, in *Liturgia*, 4 (Silos 1949) 113, 188, 264, 388..., bibliogr. sistematica che dalla prima Pentecoste dovrà giungere fino ai nostri giorni. — *Liturgia. Encyclopédie populaire des connaissances lit.*, a cura di R. AIGRAIN, Paris 1947[2]. — G. LERCARO, *Piccolo dizionario lit.*, Genova 1950.

XVIII. Accademia liturgica in Roma. v. ISTITUTI di studi superiori F 2; sopra, XI.

LIUBÉRAT. v. LEOBARDO.

LIUTBERGA, LIUTGARDA, LIUTGERO ... v. LUDBERGA, LUDGARDA, LUDGERO ...

LIUTPRANDO (*Luitprando*, *Luizo*), vescovo di Cremona (dal 962) il più celebre cronista del tempo, uno dei personaggi più significativi del mondo culturale, politico, ecclesiastico. Nato probabilmente a Pavia, fu paggio particolarmente apprezzato per qualità canore, alla corte di re Ugo di Provenza (926-45), dal quale fu nominato chierico e diacono della chiesa pavese.

Fu favorito anche dal successore di Ugo, Berengario II, che lo mandò ambasciatore a Bisanzio presso Costantino VII Porfirogenito (948 o 949). Al ritorno, per ragioni ignote cadde in disgrazia di Berengario, che lo privò dei beni. Perciò L. riparò in Sassonia, alla corte di Ottone I, al quale rimase sempre fedele e del quale godette i favori, considerato come «intimus summista regius». Lo seguì nella spedizione in Italia, e da lui fu eletto vescovo di Cremona (962). Partecipò a tutti gli sviluppi della politica ottoniana: assistette alla incoronazione imperiale di Ottone in Roma (febbraio 962), al sinodo di Roma (dicembre 963), in cui fu deposto GIOVANNI XII (v.; cf. LEONE VIII antipapa), all'elezione di GIOVANNI VIII (v.) come inviato di Ottone (ottobre 965), all'assemblea di Ravenna (aprile 967), presenti il Papa e Ottone, all'incoronazione di Ottone II associato all'impero (Natale 967). Fu inviato a Bisanzio nel 968 per chiedere la principessa Teofano in sposa di Ottone II e per placare l'imperatore Niceforo Foca irritato contro Ottone per la sua politica nell'Italia meridionale. Secondo una fonte, fu a Costantinopoli ancora nel 971 per condurre in Italia la principessa greca destinata sposa ad Ottone II. Nel 965 aveva trasportato, si dice, il corpo di S. IMERIO (v.) da Amelia a Cremona. Altri atti di L. v. in MURATORI, *Rerum It. Script.*, II-1, p. 420 s.

La sua fama non è legata all'attività pastorale, come quella di RATERIO di Verona (v.), ma ai suoi scritti di cronaca polemica o encomiastica: 1) *Antapodosis* (= restituzione, cioè, in definitiva, vendetta), 6 libri, terminati a Francoforte sul M. nel 958, narrazione dei fatti avvenuti tra l'887 e il 950: in essa L., caduto in disgrazia di Berengario, sfoga l'orgoglio e lo sdegno colpendo i suoi nemici e specialmente la coppia regale Berengario II e Villa; 2) *Liber de rebus gestis Ottonis Magni imperatoris* dal 960 al 964 (mutila): v. GIOVANNI XII; l'opera, pur avendo tono di apologia e di panegirico di Ottone, conserva un sostanziale valore storico, essendo confermata da altre fonti non sospette; 3) *Relatio de legatione constantinopolitana ad Nicephorum Phocam nomine Ottonis Magni imper. a. 968-969*. L. tenta di giustificarsi presso Ottone dello scacco diplomatico subito alla corte di Niceforo (che maltrattò L. e lo fece guardare

a vista come una spia) e perciò denigra Niceforo e tutta la corte bizantina.

Come storico L. va accolto con gravi riserve per il suo livore contro Berengario e contro Niceforo e per il suo attaccamento ad Ottone. Ma come scrittore si legge con piacere per la sua prosa forte, varia, spontanea, vivacissima, nuova, senza essere classica.

BIBL. — Edizz. PL 136, 787 ss, con *Notitia* tratta dall'ediz. di H. PERTZ in *Mon. Germ. Hist. Script.*, III (1839) 264-363, e dall'ediz. di MURATORI, *Rerum Ital. Script.*, II-1 (Milano 1723) 425-89 (vi manca la *Historia Ottonis*). — Migliore ediz. è quella curata da J. BECKER per i *Mon. Germ. Hist. Script. rerum German. ad usum scholarum*, 1915³. — Versioni e studi troverai indicati in ENC. IT., XXI, 316 e nella prefazione alla vers. ital. di *Tutte le opere* a cura di AL. CUTOLO, Milano, Bompiani 1945, p. 7–43 (sulla copertina e sulla costola si leggono le date 891-969: non si sa che cosa significano Non sono certamente le date estreme di L., che deve essere nato nel primo quarto del sec. X, e morto dopo il 969 poichè il 20-III-970 lo troviamo a Ferrara con Ottone per decidere una lite sorta tra l'arcivesc. Pietro di Ravenna e il comitato ferrarese, e, secondo lo storico della traslazione di S. Imerio [UGHELLI, IV, 797 ss], nel 971 compì una nuova ambasceria a Bisanzio). — Bibl. aggiornata presso G. E. FONTANA, *L. di Cr.*, in *Annali della bibliot. governativa e libreria civica di Cremona*, Cremona 1949, p. 75-81. — F. SAVIO, *Gli antichi vescovi d'Italia. La Lombardia*, II-2 (Bergamo 1932) 28-33. — G. MEYER, *Ein neues Bruchstück z. Liudprand v. Cr.*, in *Festschrift K. Schwarber*, Basel 1949, p. 163–75.

Altre opere si attribuirono falsamente a L.: *Adversaria*, zibaldone di notizie storiche (PL 136, 1133-80); *Opusculum de vitis Rom. Pontificum seu Liber pontificalis* fino all'890, compilazione di un monaco sassone che utilizza le opere di L. e il *Liber pontificalis* (PL 136, 967-1134: lo scritto è presentato come opera di L. « diacono di Pavia e suddiacono di Elvira » in Spagna, indiririzzata al vescovo di Elvira Trattamondo o Regimondo); *Eutrandus*, cronaca dal 606 al 960, falsificazione dello spagnolo Ger. R. de la Higuera (frammento in PL 80, 633-36).

LIUTRUDE, Santa, vergine del VI secolo, originaria di Perthe, in diocesi di Châlons-sur-Marne, visse santamente con altre sei vergini sorelle, presso la chiesa di S. Maurizio da lei costruita sulla proprietà paterna dopo un pellegrinaggio a Roma. Le sue reliquie vennero portate nell'864 a Nuova Corbia in Sassonia per opera dell' abbate Adelgaro III. Se ne venerano anche a Paderborn, a Essen e a Hildesheim. Festa 22 settembre. — ACTA SS. *Sept.* VI (Par. et Romae 1867) *die* 22, pagine 448-453, con *Vita* scritta da anonimo; esiste anche una *Vita ritmica* composta da TEODORICO vescovo di Treviri († c. 970).

LIUTVINO. v. LUDVINO.